

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 20

OLSZTYN 2014

RECENZENCI – REVIEWERS

Bogdan BANASIAK, Iryna BETKO, Andrzej BRONK, Zofia GŁOMBIOWSKA, Adam GRZELIŃSKI,
Zbigniew HULL, Marek JAKUBOWSKI, Aleksander KIKLEWICZ, Leszek KLESZCZ,
Agnieszka KŁOSIŃSKA-NACHIN, Tadeusz KOBIERZYCKI, Józef LIPIEC, Józef NAUMOWICZ,
Stefan OPARA, Andrzej PAPUZIŃSKI, Krzysztof POLIT, Ewa STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO,
Włodzimierz TYBURSKI, Krzysztof WIECZOREK, Ryszard WIŚNIEWSKI, Ilias WRASAS,
Robert ZABOROWSKI, Agata ZACHARIASZ, Urszula ŻEGLEŃ, Mirosław ŻELAZNY

KOMITET REDAKCYJNY – EDITORIAL BOARD

Andrzej KUCNER (redaktor naczelny), Mieczysław JAGŁOWSKI, Jadwiga BŁAHUT-PRUSIK

RADA PROGRAMOWA – PROGRAMMATIC COUNCIL

Ana BUNDGAARD (Aarhus), 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 PICAUVET (Paryż), Paweł PIENIAŻEK (Łódź),
Juana SANCHEZ-GEY VENEGAS (Madryt), Hans Jorg SANDKÜHLER (Brema),
Armando SAVIGNANO (Triest), Jiri SYROVATKA (Liberec),
Ewa STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO (Olsztyn)

REDAKTOR – EXECUTIVE EDITOR

Elżbieta PIETRASZKIEWICZ

KOREKTA STRESZCZEŃ ANGIELSKICH

Dariusz KRZYSZCZAK

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

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

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2014

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: 150 egz. Ark. wyd. 47, ark. druk.40
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 561

Spis treści

Słowo wstępne	7
Artykuły	
JÓZEF DEBOWSKI, <i>O naturze świadomości. Samoświadomość – jej główne odmiany i funkcje</i> – <i>On Nature of Consciousness. Self-Consciousness – Its Main Kinds and Functions</i>	13
KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO, <i>Stanisław Ignacy Witkiewicz wobec nieskończoności aktualnej</i> – <i>Stanisław Ignacy Witkiewicz in Relation to Actual Infinity</i>	29
JOANNA HAŃDEREK, <i>Nauka krytycznego myślenia herezji, czyli o pożytkach ukrytych</i> <i>w heretyckich poglądach – The Study of Critical Reflection on Heresy,</i> <i>That Is on Advantages Hidden in Heretical Views</i>	43
JADWIGA MIZIŃSKA, STEFAN SYMOTIUK, <i>Przeds społeczna i społeczna przestrzeń widzialności</i> <i>i inwigilacji – Pre-Social and Social Space of Visibility and Surveillance</i>	63
PAWEŁ PIENIAŻEK, <i>Upadek w historię: egzystencjalizm a doświadczenie nowoczesności</i> – <i>The Decline into History: Existentialism and Experience of Modernity</i>	81
ARMANDO SAVIGNANO, <i>Del „Tratado del amor de Dios” a „Del Sentimiento trágico de la vida”</i> – <i>From Treatise on Love of God to The Tragic Sense of Life in Men and in Peoples</i> – <i>Od „Traktatu o miłości do Boga” do „O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi</i> <i>i narodów</i>	95
MICHAŁ JANIĄK, <i>Śmierć jako sytuacja graniczna w filozofii Jaspersa i Kierkegaarda</i> – <i>Death as Ultimate Situation in the Philosophy of Jaspers and Kierkegaard</i>	113
KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO, <i>Kontra Larry Laudan – Against Larry Laudan</i>	129
AGATA JANASZCZYK, <i>Porządek normalności i odchylenia w kontekście medycznym i kulturowym</i> – <i>The Order of Normality and Deviation in the Medical and Cultural Context</i>	137
MIROSLAW ZBIGNIEW HARCIAREK, <i>Wzrokowy układ poznawczy jako spektrometr (część I)</i> – <i>The Visual System as Cognitive Spektrometr (Part I)</i>	161
JAROSŁAW STRZELECKI, <i>Jakościowa teoria informacji a koncepcje prawdy – Qualitative Theory</i> <i>of Information and Conceptions of Truth</i>	177
ADAM BASTEK, <i>Quine o nauce języka. Psychogeneza odniesienia – Quine on Learnig</i> <i>a Language. Psychogenesis of Reference</i>	193
ANNA STRZYŻEWSKA, <i>O metodzie fenomenologii Husserla – On Husserl’s Phenomenology</i> <i>Method</i>	203
TOMASZ KUPŚ, <i>„Projekt matematyczny” a idea „przewrotu kopernikańskiego” w filozofii</i> <i>Immanuela Kanta – „Mathematical Project” and the Idea of „Copernicus Revolution”</i> <i>in the Philosophy of Immanuel Kant</i>	221
DARIUSZ PAKALSKI, <i>Eduard von Hartmann i uzasadnienie realizmu transcendentalnego</i> <i>w świetle teorii poznania Kanta – Eduard von Hartmann and the Justification</i> <i>of the Transcendental Realism in the Light of the Epistemology of Kant</i>	233
HENRYK BENISZ, <i>Czy można sądzić, że życie jest piękne? Estetyka Schopenhauera</i> – <i>Can You Judge That Life Is Beautiful? Aesthetics of Schopenhauer</i>	245
JACEK SOBOTA, <i>Filozofia fantastyki – Philosophy of Fantastic</i>	277

SABINE CHOQUET, <i>Les valeurs culturelles dans l'œuvre wébérienne – Cultural Values in Weber's Work – Wartości kulturowe w koncepcji Webera</i>	291
CAROLINE GUIBET LAFAYE, <i>L'épigénétique: pour de nouvelles politiques de santé? – Epigenetics: Towards New Health Policies? – Epigenetyka: w kierunku nowej polityki zdrowotnej?</i>	307
JADWIGA BŁAHUT-PRUSIK, <i>Bezpieczeństwo i wolność w perspektywie idei równowagi – Safety and Freedom in View of the Idea of Balance</i>	335
PAWEŁ POLACZUK, <i>O nieracjonalności działania politycznego jednostki w koncepcji Tomasa Hobbesa uwag kilka – On the Irrationality of the Individual's Political Participation according to Thomas Hobbes. Some Remarks</i>	347
MARCIN SKALNY, <i>Nieskończony Wszechświat w filozofii Giordana Bruna – Infinite Universe in the Philosophy of Giordano Bruno</i>	359
ANDRZEJ STOIŃSKI, <i>Wybrane wątki krytyki utylitaryzmu – Selected Topics of Criticism of Utilitarianism</i>	369
WALENTYN N. WANDYSZEW, <i>Современная политическая риторика: игнорирование смыслов как стремление властвовать – Contemporary Political Rhetoric: Ignoring the Meanings as the Desire to Dominate – Współczesna retoryka polityczna: ignorowanie znaczenia jako pragnienie dominacji</i>	385
MAGDALENA MONIKA UZAREWICZ, <i>Liberalizm i jego odczarowywanie, czyli o postulatach liberalizmu socjalnego – Liberalism and Its Breaking the Spell, Namely about the Postulates of Social Liberalism</i>	397
KATARZYNA OSSOWSKA, <i>Logiczne podstawy etyki – metaetyka Tadeusza Czeżowskiego – Logical Foundations of Ethics – Metaethics of Tadeusz Czeżowski</i>	409
MALWINA ROLKA, <i>Mity nowoczesnego wychowania w cieniu kryzysu myśli oświecenia. Rousseau a Nietzsche – Myths of Modern Upbringing in the Shadow of Enlightenment Thought. Rousseau and Nietzsche</i>	425
MICHAŁ KRUSZELNICKI, <i>Znaczenie psychologii głębi Carla G. Junga dla filozofii wychowania i praktyki pedagogicznej – The Meaning of Carl G. Jung's Depth Psychology for Philosophy of Education and Pedagogical Practice</i>	443
STÉPHANE AYMARD, <i>Les personnes âgées dépendantes: des personnes fragiles ou vulnérables? – Dependent Elderly People: Fragile or Vulnerable? – Osoby starsze na utrzymaniu innych: delikatne czy bezbronne?</i>	463
KRZYSZTOF SOB CZAK, <i>O rozumieniu śmierci w antyku greckim i rzymskim – About the Meaning of Death in Greek and Roman Antiquity</i>	479
MALGORZATA CHUDZIKOWSKA-WOŁOSZYN, <i>Hierofanie wczesnośredniowiecznego mikrokosmosu. Rozważania na kanwie rozdziału „De vermibus” z summy Rabana Maura (ok. 780–856) – Hierofanies of the Early Middle Ages Microcosm. Discourse Based on a Summa about Worms of Rabanus Maurus (780–856)</i>	503
MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ, <i>„Istotna tożsamość physis i techne” – Heidegger i problem artefaktu w ekofilozofii – “Peculiar Sameness of Physis and Techne” – Heidegger and the Problem of Artifact in Eco-Philosophy</i>	515
WIESŁAWA GADOMSKA, <i>Humanizacja postindustrialnej przestrzeni miejskiej – przykład nowojorskiego parku High Line jako udanej rewitalizacji dawnej linii kolejowej – Humanisation of Post-Industrial Urban Space – The Example of New York High Line Park as Successful Revitalisation of Former Railway Line</i>	535

MACIEJ ŁOKUCIJEWSKI, <i>Ewolucja gatunku ludzkiego w myśli Edwarda Abramowskiego i Henryka Bergsona – Edward Abramowski and Henri Bergson's Thoughts on the Evolution of the Human Species</i>	547
--	-----

Varia

JADWIGA MIZIŃSKA, <i>Chamstwo jako objaw wyczerpania kultury</i>	563
ANDRZEJ KUCNER, <i>VII Festiwal Filozofii „Filozofia i muzyka” Olsztyn 4–5 września 2014</i>	573
ŁUKASZ KAMIŃSKI, <i>Kino i filozofia. 5. Filozofia filmowo Olsztyn, 24–25 września 2014</i>	577

Recenzje i omówienia

KRZYSZTOF MATUSZEWSKI, <i>Egzoteryczna dekonstrukcja</i> (Małgorzata Kwietniewska, <i>Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji</i> ; Małgorzata Kwietniewska, <i>Jean-Luc Nancy. Dekonstrukcja wobec tradycji</i> ; Błażej Baszczak, <i>Dotykanie egzystencji. Jean-Luc Nancy'ego filozofia dekonstrukcji</i>)	583
ZDZISŁAW KUNICKI, <i>Heidegger wobec śmierci</i> (Cristian Ciocan, <i>Heidegger et le problème de la mort. Existentialité, authenticité, temporalité</i>)	613
JACEK SOBOTA, <i>Fasada i matryoszka</i> (Frans de Waal, <i>Małpy i filozofowie</i>)	617
MARTA SZYMAŃSKA-LEWOSZEWSKA, <i>Nowa interpretacja wybranych pism George'a Berkeleya</i> (Daniel E. Flage, <i>Berkeley</i>)	621
KATARZYNA OSSOWSKA, <i>W obronie absolutności prawdy</i> (Jacek Moroz, <i>Dyskusja z relatywizmem prawdy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej</i>)	627
ŁUKASZ KAMIŃSKI, <i>O twórczości cesarza kina japońskiego w 100. rocznicę urodzin</i> (<i>Akira Kurosawa – twórca japoński, twórca światowy</i> , pod red. Wioletty Laskowskiej-Smoczyńskiej i Piotra Kletowskiego)	635

Słowo wstępne

Od zera do dwudziestego numeru

Idea stworzenia naukowego pisma humanistycznego w olsztyńskiej Akademii Rolniczo-Technicznej pojawiła się w środowisku pracowników Instytutu Nauk Społeczno-Politycznych już w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Nasze propozycje wydawnicze i programowe nie zostały jednak wtedy zaakceptowane ani przez kierownictwo akademii, ani przez ówczesny Komitet Redakcyjny uczelni, uznano bowiem, że w szkole wyższej o profilu przyrodniczo-technicznym nie potrzeba pisma publikującego teksty filozoficzne czy socjologiczne. Dano nam jednak możliwość drukowania wyników badań w serii „Ekonomia” ówczesnych „Zeszytów Naukowych ART” oraz uczelnianym „Biuletynie Naukowym”. Dopiero w roku 1994, dzięki życzliwości i poparciu ówczesnego redaktora naczelnego „Biuletynu Naukowego”, prof. Stefana Tarczyńskiego, udało mi się uzyskać zgodę na wydanie „próbnego” humanistycznego zeszytu „Biuletynu...” nr 2 (14) pod wybranym z wielu proponowanych wariantów tytułem „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”. Teksty zamieszczone w tym numerze otrzymały pozytywne recenzje zewnętrzne znanych i cenionych w kraju profesorów, jak też zyskały uznanie w humanistycznych środowiskach Olsztyna i wśród pracowników kortowskiej uczelni. Między innymi dzięki temu mogliśmy już wydawać pismo pod własnym tytułem i w oryginalnej szacie graficznej, poczynając od pierwszego numeru w 1995 roku.

We wstępie do pierwszego numeru „Humanistyki i Przyrodoznawstwa” pisałem: „Dzisiaj – w epoce atomizacji nauki, rozbicia jej na wiele specjalistycznych dyscyplin – coraz silniej uświadamiamy sobie potrzebę syntezy wiedzy i mądrości, potrzebę zrozumienia świata jako całości. W szczególności zaś konieczne staje się zburzenie muru, który wyrósł między humanistyką a przyrodoznawstwem, muru będącego przeszkodą dla postępu [...] w sferze badań wzajemnych oddziaływań i uwarunkowań między kulturą i naturą. [...] Jeśli nauki przyrodnicze mają na celu wyjaśnianie przyrody, to dyscypliny humanistyczne zmagają się do jej zrozumienia i usensowienia, ukazując ją w kontekście całokształtu egzystencjalnego doświadczenia jednostki i społeczeństwa. Dla lepszego zrozumienia

świata potrzebne są więc różne spojrzenia, zintegrowane wspólnymi ideami i wartościami”. Deklarowałem również, iż w roczniku „będą publikowane prace z dyscyplin humanistycznych oraz szeroko rozumianego przyrodoznawstwa, preferowane będą zaś te, które włączając się w nurt współczesnego myślenia interdyscyplinarnego, podejmować będą problemy z pogranicza różnych dziedzin i specjalności naukowych (przyrodniczych i społecznych), ukazywać ich związki i współzależności, a także aksjologiczne i filozoficzne uwikłania badań naukowych”.

Dziś, patrząc z perspektywy minionych dwudziestu lat, z satysfakcją mogę stwierdzić, iż założenia te – nadal aktualne – były konsekwentnie realizowane przez cały okres wydawania pisma. Z wielką radością i zadowoleniem chciałbym też podkreślić fakt, że przy stałej trosce o wysoki poziom merytoryczny publikowanych prac wzrastało znaczenie i oddziaływanie „Humanistyki i Przyrodoznawstwa” nie tylko w środowisku olsztyńskim, ale również w wielu krajowych środowiskach naukowych. I choć zmieniał się skład Komitetu Redakcyjnego, to linia programowa była konsekwentnie realizowana i wzbogacana o nowe wątki związane z burzliwymi przemianami zachodzącymi dziś w nauce i filozofii. Jestem przekonany, że dzięki stałemu rozszerzaniu grona liczących się w życiu naukowym krajowych i zagranicznych autorów, zwiększaniu liczby artykułów pisanych w językach kongresowych oraz dbałości o dobór poznawczo ważkich, dobrze napisanych i ciekawych tekstów ranga i wpływy pisma będą stale rosły.

W dwuzestolecie istnienia życzę Komitetowi Redakcyjnemu dopływu jeszcze lepszych tekstów, wielu cytowań w krajowych i zagranicznych publikacjach naukowych oraz coraz wyższej pozycji w rankingach, zaś „Humanistyce i Przyrodoznawstwu” kolejnych jubileuszy trzydziesto-, czterdziesto- i więcej lecia.

Zbigniew Hull

Redaktor naukowy w latach 1994–2005

* * *

Kiedy w 2006 r. objęłam funkcję Przewodniczącej Komitetu Redakcyjnego „Humanistyki i Przyrodoznawstwa”, sytuacja czasopism naukowych wydawanych w Polsce wydawała się stabilna i nienaruszalna. Dotychczasowy system nie w pełni jednak odpowiadał wymogom „nowych czasów”. Powoli zaczęły pojawiać się dyrektywy mające na celu nie tyle usprawnienie procesu wydawniczego, ile przede wszystkim dopasowanie wymogów związanych z redagowaniem i recenzowaniem do standardów obowiązujących w innych krajach. Wprowadziłyśmy wszystkie wymagane nowymi przepisami zmiany, chociaż sensu niektórych nie mogliśmy pojąć. Nowe zasady nie przeszkodziły jednak w utrzymaniu linii programowej czasopisma. Udało się nam, mimo sugestii płynących z różnych

stron, utrzymać tytuł, a także organicznie z tytułem związane przekonanie, że humanistyka, a w szczególności filozofia i przyrodoznawstwo to dyscypliny, które mają sobie wzajemnie wiele do zaoferowania, że idea „trzeciej drogi”, chociaż nadal mało popularna, warta jest propagowania.

Chciałam podziękować panu dr. hab. Andrzejowi Kucnerowi, pełniącemu za mojej kadencji funkcję sekretarza redakcji, za zaangażowanie oraz sprawne i niezwykle skrupulatne wywiązywanie się z obowiązków; prof. Krzysztofowi Kościuszko za bezinteresowną pomoc w nawiązywaniu kontaktów z autorami z zagranicy; pani red. Elżbiecie Pietraszkiewicz za benedyktyńską pracę włożoną w językowe redagowanie tekstów. Szczególne podziękowania kieruję do autorów prac publikowanych za łamach „Humanistyki i Przyrodoznawstwa”. To dzięki Waszemu zbiorowemu wysiłkowi intelektualnemu czasopismo mogło się rozwijać, zyskując coraz wyższy naukowy status.

Panu dr. hab. Andrzejowi Kucnerowi, obecnemu redaktorowi naczelnemu, życzę dalszych sukcesów w upowszechnianiu idei przewodniej pisma.

Ewa Starzyńska-Kościuszko

Redaktor naczelna w latach 2006–2013

* * *

Wydanie jubileuszowego numeru czasopisma „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” skłania do podsumowań i planów. W dotychczasowej ponaddwudziestoletniej historii nasz periodyk (w roku 1994 ukazał się numer „zerowy”) pełnił wiele funkcji: początkowo integrował stopniowo rozwijające się olsztyńskie środowisko filozoficzne, stanowił forum wypowiedzi reprezentantów humanistyki i nauk społecznych obu ówczesnych olsztyńskich uczelni wyższych (Akademii Rolniczo-Technicznej oraz Wyższej Szkoły Pedagogicznej), sprzyjał rozwijaniu kontaktów i współpracy z polskimi i zagranicznymi uniwersytetami oraz stowarzyszeniami naukowymi, m.in. Polskim Towarzystwem Filozoficznym. Z czasem zyskiwał na znaczeniu – na jego łamach coraz chętniej publikowali swoje artykuły znani polscy filozofowie, metodolodzy, logicy, a także reprezentanci nauk eksperymentalnych. Stopniowo wśród autorów pojawiali się przedstawiciele zagranicznych ośrodków naukowych.

Kolejne tomy „Humanistyki i Przyrodoznawstwa” ukazywały się w trakcie intensywnych przemian lokalnego środowiska akademickiego – powołania Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w 1999 roku, powstania Instytutu Filozofii w 2001 roku i rozpoczęcia kształcenia filozoficznego na samodzielnym kierunku studiów. Warto przy tej okazji podkreślić, iż wśród autorów jubileuszowego numeru znaleźli się nie tylko obecni pracownicy Instytutu Filozofii, ale rów-

niez absolwenci kierunku filozofia, a jednocześnie słuchacze studiów doktoranckich prowadzący własne badania naukowe i przygotowujący własne dysertacje. Redakcja czasopisma jest otwarta na współpracę z najmłodszym pokoleniem polskich i zagranicznych filozofów, a jednocześnie pragnie nadal utrzymywać dobre kontakty z uznanymi reprezentantami polskiego i zagranicznego środowiska filozoficznego.

„Humanistyka i Przyrodoznawstwo” zdołała osiągnąć dobrą pozycję wśród polskich czasopism naukowych o profilu filozoficznym. W ostatnich latach podlegała kilku ocenom Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego oraz Indeksu Copernicus. Uzyskiwała dobre wyniki. Od 2006 roku czasopismo ukazuje się w dwóch wersjach: tradycyjnej oraz elektronicznej, dostępnej on-line z własnej strony internetowej: <http://uwm.edu.pl/hip>.

Aktualna sytuacja humanistyki stawia przed środowiskiem filozoficznym szczególne wyzwania. Liczebny regres studentów na polskich uczelniach, malejące zainteresowanie studiami na większości kierunków humanistycznych zbiegają się ze stale rosnącym poziomem wymagań i wyników badań naukowych. To ostatnie zjawisko daje się odczuć w wielości oraz jakości nadsyłanych publikacji. Ukazujące się w ostatnich latach numery czasopisma zawierają po kilkadziesiąt artykułów publikowanych w wyniku wyboru najlepszych po wnikliwej selekcji i recenzjach.

* * *

Jubileuszowy 20. numer czasopisma pragniemy poświęcić pamięci **Profesora Witolda Tulibackiego** – filozofa, etyka, poety, literata, jednego ze współtwórców naszego periodyku, współorganizatora olsztyńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz współtwórcy Instytutu Filozofii.

Redakcja

ARTYKUŁY
Articles

Józef Dębowski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

O NATURZE ŚWIADOMOŚCI. SAMOŚWIADOMOŚĆ – JEJ GŁÓWNE ODMIANY I FUNKCJE

On Nature of Consciousness. Self-Consciousness – Its Main Kinds and Functions

Słowa kluczowe: świadomość, samoświadomość, przeżywanie (*Durchleben*), refleksja, refleksywność, samoświadomość nierefleksyjna, intencjonalność, druga intencjonalność, samozwrotność świadomości, Edmund Husserl, Roman Ingarden, Antoni B. Stępień, Karol Wojtyła, Wojciech Chudy.

Key words: Consciousness, self-consciousness, experiencing (*Durchleben*), reflection, reflectiveness, non-reflective self-consciousness, intentionality, second intentionality, selfreflexivity of consciousness, Edmund Husserl, Roman Ingarden, Antoni B. Stępień, Karol Wojtyła, Wojciech Chudy.

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

W artykule rekonstruję podstawowe zręby tzw. przeżywaniowej koncepcji świadomości, której współtwórcami byli m.in. Roman Ingarden, Antoni B. Stępień, Karol Wojtyła i Wojciech Chudy. Niektóre istotne elementy tej koncepcji zawierają się również w poglądach Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Kanta, Brentano, Husserla i Bergsona. Według koncepcji przeżywaniowej, zwanej także refleksywną (w odróżnieniu m.in. od refleksyjnej), główną cechą świadomości jest jej zdolność do samoujawniania się sobie – zdolność do samo-przenikania, samoprzezroczyści lub – jak powie G. Ryle – fosforoscencji. Dzięki niej przeżycia świadome kierują się nie tylko w stronę przedmiotów wobec nich transcendentnych, ale

A b s t r a c t

In the article the most basic principles of so called consciousness theory based on experiencing, which was coined by such scientists like Roman Ingarden, Antoni B. Stępień, Karol Wojtyła and Wojciech Chudy. Some crucial elements of this concept refer to thoughts of Aristotle, Thomas Aquinas, Descartes, Kant, Brentano, Husserl and Bergson. In accordance with experiencing concept, known also as reflexive (in comparison to reflective), the main feature of consciousness is its ability to selfrevealing itself – ability to selftranscending itself, self-transparency, or – according to G. Ryle – phosphorency. Thanks to this ability conscious experiences are focused not only on objects transcendental towards them, but also on the experiences

też w stronę samych siebie. W związku z tym, w ślad za Husserlem, można mówić o „drugiej intencjonalności” strumienia świadomości oraz o wielu różnych odmianach samoświadomości (refleksyjnej i nierefleksyjnej). Spośród różnych odmian samoświadomości specjalnego znaczenia nabierają jednak te, które mają charakter zdecydowanie nieprzedmiotowy, nietematyczny, nieaktowy i nierefleksyjny, jak np. Husserłowska świadomość retencjonalno-protencjonalna, Ingardenowskie przeżywanie (*Durchleben*, w opozycji do *Erleben*) czy, wcześniej, refleksja *in actu exercito* u św. Tomasza i scholastyków, *ego cogito* u Descartesa, percepcja transcendentálna u Kanta, *intellektuelle Anschauung* u Fichtego, *inneres Bewusstsein* u Brentana i intuicja u Bergsona. Wydaje się, że zdolność świadomości do samoprzenikania i samoujawiania się sobie stanowi jedną z najbardziej kluczowych jej cech, a jednocześnie jej cechą najbardziej specyficzną i dystynktywną.

themselves. Consequently, in accordance with E. Husserl, it is crucial to mention the fact that there is so called “second intentionality” of stream of consciousness and many other kinds of self-consciousness (reflexive and non-reflexive). Among various kinds of self-consciousness the ones that are non-objective, non-thematic, non-active and non-reflexive are the most distinctive. Among them there are, for instance, Husserl’s retentional and protentional consciousness, Ingarden’s experiencing (*Durchleben*, in comparison to *Erleben*) or earlier Thomas Aquinas’s and other scholars reflection *in actu exercito*, René Descartes’s *ego cogito*, Kant’s transcendental apperception, Fichte’s *intellektuelle Anschauung*, F. Brentan’s *inneres Bewusstsein* and Bergson’s intuition. It seems that the ability of selfconsciousness to selfreveal itself and to selftranscend is one of the key features of selfconsciousness. It is also its most specific and distinctive feature.

I. Wprowadzenie

Za najbardziej pryncypialnego krytyka samoobserwacji i różnych innych odmian samoświadomości z reguły, najczęściej i całkiem zasłużenie uchodzi August Comte (1798–1857). Takim go postrzegał na przykład Franz Brentano (1838–1917)¹. Comte uważał bowiem, co Brentano szeroko i skrupulatnie udokumentował, że „wewnętrzne oglądanie umysłu przez niego samego jest czystą iluzją” i z tego powodu za równie „iluzyjną” uznawać należy psychologię – tj. klasyczną psychologię introspekcyjną². W kwestii samoświadomości, a ściślej: samoobserwacji, Comte pisał zaś co następuje:

Gdy jednak chodzi o obserwację własnych fenomenów intelektualnych w trakcie ich przebiegu, jest to jawną niemożliwością. Myślące indywiduum nie może rozszcześcić się na dwie części, z których jedna rozmyśla, podczas gdy druga obserwuje ją przy rozmyślaniu. Obserwujący organ i obserwowany przedmiot są w tym wypadku identyczne, jakże by zatem mogło dojść do obserwacji? Ta rzekoma metoda psychologiczna jest więc już z samej swej zasady nie do zastosowania. I do jakich to zupełnie sprzecznych sposobów postępowania musiałaby ona prowadzić! Z jednej strony, kazałaby nam w miarę możliwości odgradzać się od wszelkiego spostrzeżenia zewnętrznego, a zwłaszcza wyrzekać się wszelkiej pracy intelektualnej; co bowiem stałoby się z wewnętrzną obserwacją, gdybyśmy się zajęli pewnym choćby najprostszym za-

¹ Por. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 46–52.

² Por. A. Comte, *Course de Philosophie Positive*, wyd. II, Paris 1864, t. I, s. 30 i nast.

daniem matematycznym? Z drugiej strony, gdybyśmy dzięki takim środkom wprawili się wreszcie w stan całkowitego snu intelektualnego, to jak mamy zajmować się obserwowaniem czynności mających miejsce w umyśle, kiedy nic się już w nim nie dzieje? Nasi potomni z pewnością dobrze się kiedyś uśmieją z tego rodzaju pomysłu!³

Na trudności związane z samoobserwacją – także te, o których pisał Comte – zwracano uwagę wielokrotnie: zarówno przed powstaniem pierwszego pozytywizmu, jak i po jego powstaniu. Dość wskazać w tym kontekście Immanuela Kanta (1724–1804), Johna Stuarta Milla (1806–1873) czy Williama Jamesa (1842–1910). Jest przy tym mocno problematyczne, czy po to, aby trudności te usunąć, wystarczy dokonać rozróżnienia na „wewnętrzną obserwację” (samoobserwację) oraz „wewnętrzne spostrzeganie własnych fenomenów intelektualnych” (samoświadomość). Tyle proponował Franz Brentano⁴. I dokładnie tyle proponowała także późniejsza psychologia introspekcyjna⁵. Oczywiście, wymienione trudności nie umykają uwadze współczesnych badaczy ludzkiego umysłu i ludzkiej świadomości, także tych, którzy słusznie uchodzą dzisiaj za współtwórców i najbardziej miarodajnych przedstawicieli współczesnych neuronauk (*neuroscience*). To m.in. w związku z tymi trudnościami jeden z najwybitniejszych obecnie neurobiologów napisze o tzw. paradoksie Jamesa, a w celu jego rozwiązania zaproponuje podwojenie ludzkiej jaźni⁶. Inni jego koledzy po fachu pójdą jeszcze dalej i zaproponują jej zwielokrotnienie – aż po całe stado cudownie rozmnożonych, rozbieganych *humunculusów* (D. Dennett)⁷.

³ Cytat, w przekładzie W. Galewicza, zaczerpnięty z: F. Brentano, op. cit., s. 47. Jednak, co trzeba zauważyć, koronnym argumentem Comte’a przeciw możliwości samoobserwacji był brak wyspecjalizowanego organu (narządu), z którego pomocą można by oglądać własne fenomeny psychiczne.

⁴ Por. F. Brentano, op. cit., s. 48–49.

⁵ Ma się rozumieć, brak odpowiednich rozróżnień terminologicznych (np. pomiędzy „samoobserwacją”, „samowiedzą”, „samopoznaniem” i „samoświadomością”) łatwo może doprowadzić do sporego zamieszania i wielu niepotrzebnych błędów. Dla rozstrzygnięcia w kwestii natury świadomości albo jej istoty, mimo wszystko, mają one jednak znaczenie drugorzędne.

⁶ W. James, charakteryzując ludzką świadomość, wyrażał zdziwienie faktem, iż obecne w potoku przeżyć ludzkie „ja” jest, z jednej strony, zmienne, dynamiczne i nieuchwytnie (jak same te przeżycia), z drugiej zaś stale obecne i nieprzerwanie to samo. Dzisiaj, z uwagi na przeciwstawność tych charakterystyk, przywykło się mówić o tzw. paradoksie Jamesa. Niektórych filozoficznie nastrojonych neurobiologów, jak np. A. R. Damasio, trudność ta upoważnia do wyodrębnienia w obrębie ludzkiej osoby, jako dwu całkiem odrębnych bytów, „Ja rdzennego” i „Ja autobiograficznego”. Por. A.R. Damasio, *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*, tłum. M. Karpiński, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2000, s. 233–234. Jak się zdaje, w istotnym związku z tymi rozróżnieniami (i tymi trudnościami) pozostaje też zapewne rozgraniczenie Ingardena (inspirowane jednak przez Husserla, co Ingarden wyraźnie zaznacza) na „żywe” i „martwe” Ja. Por. R. Ingarden, *O niebezpieczeństwie „petitionis principii” w teorii poznania*, (w:) idem, *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*, PWN, Warszawa 1971, s. 371–372.

⁷ Pośród współczesnych neurofilozofów Daniel Dennett jest tym, który – z pozycji skrajnie naturalistycznych – zdecydowanie kwestionuje ciągłość (i tym samym jedność) ludzkiej

Tymczasem, jak uważam, za wskazanymi wyżej trudnościami, a także mniej lub bardziej (nie)fortunnymi propozycjami ich przewyciężenia kryje się nie tyle brak stosownych terminologicznych rozgraniczeń, ile brak zrozumienia dla istoty świadomości (jej natury i jej osobliwości), a więc pewna nieadekwatna jej koncepcja⁸. Jak wiadomo, współcześnie mamy wiele koncepcji świadomości – koncepcji mocno zróżnicowanych, zróżnicowanych wielostronnie, zróżnicowanych merytorycznie, metodologicznie i filozoficznie. Jeszcze kilkanaście lat temu, gdy chodzi o główne filozoficzne koncepcje świadomości, naliczyłem ich zaledwie dziesięć⁹. Dzisiaj – biorąc pod uwagę badania nad sztuczną inteligencją (*Artificial Intelligence*), różne odmiany komputacjonizmu oraz niebywale dynamiczny rozwój nauk kognitywnych (*cognitive science*) i, zwłaszcza, kognitywnych neuronauk (*cognitive neuroscience*) – ich liczbę prawdopodobnie należałoby podwoić¹⁰.

Naturalnie, jak dobrze wiadomo, razem ilość nie zawsze przechodzi w jakość. To jedno. Po wtóre zaś, jak sądzę, autorom niemal wszystkich tych koncepcji (informacyjnie niezwykle bogatych, a przy tym często bardzo pomysłowych) ciągle i nieodmiennie zdaje się coś umykać – coś, co na szczęście nie umknęło twórcom niektórych innych i przy tym zdecydowanie starszych koncepcji świadomości. Mam tu na myśli w szczególności tzw. p r z e ż y w a n i o w ą albo, jak kto woli, r e f l e k s y w n ą koncepcję świadomości. Jej korzenie sięgają daleko w przeszłość, być może nawet czasów antycznych (Arystoteles), ale swoje najpełniejsze, jak dotąd, rozwinięcie koncepcja ta znalazła na gruncie fenomenologii. Tutaj jednak nie zamierzam jej w sposób systematyczny rekonstruować. W ślad za wybranymi przedstawicielami koncepcji przeżywaniowej (refleksywnej, w opozycji do refleksyjnej) chciałem się ograniczyć jedynie do wskazania na pewien

świadomości. Kwestionuje też istnienie *qualiów* i możliwość pierwszoosobowego do nich dostępu. Z perspektywy naturalizmu Denneta nie mają także sensu poszukiwania neurologicznego podłoża dla ludzkiej jaźni albo ludzkiej osoby. Wszystko to Dennett uznaje za szkodliwe filozoficzne fikcje i zarazem realne „przeszkody na drodze do nauki o świadomości”. Jak twierdzi, gdyby np. przystać na istnienie jakiegoś (mózgowego albo umysłowego) *humunculusa*, to po to, by wyjaśnić całe bogactwo aktywności świadomej człowieka, trzeba by powołać do życia całe stado (wielomilionowe hordy) takich *humunculusów*. Por. D. Dennett, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, tłum. M. Miłkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.

⁸ Zdaniem Brentano, za zasadniczo nietrafną argumentacją Comte’a przeciw możliwości samoobserwacji kryje się pomylenie obserwacji ze spostrzeganiem, w szczególności: „obserwacji wewnętrznej” z „wewnętrznym spostrzeganiem”. Por. F. Brentano, op. cit., s. 47–48.

⁹ Por. J. Dębowski, *Świadomość. Poznanie. Naoczność poznania*, Wyd. UMCS, Lublin 2001, s. 18–44.

¹⁰ W sprawie przeglądu najnowszych koncepcji świadomości por. J. Bremer, *Jak to jest być świadomym?*, IFiS PAN, Warszawa 2005. W tej samej sprawie por. idem, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Aureus, Kraków 2008, zwł. s. 305–455.

istotny (i zarazem bardzo znamieny) rys każdej rozwiniętej świadomości, mianowicie: jej zdolność do specyficznego samoodniesienia i samoujawiania, jej szczególną samozwrotność, jej tak zwaną (przez Husserla) drugą intencjonalność.

II. Przeżywaniowa koncepcja świadomości

1. Jak być może wiadomo, za czołowego przedstawiciela i współtwórcę przeżywaniowej koncepcji świadomości uchodzi Roman Ingarden (1893–1970). Natomiast swoją nazwę bierze ona od zaproponowanego przez Ingardena terminu „przeżywanie” (*das Durchleben*). Jest to termin centralny w tej koncepcji – termin, z którego pomocą Ingarden usiłował opisać tę specyficzną cechę świadomości, jaką jest jej zdolność do samoujawiania się sobie, czyli jej szczególnego rodzaju samoprzeźroczystość.

W przeciwieństwie do wszelkiego bytu nieświadomego – na przykład materialnego – który z istoty odznacza się tym, że jest dla siebie „niemym” i „ślepy” dla siebie bytem, świadomość jest nie tylko w tym sensie „otwarta” – aby się tak wyrazić wraz z H. Conrad-Martius – że może domniemywać i uchwytywać inne przedmioty, różne od odpowiedniej świadomości; ale jest ona bytem, który dla siebie samego istnieje i w swym czystym istnieniu posiada pewną „wiedzę” o sobie samym. Stanowi ją to, że wie o sobie samej. „Doznając” (*erlebt*) innych przedmiotów, *resp.* mając je „dane”, siebie samą przeżywa (*durchlebt*) i nie jest niczym innym, jak przeżywaniem siebie samej. Można ją porównać do samoprzeżarającego się żelaza, gdyby tylko można było abstrahować zarówno od materialności, jak i od rozciągłości żelaza i zwrócić uwagę wyłącznie na przenikające je żarzenie się. Ale to porównanie nie zdoła oddać adekwatnie właściwego momentu konstytutywnego świadomości. Nie jest ona bowiem jakimś przenikaniem samej siebie, lecz takim przenikaniem siebie samej, w którym zarówno to, co przenika, jak i to, co przenikane, posiada tę samą identyczną istotę i stanowi jedno identyczne indywiduum. Tę istotę możemy jedynie nazwać słowem „bycie świadomym”, ale wcale nie możemy jej oddać adekwatnie za pomocą jakichkolwiek porównań wziętych ze sfery tego, co nieświadome.¹¹

2. W tym miejscu, biorąc pod uwagę eliptyczność zacytowanej przed chwilą wypowiedzi Ingardena, może pojawić się pokusa, aby przeżywanie (*Durchleben*) – tak jak zostało wyżej scharakteryzowane – spróbować utożsamić z pewnymi postaciami samoświadomości albo refleksji. A wtedy koncepcję przeżywaniową można by ewentualnie potraktować jako pewien szczególny wariant np. refleksyjnej koncepcji świadomości. Istotnie. Pomiędzy obydwiema koncepcjami świadomości, przeżywaniową i refleksyjną, zachodzi sporo analogii i podobieństw¹². Ale pojawiają się też istotne różnice i zastrzeżenia. Zdaje sobie z nich sprawę Antoni B. Stępień – duchowy uczeń Ingardena, obecnie *professor eme-*

¹¹ Zob. R. Ingarden, *O niebezpieczeństwie...*, s. 368–369.

¹² Por. J. Dębowski, *Świadomość...*, s. 20–22 i 25–27.

ritus Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie. Oto jego ustalenia w tej sprawie.

Po pierwsze, przez s a m o ś w i a d o m o ś ć w najogólniejszym sensie A. B. Stępień proponuje rozumieć „wszelkie bezpośrednie poznanie psychiki podmiotu poznającego”¹³, przy czym psychikę (to, co psychiczne) zasadniczo współtworzą trzy główne warstwy: (1) strumień świadomości, którego fazą jest aktualnie rozgrywające się przeżycie; (2) zespół wewnętrznych sił, dyspozycji, sprawności i stanów psychicznych; (3) „ja”, czyli podmiot strumienia przeżyć oraz wszelkich psychicznych dyspozycji i stanów.

Po wtóre, autor ten wymienia cztery następujące odmiany (postaci, formy, typy) samoświadomości:

a) p r z e ż y w a n i e (w sensie Ingardenowskiego *Durchleben*, a więc w opozycji do *Erleben*) oraz wyraźną jego formę w postaci i n t u i c j i p r z e ż y w a n i a (inaczej: *reflexio in actu exercito*);

b) s p o s t r z e ż e n i e w e w n ę t r z n e, np. spostrzeżenie własnego znużenia lub nastroju;

c) s p o s t r z e ż e n i e i m m a n e n t n e (informuje o zachodzeniu i zawartości aktualnie spełnianych przeżyć, aktualnych fazach i elementach strumienia świadomości);

d) r e t r o s p e k c j ę, czyli przypomnienie przeszłości własnej psychiki¹⁴.

Po trzecie, według Stępnia, trzy ostatnie odmiany samoświadomości – przez niektórych psychologów i filozofów często określane mianem introspekcji albo doświadczenia wewnętrznego – można nazywać refleksją, ewentualnie samoświadomością r e f l e k s y j n ą. Natomiast przeżywanie (i jego graniczny przypadek w postaci intuicji przeżywania) uważa Stępień za n i e r e f l e k s y j n ą odmianę samoświadomości. Przeżywaniu i intuicji przeżywania przypisuje też znaczenie kluczowe – zarówno pośród różnych odmian samoświadomości, jak i w kontekście ogólnej filozoficznej koncepcji świadomości.

3. Mimo zaproponowanych przez Stępnia rozgraniczeń, odpowiedź na pytanie, czym jest przeżywanie, dalej jednak pozostaje dość mglista. Podobnie mglista, jak i cała oparta na nim koncepcja świadomości. Na szczęście, choć dość nieoczekiwanie, pewne dodatkowe światło rzuca na tę koncepcję jeden z najbardziej energicznych jej oponentów, mianowicie Gilbert Ryle (1900–1976).

Ryle, skądinąd wielki przeciwnik przeżywaniowej koncepcji świadomości (podobnie zresztą jak i wszelkiego mentalizmu), zwykł ją nazywać f o s f o r e n c y j n ą. I choć sam zasadniczo jej nie podzielał, to jednak zarazem, jak się zdaje,

¹³ A.B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, (w:) idem, *Studia i szkice filozoficzne, I*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 137.

¹⁴ Ibidem, s. 137–140.

doskonale rozumiał, na czym tu polega „fosforencyjność” świadomości, czyli jej samoświetlenie się. Świadomość, pisał Ryle, w żadnym razie nie przypomina „dziennika przeżyć” (co ewentualnie można by uznać za postulat refleksyjnej koncepcji świadomości). A to z dwóch powodów. Po pierwsze, wedle teorii fosforencyjnej (*resp.* przeżywaniowej) „procesy umysłowe są świadome nie w takim sensie, że zdajemy lub mogliśmy zdać z nich sprawę *post mortem*, ale w takim, że dawanie świadectwa o swym własnym istnieniu cechuje same te procesy, a nie następuje dopiero po ich wygaśnięciu”¹⁵. Po wtóre, przyjmuje się tu także, że o swych aktualnych stanach i procesach umysłowych wiemy „w niedyspozycyjnym sensie słowa »wiedzieć«”. Znaczy to, że, choć nie pojawia się tu żaden zdwojony akt uwagi, wiedza o tym, co spostrzegam, pojawia się dokładnie w tym samym czasie, co wiedza o własnym spostrzeganiu – o tym, że... i ewentualnie, jak... spostrzegam. Tyle Gilbert Ryle.

4. A co na to sami rzecznicy przeżywaniowej koncepcji świadomości – koncepcji, zwanej przez Ryle’a fosforencyjną? Jak już wiemy, zdaniem Ingardena sama istota świadomości – jej, by tak rzec, „świadomościowość” (*Bewusstheit*) – polega na *p r z e ż y w a n i u* (*Durchleben*) spełnianych czynności świadomych. Jednak zdać sprawę z tego, czym jest przeżywanie (w sensie Ingardenowskiego *Durchleben*), nie jest sprawą prostą. To także już wiemy. Każdy językowy opis chybia tutaj swego celu co najmniej w tym sensie, że uprzedmiotowia, ustatycznia i tematyzuje – uprzedmiotowia, ustatycznia i tematyzuje coś, co, choć ciągle obecne, w sposób przedmiotowy, statyczny i tematyczny ująć się nie daje. Pod tym względem sytuacja przeżywania jest analogiczna do Kantowskiej *a p e r c e p c j i t r a n s c e n d e n t a l n e j* – owego „Ja myślę” (*Ich „denke”*), którego nigdy nie sposób osiągnąć, mimo iż ciągle obecne i ciągle aktywne: spostrzegające, wydające sądy, kochające, nienawidzące etc. Przeżywanie, niczym Kantowskie „Ja myślę”, również wymyka się wszelkim ujęciom przedmiotowym, statycznym i tematycznym. Stąd częste odwoływanie się do metaforyki, np. samoprzeżarzającego się żelaza, stopniowego nasycania jakiejś powierzchni pewną barwą, mroku i światła (metafory występujące m.in. u R. Ingardena), fosforencji wody morskiej (G. Ryle), świetlnego reflektora (K. R. Popper) itp.

Jak widać, fenomenologiczna charakterystyka przeżywania jest trudna, choć pierwsze próby opisu przeżywania (jako szczególnej postaci samoświadomości) powstały stosunkowo dawno temu. Jak to udokumentował Wojciech Chudy (1947–2007), już św. Tomasz z Akwinu (1225–1274), kierując się pewnymi wskazówkami Arystotelesa (384/3–322 p.n.e.), rozgraniczał dwa typy refleksji, z których jeden spełnia warunki, o jakich mówią późniejsi rzecznicy przeżywaniowej (fosforencyjnej, refleksywnej) koncepcji świadomości. Mianowicie, poza

¹⁵ Zob. G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970, s. 262.

refleksją przedmiotową, polegającą na „cofnięciu się” do wcześniej spełnianych przeżyć, Akwinata dopuszczał też „refleksję-nachylenie” – refleksję równoległą towarzyszącą ujęciom przedmiotowym i nierozdzielnie z nimi związaną. Wprawdzie pełniejsza i bardziej doskonała jest według Tomasza refleksja *aktowa* (rozwinęta i tematyczna), ale istotne funkcje przypisał on również refleksji *nieaktowej*. Przede wszystkim ta druga nieprzerwanie towarzyszy tej pierwszej – i to na dwa sposoby:

Po pierwsze, będąc swoistą samoświadomą kontrolą refleksji aktowej, która nie jest w stanie reflektować samej siebie. Po drugie, poprzez stałą świadomość konkretnego, trwanie przy istniejącym realnie, zmysłowo danym źródle abstrahowania i sądzenia – zabezpiecza sąd orzecznikowy przed popadnięciem w fikcję i subiektywność¹⁶.

Wojciech Chudy pisał też (a słusność przyznawał mu w tym również Mieczysław Albert Krąpiec¹⁷), iż z refleksją nieaktową Akwinata wiązał także inne ważne funkcje: poznawcze i pozapoznawcze. Albowiem owa *dwoista natura refleksji* daje się bez trudu obserwować nie tylko w sferze poznania, ale także w działaniu woli (chcemy czegoś i zarazem chcemy mieć tego), w sferze uczuć wyższych (kochamy kogoś i zarazem kochamy kochać), a nawet w sferze zmysłowości¹⁸.

Co ciekawe, *nieaktowe odmiany refleksji* były przedmiotem uwagi również wielu myślicieli późnoscholastycznych, np. Franciszka de Silvestris (zm. 1521), Kajetana (zm. 1543) oraz Jana od św. Tomasza (zm. 1644). Więcej, to dzięki nim szeroko upowszechniły się odpowiednie terminy, z których pomocą usiłowano wyspecyfikować tę bardzo szczególną zdolność świadomości do samozwrotności, samoprzenikania i samoujawiania. Na przykład Franciszek de Silvestris pisał w tym kontekście o *cognitio concommittans*, zaś Kajetan i Jan od św. Tomasza o refleksji *in actu exercito* (w przeciwieństwie do *reflexio in actu signato*)¹⁹. Z kolei w filozofii dwudziestowiecznej albo po prostu nawiązywano do wymienionych dystynkcji późnoscholastycznych (czynili to m.in. J. Maritain i M.A. Krąpiec), albo – zwykle przy ich nieznanomości – tworzono zupełnie nowe. Przykładowo, mając na uwadze właśnie ów nieaktowy i nieprzedmiotowy

¹⁶ Zob. W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 50.

¹⁷ Zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 532 i nast. Czytamy tam, iż „stwierdzenie zgodności układu przedstawień z rzeczywistością” jest „elementem krytycznym intelektualnego poznania, które *in actu exercito* kontroluje siebie” (ibidem, s. 552). Nieco wcześniej zaś Krąpiec pisał: „W każdym intelektualnym poznaniu naszych czynności, zwłaszcza intelektualnych, mamy *in actu exercito* stwierdzenie własnego istnienia” (ibidem, s. 535). Znaczy to, iż doniosłość refleksji *in actu exercito* Krąpiec doceniał zarówno w perspektywie epistemologicznej (w tym aletejologicznej), jak i metafizycznej (w związku z kluczowym znaczeniem sądów egzystencjalnych).

¹⁸ W. Chudy, op. cit., s. 46.

¹⁹ Ibidem, s. 67–73.

modus samoodniesienia i samoprzezroczyści świadomości, R. Ingarden wskazywał na przeżywanie (*Durchleben*). To samo czyni dzisiaj A. B. Stępień.

5. Jak się okazuje, w kontekście omawianej tutaj problematyki świadomości i samoświadomości całkiem interesująco wypadają też odpowiednie definicje i terminologiczne rozróżnienia Karola Wojtyły (1920–2005)²⁰. Wprowadzone przez Wojtyłę rozróżnienie na refleksyjność i refleksywność (oraz, korelatywnie, na samowiedzę i samoświadomość) niemal co do joty zdaje się pokrywać z zasadniczo dwojakim rozumieniem refleksji przez Akwinatę i późniejszych filozofów scholastycznych. Co więcej, jak to pokazał m.in. W. Chudy, refleksywność w rozumieniu K. Wojtyły zarazem dokładnie odpowiada temu, co R. Ingarden i A. B. Stępień rozumieją przez przeżywanie (*Durchleben*, w opozycji do *Erleben*). Nadto, podobnie jak przeżywanie u R. Ingardena i A. B. Stępnia, refleksywność (a nie refleksyjność) u K. Wojtyły jest tym, co stanowi pierwszą, podstawową i najbardziej istotną właściwość świadomości – jej „świadomościowość”, jej konstytutywną naturę.

Świadomości właściwy jest rys, który wypada określić jako refleksywny. [...] Refleksywność jest czymś innym niż refleksyjność [...]. Refleksyjność bowiem zakłada intencjonalność aktów myślenia, czyli ich zwrot ku przedmiotowi. Myślenie staje się refleksyjne wówczas, gdy zwracamy się do aktu uprzednio dokonanego, aby pełniej ująć jego przedmiotową zawartość, ewentualnie też jego charakter czy strukturę. Myślenie refleksyjne jest ważnym elementem w powstawaniu [...] tej wiedzy o sobie, jaką stanowi samowiedza. [...] Natomiast świadomości samej myślenie to nie konstytuuje. Konstytutywny dla niej jest umysłowy zwrot w stronę podmiotu jako takiego – świadomość jest refleksywna, nie refleksyjna.²¹

Karol Wojtyła próbował następnie nieco bliżej sprecyzować pojęcie refleksywności i refleksywną naturę świadomości. W pierwszej kolejności zwrócił uwagę na to, iż refleksywność polega na przeżywaniu własnego Ja, „dzięki czemu jest ono czymś więcej niż tylko *suppositum* (*scil.* „podmiotem istnienia i działania”)²². Ten (1) brak dystansu czy też nieprzerwane, jak ujmuje to W. Chudy, „bycie-przy-podmiocie” zarazem jest brzemienne w (2) samoprzezroczyść i samoodślonięcie się świadomości dla siebie²³. Zdaniem W. Chudego, refleksywność w ujęciu K. Wojtyły charakteryzuje także: (3) „współaktualność przebiegu refleksywnego z tym, co w jego trakcie *concommittans* ujawnione i przeżyte, oraz (4) nieaktowość tej struktury świadomościowej”²⁴.

²⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, s. 38 i nast.

²¹ Ibidem, s. 46.

²² Ibidem, s. 47.

²³ Por. W. Chudy, *op. cit.*, s. 100.

²⁴ Ibidem, s. 101.

III. Świadomość i samoświadomość

1. Biorąc pod uwagę odpowiednie analizy fenomenologiczne (ich wyniki przedstawiłem wcześniej gdzie indziej²⁵) oraz przywołane wyżej charakterystyki i ilustracje (*sub. II*) można, jak sądzę, stwierdzić, iż istotę każdej rozwiniętej świadomości ostatecznie współwyznacza pięć następujących momentów:

- (1) doznaniowość,
- (2) aprehensywność,
- (3) intencjonalność (czy może lepiej, jak chciał Ingarden, intencyjność),
- (4) intensjonalność oraz
- (5) samoodniesienie i samozwrotność (samoprzezroczyistość).

Przy czym ten ostatni rys konstytutywny świadomości można również nazywać, bo tak wcześniej był nazywany, refleksją *in actu exercito* (refleksją w akcie [współ-] wykonywaną), *reflexio concommittans* (refleksją współtowarzyszącą), przeżywaniem (w sensie Ingardenowskim), fosforescencją, refleksywnością (w opozycji, jak to postulował K. Wojtyła, do refleksyjności) i zapewne jeszcze inaczej²⁶. Wszelako, bez względu na przyjętą terminologię, tego piątego momentu nie wolno jest sprowadzić do samoświadomości bądź z nią go utożsamić. Stanowi on bowiem niezbywalną (konieczną i istotną) cechę samej świadomości i jako taki jest wobec niej czymś zasadniczo niesamodzielnym. Samoświadomość z kolei jest czymś nieporównanie szerszym i, poza nieaktowymi sposobami odnoszenia się świadomości do siebie samej (w rodzaju przeżywania, świadomości retencjonalno-protekcjonalnej, nastroju czy świadomości horyzontu), obejmuje także wszelkie aktowe samoodniesienia świadomości, czyli refleksję w sensie właściwym.

Z s a m o ś w i a d o m o ś c i ą mamy więc do czynienia zarówno w przypadku p r z e ż y w a n i a (w sensie Ingardenowskim), jak i w przypadku tradycyjnie pojętej i n t r o s p e k c j i. A także: zarówno w przypadku s p o s t r z e ż eń i m m a n e n t n y c h (sposzrzegania aktualnie spełnianych przeżyć i ich zawartości), jak i w przypadku r e t r o s p e k c j i (przypomnienia minionych stanów i faz własnego życia psychicznego). Nadto, o samoświadomości można mówić również wtedy, gdy bezpośrednim jej przedmiotem jest nie tylko sama świadomość (strumień świadomości, poszczególne jego segmenty i zawartość), ale także podmiot

²⁵ Por. J. Dębowski, *Świadomość...*, s. 45–66.

²⁶ Ingarden pisał, iż z „przeżywanioowego” charakteru świadomości najprawdopodobniej zdawało sobie sprawę także wielu innych myślicieli nowożytnych, m.in. R. Descartes (koncepcja *ego cogito*), I. Kant (koncepcja *transzendentale Apperzeption*), G. Fichte (koncepcja *intellektuelle Anschauung*; odmienna jednak od Kantowskiej), F. Brentano (koncepcja *inneres Bewusstsein*) i H. Bergson (koncepcja intuicji). Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II: *Ontologia formalna*, cz. 2: *Świat i świadomość*, wyd. III, PWN, Warszawa 1987, s. 169 i 173 (przypisy). Ingarden jednak nigdy ni słowem nie wspominał o średniowiecznych scholastykach i wyodrębnionych przez nich dwóch postaciach refleksji: *in actu exercito in actu signato*.

przeżyć świadomych (ich spełniacz) oraz różne jego dyspozycje, sprawności i habitualia²⁷. Bywa też, że pojęcia samoświadomości używa się zamiennie z pojęciem refleksji (wyróżniając jej odmianę aktową i nieaktową²⁸), ale niekiedy zdarza się również, że pojęcie refleksji jest zarezerwowane wyłącznie do aktowych odmian samoświadomości i wówczas mówi się o (1) s a m o ś w i a d o m o ś c i r e f l e k s y j n e j (czyli zorganizowanej na sposób aktowy) oraz o (2) s a m o ś w i a d o m o ś c i p r e - l u b n i e r e f l e k s y j n e j (nieaktowej)²⁹.

2. Z punktu widzenia adekwatnej teorii świadomości to, w jaki sposób i jak szeroko zakreślimy dziedzinę samoświadomości, jest jednak sprawą wtórną. Natomiast sprawą o pierwszorzędym znaczeniu jest dopiero to, że wszelka świadomość i wszelka samoświadomość zasadniczo może występować w dwojakiej postaci: (1) a k t o w e j, tematycznej i przedmiotowej oraz (2) n i e a k t o w e j, nietematycznej i nieprzedmiotowej. To są jej dwie główne odmiany i dwa zasadnicze sposoby organizacji – odmiany i sposoby niemożliwe jednak do rozgraniczenia efektywnie, a tylko przez abstrakcję. A k t o w o ś ć polega na „byciu skierowanym na...” czy też „byciu zwróconym ku...”, a wobec tego łatwo można ją utożsamić z intencyjnością, intensjonalnością czy konceptualnością. Świadomość jednak składa się nie tylko z przeżyć o strukturze aktu – przeżyć, które są wyraźnie ukierunkowane i wobec tego w ich obrębie zawsze da się wyodrębnić trzy podstawowe momenty strukturalne: m a t e r i ę przeżyciową, j a k o ś ć aktu i p r z e d m i o t intencjonalny. Świadomość w różnych przebiegach, odmianach i sposobach organizacji, oprócz wyraźnie ukierunkowanych przeżyć intencjonalnych (zwanых powszechnie aktami), zawiera również przeżycia i stany (i to stonkowo wyraźnie wyodrębnialne), których przedmiotowe odniesienie staje pod znakiem zapytania. Mimo to nie wydaje się, by były one pozbawione charakteru intencjonalnego lub nie miały nic wspólnego z intencjonalnością.

Przykładowo, każda zmysłowo spostrzegana rzecz zawsze ujmowana jest w pewnej otoczce: horyzoncie, tle. Sama ta otoczka nie jest tematem świadomości i przedmiotem naszej uwagi – to nie ku niej kieruje się nasza świadomość. Mimo to owa otoczka (tło czy horyzont) także jest jakoś współdana i współobecna. Więcej, choć nie jest ona w ścisłym sensie spostrzegana, pozostaje w ścisłych związkach rzeczowych z tematem: współkonstrytuje go co najmniej w takim samym stopniu i sensie, w jakim „tylna strona” jakiegoś przedmiotu fizycznego współwarunkuje istnienie i uchwycenie jego „strony przedniej”.

²⁷ Por. A.B. Stępień, op. cit., s. 140. W kwestii głównych sposobów rozumienia czystego „ja” (w fenomenologii, a zwłaszcza przez Husserla) por. J. Dębowski, *Człowiek jako czysta świadomość*, (w:) A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień (red.), *Dusza. Umysł. Ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 364–369.

²⁸ Czynił tak np. W. Chudy (m.in. w cytowanej tu już pracy *Refleksja a poznanie bytu...*).

²⁹ Czyni tak np. A.B. Stępień (op. cit., s. 106 i n.).

Wydaje się tedy, że – co jest widoczne także wówczas, gdy w opisie świadomości przyjmiemy punkt widzenia psychologii postaci³⁰ – ów nieaktywny (nietematyczny i przedmiotowo nieukierunkowany) sposób uświadamiania sobie czegoś również ma charakter intencjonalny. Niewątpliwie także w tym przypadku mamy do czynienia z odniesieniem do pewnej przedmiotowości i ze „świadomością czegoś”. Tyle, że to „coś” jest uświadamiane nietematycznie i tylko peryferyjnie – bezwiednie i jakby mimochodem. Nie „ono” jest tu głównym tematem świadomości i nie w „to” wymierzone są promienie naszych intencji. Tego typu świadomość niewątpliwie nie ma tedy charakteru i n t e n s j o n a l n e g o i wobec tego nie może zakończyć się sukcesem w postaci konceptualizacji. Pomimo to owe „otoczki”, „tła” czy „horyzonty” także są jakoś uobecnianie przez świadomość i nieprzerwanie towarzyszą wszelkim ujęciom ukierunkowanym i tematycznym. Wydaje się nawet, że niemożliwe są takie ujęcia przedmiotowe, w których ujmowany przedmiot byłby zupełnie pozbawiony jakiegokolwiek otoczki. Jedno i drugie, niczym postać i tło, w sposób konieczny do siebie przynależy oraz wzajemnie się warunkuje i przenika.

IV. Funkcje samoświadomości

1. Podążając tropem fenomenologicznych analiz świadomości i biorąc pod uwagę m.in. ustalenia E. Husserla, H. Conrad-Martius czy R. Ingardena, trzeba powiedzieć, że każda świadomość, poczynając od najprostszycy jej postaci, odznacza się – by się tak wyrazić – p o d ó j n y m otwarciem. Z jednej strony jest to otwarcie na coś zasadniczo różnego od niej samej (na przedmioty, które wobec aktualnie spełnianych aktów są transcendentne strukturalnie i radykalnie³¹), z drugiej zaś jest to otwarcie na siebie samą. Otwarcie pierwszego typu (w różnych jego postaciach: poczynając od doznawania i prostego ujmowania, a na myśleniu sygnitywnym kończąc) stanowi jakby *genus proximus* świadomości. Albowiem tego rodzaju otwarcie świadomości raczej ją łączy z „resztą świata”, niż ją z tego świata wyodrębnia i specyfikuje. Lecz gdyby na nim poprzestać, to zapewne niewiele znaleźlibyśmy podstaw po temu, by go nie mylić np. z „ukierunkowanym” (= „świadomym”) działaniem barometru, termostatu, gaźnika samochodowego, robota kuchennego czy adaptacyjnym zachowaniem zwierząt. Tedy w wypadku świadomości ten rodzaj „intencjonalnego odniesienia” („otwarcia”, „zachowania”, „reakcji” czy „stosunku”) nie stanowi jeszcze tego, co – zgodnie z klasycznym sposobem definiowania – mogłoby uchodzić za jej

³⁰ Por. A. Gurwitsch, *Das Bewusstseinsfeld*, Berlin 1975.

³¹ W sprawie różnych pojęć transcendencji (strukturalnej, radykalnej i innych) por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t II: *Ontologia formalna*, cz. I: *Forma i istota*, wyd. III, PWN, Warszawa 1987, s. 207–211.

„różnicę gatunkową”, czyli *differentia specifica*. Jeśli tak, to wobec tego co stanowi ów moment specyfikujący „bycie świadomym” (niem.: *Bewusst-sein*)?

Jak się zdaje, każdy byt świadomy – w odróżnieniu od bytu nieświadomego (w tym także bytu posiadającego, według określenia Johna R. Searle’a, „intencjonalność derywatywną”) specyfikuje i wyróżnia właśnie to, że posiada wiedzę o sobie samym: że dla siebie samego nie jest bytem „ślepy” i „niemy”, że jest otwarty nie tylko na wszelki „innobyt”, ale zarazem na siebie samego. Między innymi w związku z tym nieco ponad sto lat temu Edmund Husserl (1859–1938) mówił i pisał o tzw. podwójnej intencjonalności strumienia świadomości³². Zarazem jednak Husserl utrzymywał, że te „dwie intencjonalności” są ze sobą splecione w sposób organiczny i nierozzerwalny. Wszelako o tym, że „mamy przedmioty w »jak«” („i w coraz to nowym »jak«”, m.in. jako teraźniejsze, przeszłe lub przyszłe) – o tym właśnie stanowi ta „druga intencjonalność”. W koncepcji Husserla jest więc ona warunkiem tego, co można by dzisiaj nazwać intencjonalnością (w odróżnieniu zarówno od ekstensjonalności, jak i klasycznie pojętej intencjonalności)³³.

2. W tym miejscu może powstać pytanie, czy z uwagi na cechę samoodniesienia i samoprzezroczystości (a więc tę „drugą intencjonalność”) mają słuszność rzecznicy refleksyjnej koncepcji świadomości, którzy istotę wszelkiej świadomości (czyli jej „świadomościowość”) sprowadzają do bezpośredniej znajomości tego, co się w niej dzieje lub zawiera – do wiedzy o stanach świadomości i spełnianych czynnościach świadomych, czyli do samoświadomości (zwanej inaczej refleksją). Jak się zdaje, pośród wielu różnych koncepcji świadomości, koncepcja refleksyjna, mimo pewnych jej atutów, ma pewien słaby punkt. Rzecz m.in. w tym, że refleksja, dzięki której świadomość poznaje samą siebie, ma strukturę aktową. Znaczy to, że dla poznania dokonującego się właśnie aktu refleksji potrzebny jest nowy akt tego samego lub podobnego rodzaju, a do poznania tego ostatniego kolejny... I tak dalej – *in infinitum*. Przy takim postawieniu sprawy – tj. przy założeniu, że wszelka refleksja i wszelka samoświadomość jest zorganizowana wyłącznie na sposób aktowy (jako refleksja typu *in actu signato*) – widać jak na dłoni, że w skończonym czasie nie sposób sobie niczego uświadomić. I to bez względu na to, jak zakresowo szerokim pojęciem refleksji będziemy operować. Czy będzie ją stanowić wyłącznie introspekcja (w sensie J. Locke’a) i retrospekcja, czy także immanentne spostrzeżenie (w sensie Husserla), czy jeszcze inny akt.

³² Por. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Siodorek, PWN, Warszawa 1989, s. 117, 122–123 oraz 175 i nast.

³³ W fenomenologii Husserla „druga intencjonalność” ma znaczenie kluczowe zwłaszcza w kontekście rozważań nad czasem, w tym nad tzw. czasem pierwotnym, fenomenologicznym. Więcej na ten temat por. w: J. Dębowski, *Świadomość transcendentálna i czas*, (w:) J. Dębowski, M. Hetmański (red.), *Szkice epistemologiczne*, Wyd. UMCS, Lublin 1990, s. 151–156.

Refleksyjna koncepcja świadomości wyraźnie więc zawodzi. Wszak – wbrew temu, co implikuje (nieusuwalny impas logiczny w postaci *regressus in infinitum* i tym samym niemożność samopoznania) – każdy z nas posiada jakąś wiedzę na temat własnych czynności świadomych, także na temat aktowo zorganizowanej refleksji. A to znaczy, że musi istnieć jakieś inne źródło naszej samowiedzy i odmienny wobec refleksyjnego typ samopoznania. Istotnie. Z istnienia odmiennych wobec aktowo zorganizowanej refleksji form samoświadomości dobrze zdaje sprawę tzw. p r z e ż y w a n i o w a koncepcja świadomości – koncepcja, o której była mowa w poprzednich częściach tego artykułu. Tam jednak całkowitym milczeniem pominąłem f u n k c j e s a m o ś w i a d o m o ś c i. Teraz chciałbym tę lukę wypełnić.

3. Jak się zdaje, mówiąc o f u n k c j a c h samoświadomości (w szczególności przeżywania aktów), w p i e r w s z e j k o l e j n o ś c i należałoby zauważyć, iż świadomość spełnianej czynności świadomej (np. poznawczej, w szczególności percepcyjnej) – wszystko jedno, jak jest ona zorganizowana: aktowo czy nieaktowo – p o z w a l a o d r ó ż n i a ć (i to *in statu nascendi*, a nie jedynie *post mortem*) rozmaite rodzaje tych czynności, czyli rodzaje spełnianych aktów. Pozwala odróżniać np. spostrzeganie czegoś od wyobrażenia sobie tego czegoś, a także od przypomnienia, pomyślenia czy wyrozumowania. Innymi słowy, dzięki samoświadomości wiemy, że sobie coś uświadamiamy, a nadto wiemy także, jak sobie to coś uświadamiamy, że więc np. spostrzegamy, nie zaś wyobrażamy sobie czy przypominamy. Samoświadomość zatem jest głównym n a r z ę d z i e m (a może i podstawą) odróżniania jednych czynności świadomych od drugich, rodzajowo odmiennych³⁴.

P o w t ó r e, samoświadomość – zwłaszcza zaś samoświadomość typu *reflexio in actu exercito* – zapewnia nam (nie tylko poznającym podmiotom, lecz także podmiotom życia i podmiotom działania) nieprzerwaną b i e ż ą c ą k o n t r o l ę rozmaitych przedsięwzięć: poznawczych i pozapoznawczych. Jest to bardzo istotna funkcja samoświadomości. Jest to funkcja istotna tym bardziej, że reflek-

³⁴ Podczas rozważania wzajemnego stosunku pomiędzy świadomością czegoś (np. prostym spostrzeganiem czegoś) a samoświadomością (np. świadomością spostrzegania czegoś), czyli pomiędzy intencjonalnością pierwszą i drugą, łatwo może nasunąć się myśl o zasadniczym ontycznym prymacie tej drugiej względem tej pierwszej. Rzecz w tym, że uświadomienie sobie tego, co spostrzegamy, dokonuje się dzięki uświadomieniu sobie tego, że spostrzegamy. A to znaczy, że warunkiem koniecznym świadomości przedmiotu jest świadomość ujmowania tego przedmiotu (czyli samoświadomość). Inaczej mówiąc, bez świadomości ujmowania czegoś, czyli samoświadomości, nie ma świadomości tego czegoś, czyli świadomości jako takiej. Jak się zdaje, ten sposób myślenia i argumentowania będzie pozostawał szczególnie bliski wszystkim kartezjańczykom. Wiele wskazuje na to, że nie potrafił mu się oprzeć także E. Husserl. Tymczasem: tak jak nie ma pierwszej bez drugiej, tak nie ma również drugiej bez pierwszej. Jest to współzależność o charakterze organicznym i istotowym – przynajmniej w porządku ontycznym.

sja zorganizowana aktowo nie jest w stanie reflektować samej siebie. Nie jest w stanie, albowiem gdyby taką hipotetyczną możliwość dopuścić, natychmiast uwikłalibyśmy się w *regressus in infinitum*. Zatem nie dość powiedzieć, że tylko przy uwzględnieniu nieaktywnych postaci samoświadomości (jej odmian prerefleksyjnych) możliwa staje się maksymalnie efektywna (i bieżąca) kontrola wszelkich świadomych poczynań, lecz nadto trzeba jeszcze podkreślić, że tego typu samoświadomość w ogóle umożliwia jakąkolwiek kontrolę, w tym także samokontrolę.

Trudno doprawdy jest przecenić owe nierefleksyjne odmiany samoświadomości. I to bodaj w każdej perspektywie i w każdym aspekcie. Na przykład w teorii poznania (epistemologii) samoświadomość nierefleksyjna, w szczególności przeżywanie i intuicja przeżywania, pozwala skutecznie wyjść z logicznego impasu, jakim jest zagrożenie błędem *petitio principii*. W swoim czasie szeroko pisał o tym R. Ingarden, a potem także jego duchowy uczeń – A. B. Stępień, a w ślad za nimi m.in. W. Chudy i niżej podpisany. Zatem, po trzeciej, rangę samoświadomości nierefleksyjnej łatwo docenimy także wtedy, gdy przychodzi nam mierzyć się z pewnymi logicznymi napięciami (sofizmatami, paralogizmami), w które obfituje i do których prowadzi linearnie zorganizowane myślenie dyskursywne, algorytmizacja poznania, rozum komputacyjny oraz różne odmiany reprezentacjonizmu³⁵.

Poczwarte, uwzględnienie samoświadomości nierefleksyjnej trudno jest przecenić również w innych obszarach filozoficznej i naukowej refleksji nad człowiekiem. Jak myślę, to zapewne ze względu na ów charakterystyczny dla samoświadomości nierefleksyjnej „brak dystansu” – brak zróżnicowania na podmiot i przedmiot, brak relacji podmiotowo-przedmiotowej, a więc z uwagi na swoistą nieintencjonalność samoświadomości nierefleksyjnej – możliwe staje się nieprzerwane „bycie-przy-podmiocie”, a więc możliwe jest nie tylko poczucie ciągłości strumienia przeżyć (czy wręcz sama ta ciągłość), ale i pierwszoosobowa forma tych przeżyć. Wszak zawsze i każdorazowo, wyjąwszy rzecz jasna przypadki patologiczne (*scil.* mniej lub bardziej wyraźne zaburzenia świadomości), są to moje przeżycia – i te aktualnie spełniane (to przecież *ja* widzę, słyszę, mówię, rozumiem, chcę, nie chcę... etc.), i te z przeszłości, *mojej* własnej przeszłości, z żadną inną niepodmiennialnej. Nieaktowe postaci samoświadomości prerefleksyjnej są więc czymś, co – pozostając w cieniu – przesądza mimo to o ciągłości i jedności potoku naszych myśli. Scala je niczym jakiś magiczny klej i jednoczy – mimo różnic co do przeżyciowej treści i przeżyciowej jakości. Można ubolewać, że okoliczność ta ciągle umyka uwadze współczesnych neuronauk: współczesnych neurokognitywistów i komputacjonistów. Za czynnik konsolidujący ludzką świadomość i ludzką osobę przyjmują one bowiem pamięć (w różnych jej postaciach).

³⁵ Zob. J. Dębowski, *Teoriopoznawczy prezentacjonizm i jego uzasadnienie*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2001, nr 3–4 (149–150), s. 417–426.

W piątym punkcie pójdę jeszcze krok dalej i powiem, iż nie wydaje mi się, by bez samoświadomości (i to tej prerefleksyjnej) było w ogóle możliwe pierwotne numeryczne zindywiduowanie strumienia świadomości (z całą jego historią: niepowtarzalną, zawsze jednorazową, bez możliwości zduplikowania), jak też wykraczającego poza ten strumień „czystego ja” (czystego podmiotu przeżyć, ich spełniacza oraz swoistego centrum lub bieguna). Aby tych istotnych funkcji samoświadomości nierefleksyjnej zbytnio nie rozdrabniać i sztucznie nie mnożyć, powiem od razu, iż – wedle mojego przekonania – to ostatecznie prerefleksyjna samoświadomość umożliwiła wytworzenie tej cechy świadomości, jaką jest jej subiektywność. Gdy zaś mówię o subiektywności świadomości, to mam na myśli nie tylko egotyczną orientację wszystkich przeżyć świadomych (czy, w ogólności, umysłowych zdarzeń), ale także pewne ich swoiste, prywatne i niepowtarzalne jakościowe piętno w postaci tzw. *qualiów* – *qualiów*, czyli jakości subiektywnych, których cechą charakterystyczną jest m.in. to, że są zasadniczo niedostępne z trzecioosobowego punktu widzenia. Innymi słowy, aby dowiedzieć się, „jak to jest być nietoperzem”, trzeba – jak to wykazał Thomas Nagel³⁶ – być nietoperzem.

Zamiast konkluzji. Rzecz jasna, listę rozmaitych (ważnych i mniej ważnych) funkcji samoświadomości łatwo można by wydłużyć. Na przykład, jak się zdaje, bez samoświadomości (i to samoświadomości *in actu exercito*) nie byłoby możliwe udawanie kogoś innego niż się jest. A wobec tego, jeśli rację ma Kurt Vonnegut (1922–2007), iż zawsze „jesteśmy tylko tym, kogo udajemy” (*vide: Przedmowa* do polskojęzycznego wydania powieści *Matka noc*), to bez prerefleksyjnej samoświadomości w ogóle by nas nie było. Prerefleksyjna samoświadomość jest więc – i to może przede wszystkim – źródłem, warunkiem, gwarancją i świadectwem naszej tożsamości, naszej identyczności, w tym także tożsamości i identyczności osobowej. Nadto, jest tym źródłem, warunkiem, gwarancją i świadectwem nie tylko dla nas samych (czyli subiektywnym), ale poprzez nas – również dla innych. A to znaczy, że posiada również sens intersubiektywny i, przynajmniej w tym zakresie i w tym znaczeniu, obiektywny.

³⁶ Por. T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, (w:) idem, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997, s. 203–219.

Krzysztof Kościuszko

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

STANISŁAW IGNACY WITKIEWICZ WOBEC NIESKOŃCZONOŚCI AKTUALNEJ

Stanisław Ignacy Witkiewicz in Relation to Actual Infinity

Słowa kluczowe: nieskończoność potencjalna, nieskończoność aktualna, kontinuum, monady, Arystoteles, ciągłość, atomy, wielkości nieskończenie małe, wielkości nieskończenie duże, Berkeley, Hume, Leibnitz, Kant, Cantor, teoria mnogości, Hilbert, formalizm, Poincare, intuicjonizm, podział w nieskończoność, paradoksy nieskończoności, Goedel.

Key words: potential infinity, actual infinity, continuum, monads, Aristotle, continuity, atoms, Infinitesimals, infinitely large magnitudes, Berkeley, Hume, Leibnitz, Kant, Cantor, set theory, Hilbert, formalism, Poincare, intuitionism, infinite divisibility, paradoxes of infinity, Goedel.

Streszczenie

W artykule rekonstruję stanowisko Witkiewicza wobec nieskończoności aktualnej. Jego poglądy sytuuję na tle tradycji badawczych starożytności, średniowiecza i nowożytności. Konfrontuję jego interpretację z interpretacją filozoficznych formalistów i intuicjonistów.

Abstract

In the article I reconstruct the position of Witkacy to the question of the actual infinity. The views of Witkacy are located against a background of scientific traditions of the antiquity, of the Middle Ages and of the modern history. The interpretation of Witkacy is confronted with the interpretation of the representatives of the philosophical formalism and intuitionism.

Będę próbował zrekonstruować stanowisko Stanisława Ignacego Witkiewicza wobec nieskończoności aktualnej. W jego pracy pt. *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia* znajdujemy mnóstwo twierdzeń dotyczących istnienia, względnie nieistnienia nieskończoności aktualnej tak w wielkości, jak w małości. Witkiewicz często nie podaje, na podstawie jakiej tradycji badawczej formułuje swe tezy, nie bardzo więc wiadomo, jak je rozumieć. Tezy te prezen-

towane są czasem bez dowodu, bo ich autor przypuszcza, że jego czytelnicy domyślają się dowodowego uzasadnienia.

Wcale nie uważam, że wyczerpałem temat.

* * *

Na przestrzeni dziejów filozofii i nauki rozmaicie pojmowano wielkości nieskończenie małe. W początkach rozwoju rachunku różniczkowego i całkowego infinitezymale ujmowano jako wielkości bardzo bliskie zeru, ale nigdy się z nim nie zrównujące. Czy o monadach Leibniza można powiedzieć, że są „w pewnym sensie nieskończenie małe”?¹ Raczej nie – przecież infinitezymale rachunku różniczkowego dotyczyły „punktów fizycznych” (w znaczeniu Leibniza), a monada nie jest punktem fizycznym. Punkty fizyczne miały według Leibniza stanowić drobne rozciągłości nierówne zeru (punkty fizyczne tylko pozornie są niepodzielne, tj. nie mają części). Żaden obiekt fizyczny nie może mieć rozciągłości równej zeru, bo materia jest w nieskończoność podzielna; każda najmniejszą cząstkę materii (każdy fizyczny punkt) trzeba według Leibniza ujmować jako świat pełen nieskończenie różnych stworzeń. Natomiast monady jako punkty metafizyczne (ich rozciągłość wynosi zero) są pozbawione części, stanowią centra działań i sił, i ostateczne składniki układów złożonych. Bez monad nie byłoby złożoności, bo bez prawdziwych jedności (jedności niepodzielnych) nie byłoby wielości stanowiącej o konstrukcji tego, co złożone. Właśnie monady jako punkty metafizyczne stanowią realny fundament bytu (Jak nierozciągle monady mogą być realnym fundamentem rozciąglego bytu? W ten sam sposób, w jaki nierozciąglą psychika może sterować rozciąglą ciałem), a nie np. punkty matematyczne. Te ostatnie są jedynie bytami abstrakcyjnymi. Czym są monady jako punkty metafizyczne? Są „duszami” (przecież dusze są nierozciągle), czyli centrami psychizmu integrującego wielość w jedność. Monady są składnikami wielości, a zarazem jednością integrującą wielość w jedność (są „jednością-w-wielości” – jak powiadał Witkacy). Bardzo ryzykowne jest przyrównywanie monad Leibniza do wielkości nieskończenie małych, które przecież zwykle przybierały wartości większe od zera, podczas gdy monada *ex definitione* nie mogła posiadać jakiegokolwiek rozciągłości (posiadała zerową rozciągłość).

A gdyby przyrównać monady Witkacego do wielkości nieskończenie małych? Czy takie porównanie miałoby sens? Otóż takie porównanie nie miałoby sensu, choć witkiewiczowskie monady posiadają niezerową rozciągłość. Nie miałoby sensu, bo z wielkości nieskończenie małych nie da się zbudować jakiegokolwiek skończonej wielkości. Gdyby monady Witkacego były wielkościami nieskończe-

¹ L. Gruszecki, A. Stachura, M. Zoła, *Wielkości nieskończenie małe w analizie matematycznej*, KUL, Lublin 2012, s. 86.

nie małymi, to wielokrotne zsumowanie takich monad nie doprowadziłoby do powstania jakiejś większej rozciągłości monadycznej. W świecie witkiewiczowskich monad nie ma możliwości dotarcia do monad nieskończenie małych. Brzmi to trochę arystotelesowsko – w jakim sensie? Dlaczego w ogóle sięgam do Arystotelesa? Równie dobrze mógłbym sięgnąć do Averroesa albo do Bradwardina. Otóż opozycja między ciągłością a nieciągłością jest równie wielowiekowa jak sama filozofia i matematyka. Opozycja ta we wczesnej myśli greckiej wyraża się poprzez opozycję między ciągłymi wielkościami geometrycznymi i nieciągłymi liczbami. Próby uzgodnienia ciągłości z nieciągłością zmusiły matematyków i filozofów greckich do użycia pojęcia nieskończoności, ale czy tylko Grecy zwrócili uwagę na te problemy? Poprzez całe dzieje matematyki nie byłoby zajmowania się nieskończonością, gdyby nieskończoność nie była ujmowana między innymi na tle problemu stosunku tego, co nieciągłe do tego, co ciągłe. Według Arystotelesa wielkości ciągłe dzielą się – w wyniku potencjalnie nieskończonego podziału – na kolejne ciągłe części. Witkiewicz mógłby się powołać na to stanowisko; w każdym bądź razie jego rozwiązania wpisują się w wielowiekową matematyczno-filozoficzną tradycję szukania odpowiedzi na pytanie o ziarnistą (nieciągłą), względnie ciągłościową strukturę obiektów matematycznych i fizycznych. Według Arystotelesa nie da się skomponować wielkości ciągłych z atomów, tj. z obiektów nie posiadających części. Z punktów nie zbudujemy linii. Podobnie sądził Witkiewicz: jeśli wielkości nieskończenie małe miałyby być jakimiś atomami (nie posiadającymi części), to jak z takich atomów zbudować świat ciągłości? Pojęcie ciągłości istnienia (materii) implikuje pojęcie nieograniczonej ilości części składowych budujących dany stwór żywy (albo „martwy”)². Wielkość nieskończenie mała jako produkt dzielenia materii w nieskończoność jest permanentnie nieosiągalna. Nieskończoność wielkości nieskończenie małej powinno się ujmować jako nieskończoność potencjalną. Podział materii nie ma końca; przy każdym etapie podziału otrzymujemy wielkości znowu dające się dzielić w nieskończoność. Powinno się odrzucić istnienie wielkości aktualnie nieskończenie małych, bo niemożliwością jest zbudowanie czegoś skończonego, a zarazem złożonego z cząstek o rozciągłości rzekomo różnej od zera, które jednak zachowują się tak jakby ich rozciągłość była równa zeru. Świat złożony z wielkości aktualnie nieskończenie małych byłby nicością, a nie światem. W takim świecie nie byłoby bowiem ani skończonej wielkości masy, ani gęstości, ani energii, ani ruchu³.

Czyż Georg Cantor nie myślał podobnie? Uważał on przecież, że nie powinno się traktować wielkości potencjalnie nieskończenie małych jako wielkości

² S.I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*, Hachette, Warszawa 2011, s. 99.

³ Ibidem, s. 151.

aktualnie nieskończenie małych i na odwrót. Według twórcy teorii mnogości trzeba odrzucić istnienie wielkości aktualnie nieskończenie małych, bo takie wielkości „są sprzeczne z pojęciem liniowej wielkości liczbowej”⁴, tzn. infinitesimala nie jest „wielkością liniową”, bo wielkość liniowa może być składnikiem innych skończonych wielkości liniowych. Chodzi o to, że z wielkości aktualnie nieskończenie małych nie da się skonstruować (ani za pomocą dodawania, ani mnożenia) jakiegokolwiek wielkości skończonej. Infinitesimala nie może być składnikiem jakiegokolwiek skończonej wielkości – właśnie to stwierdzenie przypomina argumentację Witkacego, zgodnie z którą nie da się z wielkości aktualnie nieskończenie małych zbudować ani skończonej masy, ani gęstości, ani energii, ani ruchu.

Witkacy wpisuje się w tradycję myślicieli niechętnych przyjmowaniu istnienia infinitesimali. Do tej tradycji należał m.in. Archimedes (i mnóstwo innych myślicieli), według którego przyjęcie infinitesimali oznaczałoby automatycznie przyjęcie istnienia liczb niearchimedesowych. Takie liczby, choć większe od zera, nie dają w wyniku ich wielokrotnego zsumowania jakichś większych całości (w stosunku do liczby wyjściowej). W dyskursie Witkacego wyraża się to niemożnością skonstruowania np. jakiejś większej masy danego obiektu fizycznego z sumowania masowych infinitesimali. Jak ocenić z punktu widzenia Witkacego aksjomat de l’Hospitála głoszący, że dwie wielkości można uznać za równe, nawet jeśli jedna z nich jest większa od drugiej o infinitesimalę? Czyż ten aksjomat nie potwierdza tezy Witkacego o bezsensowności przypisywania infinitesimali istnienia?

Na niechętny stosunek Witkacego do infinitesimali mogła mieć wpływ Berkeleyowska krytyka pojęcia wielkości nieskończenie małej. Berkeleyya drażniło w rachunku różniczkowym i całkowym Newtona to, że w przypadku obliczania prędkości chwilowej infinitesimala czasowa dt była jednocześnie traktowana jako równa zero i jako nierówna zero. Dzieje się tak dlatego, że przy wyliczaniu prędkości chwilowej bada się stosunek infinitesimalnego przyrostu odległości do infinitesimalnego przyrostu czasu, które to przyrosty na początku ich wystąpienia nie mogą być równe zeru, ale w chwili znikania przybierają wartości zerowe. Jeśli jednak prędkość interpretujemy jako stosunek ds do dt , to jaki sens może mieć przyjęcie, że dt w mianowniku równa się zero? Przecież iloraz jakiegokolwiek wielkości skończonej przez zero równa się nieskończoności. Zresztą jeśli dt byłoby równe zero, to i ds byłoby równe zero, a nikt nie wie, jaką wartość może mieć zero podzielone przez zero. Witkacy mógł akceptować Berkeleyowską krytykę infinitesimali, ale czy mógł zaakceptować Berkeleyowski negatywny stosunek do nieskończonej podzielności materii i czasoprzestrzeni? Na pewno nie. W dys-

⁴ R. Murawski, *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*, UAM, Poznań 1994, s. 168.

kursie Witkiewicza mamy pogodzoną krytykę infinitezymali z ideą nieskończonej podzielności materii (bo infinitezymala jako wielkość aktualnie nieskończeniema miała być czymś niepodzielnym), natomiast Berkeley krytykował infinitezymale, jednocześnie akceptując ideę skończonej podzielności materii. Jak to jest możliwe? Można to zrozumieć, jeśli przyjmiemy założenie Berkeleya, że rozciągłościowe minimum powinno się ujmować jako tożsame z minimum zmysłowym, a to ostatnie niewiele ma przecież wspólnego z infinitezymalą, która na pewno przekracza to, co zmysłowo dane. Na przykład nieskończona podzielność linii jest według Berkeleya złudzeniem. Każda skończona linia, a tylko z takimi mamy do czynienia w realnej praktyce matematyczno-życiowej, zawiera tylko skończoną liczbę różnych części. Dziesięciotysięczną część jednej mili można sobie zmysłowo wyobrazić, ale nie wyobrazimy sobie zmysłowo jednej dziesięciotysięcznej cala, a więc taka dziesięciotysięczna część cala nie istnieje. Jeśli Berkeley odrzucał istnienie jednej dziesięciotysięcznej części cala, to tym bardziej musiał odrzucić istnienie infinitezymalnej części cala, która jako prawie równa zeru nie mogła w żaden sposób zmysłowo się zaprezentować.

Stanowisko Davida Hume'a niewiele się różni od stanowiska George'a Berkeleya; także i on odrzucił ideę nieskończonej podzielności materii-rozciągłości⁵. Dlaczego? Według Hume'a żadna skończona rozciągłość nie może być nieskończenie podzielna, bo skończona rozciągłość może zawierać tylko skończoną liczbę części. Skończona rozciągłość o tyle tylko mogłaby być nieskończenie podzielna, o ile zawierałaby nieskończoną liczbę części. I tak właśnie jest u Witkacego: kawałek skończonej materii jest w nieskończoność podzielny, bo ten kawałek zawiera nieskończenie wiele części. Jak to możliwe? Otóż Witkacy odróżnia rzędy wielkości danych części danej skończonej całości: każda część składowa składa się z jeszcze mniejszych części, których jest o wiele więcej aniżeli części z wyższego rzędu wielkości itd. w nieskończoność (chodzi o nieskończoność potencjalną)⁶. Natomiast Hume mówi o homogenicznych częściach danej całości, tj. takich, które pozostają w tym samym rzędzie wielkości. Mówiąc inaczej: Witkacy wprowadził nieskończoną hierarchię typów (przez analogię do hierarchii typów Russella i Chwistka), względnie rzędów wielkości, natomiast u Hume'a nie ma żadnych różnych typów wielkości poszczególnych części w stosunku do siebie. Hume odrzucił ideę nieskończonej podzielności materii, ale odrzucił też ideę części aktualnie nieskończenie małych, bo takie infinitezymale nie są istnościami dającymi się zmysłowo zaobserwować (jest to powtórzenie argumentu Berkeleyowskiego). Witkacy mógł to zaakceptować (choć z zupełnie innego powodu), ale nie mógłby zaakceptować negatywnego stosunku Hume'a do wszelkich idei wielkości aktualnie nieskończenie dużych, które – jako zmysłowo nieobser-

⁵ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, PWN, Warszawa 1963, s. 48–49.

⁶ S.I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia...*, s. 99.

wowalne – nie powinny istnieć. Otóż według Witkacego np. czasoprzestrzeń całego wszechświata jest wielkością aktualnie nieskończenie dużą i to wielkością istniejącą realnie.

* * *

W pismach ontologicznych Witkacego znajdujemy wiele tez poświęconych nie tylko nieskończoności związanej z podziałem przedmiotów fizycznych i matematycznych na coraz drobniejsze części, ale także nieskończoności „astromicznej”, tj. nieskończoności dotyczącej np. czasoprzestrzennych rozmiarów całego Wszechświata. Witkacy jest pełen zachwytu i czci dla nieskończoności, zachwytu przypominającego uczucia Giordano Bruno i Immanuela Kanta; obce jest mu Pascalowskie względnie Keplerowskie uczucie zagubienia w nieograniczonej astronomicznie czasoprzestrzeni. Z jednej strony uznawał istnienie aktualnej nieskończoności astronomicznej jako faktu ontycznego, z drugiej – w dyskusjach epistemologicznych z przedstawicielami logicyzmu radził trzymać się, zgodnie z zaleceniami Henriego Poincarégo, nieskończoności potencjalnej jako jedynej zdolnej zagwarantować nam sensowność wypowiedzi. Akceptował więc intuicjonistyczne, bardzo sceptyczne podejście do pojęcia aktualnej nieskończoności, choć jednocześnie nie odrzucał definitywnie tego pojęcia. Pojęcie to jest zachowane, ale z zastrzeżeniem, iż nie jesteśmy w stanie adekwatnie poznać jakiegokolwiek bytu aktualnie nieskończonego. Aktualna nieskończoność istnieje, ale nie jest poznawalna.

Dlaczego jednak Witkacy uważał, że aktualna nieskończoność istnieje i że to istnienie jest konieczne? W jakich wypadkach możemy mówić o konieczności istnienia aktualnej nieskończoności, a w jakich wypadkach nie możemy? Przecież wiadomo, że Witkacy odrzucał – podobnie jak Georg Cantor oraz wielu innych matematyków i filozofów – istnienie wielkości aktualnie nieskończenie małych. A co z nieskończonością wielkości nieskończenie dużych? Czy ta nieskończoność jest aktualna czy potencjalna? Otóż Witkiewicz twierdził, że jedyną istotnością aktualnie nieskończoną jest czasoprzestrzeń całego wszechświata⁷. Sama czasoprzestrzeń uobecnia się nam początkowo (w porządku poznawania) jako nieograniczona (tj. nie jesteśmy w stanie napotkać jej końca), ale przyjmując tę nieograniczoność „od razu musimy przyjąć jej aktualną nieskończoność”⁸. Dlaczego? Uważam, że do zrozumienia tego Witkiewiczowskiego przejścia od nieograniczoności (od nieskończoności potencjalnej) do nieskończoności aktualnej byłoby nam potrzebne odwołanie się do analogicznego matematycznego rozumowania Cantora. Otóż Cantor powiadał, że „każda nieskończoność potencjalna, jeśli ma być ściśle matematycznie użyteczna, zakłada nieskończo-

⁷ Ibidem, s. 40.

⁸ Ibidem.

ność aktualną⁹. (Ciekawe swoją drogą jest to, że według Einsteina czasoprzestrzeń może być nieograniczona, a jednak skończona; a więc nieograniczoność nie zakładałaby aktualnej nieskończoności). Uzasadnienie jest następujące: jeśli posiadamy wielkość zmienną w sensie nieskończoności potencjalnej, to musimy przedtem znać zakres zmienności tej wielkości, a „ten zakres nie może sam być znów czymś zmiennym” (tj. nie może się ani kurczyć, ani rozszerzać), „bo inaczej zabraknie nam jakiejś stałej i pewnej podstawy całego rozważania; a zatem zakres ten jest pewnym określonym aktualnie nieskończonym zbiorem”¹⁰.

Wydaje mi się, że Witkacy argumentuje podobnie: jeśli np. przestrzeń jest wielkością zmienną nieograniczoną, to ta nieograniczoność jest możliwa tylko dzięki temu, że ta sama przestrzeń jest z góry określonym statycznym obszarem, na tle którego mogą dokonywać się zmiany. Dynamika bycia-coraz-dalej jest możliwa tylko na tle statyczności przekraczanego obszaru. Przekraczany obszar musi być z góry dany jako zupełny (jako zaktualizowany), jako pewna niezmienna i zrealizowana całość, aby stopniowe przekraczanie granic tego obszaru było możliwe; jeszcze inaczej: aby posuwanie się naprzód było możliwe, musi istnieć pewna ścieżka do wędrowania i przekraczania kolejnych skończonych odcinków drogi. Podobieństwo z Cantorem wyczerpuje się jednak na akceptacji istnienia pewnej szczególnej wielkości aktualnie nieskończonej, różnicy dotyczą możliwości poznania tej aktualnej nieskończoności. Tutaj Witkacy wygłasza tezy agnostyczne i weźmie stronę intuicjonistów matematyczno-filozoficznych w sporze z logicyzmem.

Można by zapytać: jeśli Witkiewicz akceptował istnienie aktualnej nieskończoności czasoprzestrzeni na podstawie tego oto argumentu, że nieograniczoność czasoprzestrzeni zakłada jej aktualną nieskończoność, to dlaczego nie zaakceptował teorii mnogości Cantora, który zastosował podobny argument do uznania istnienia aktualnej nieskończoności w obszarze liczb i zbiorów? Dlaczego poparł Poincarégo, bardzo negatywnie odnoszącego się do teorii mnogości, tez wyrażających matematyczne własności liczb pozaskończonych? Ta jego postawa może wynikać właśnie z tego, że argument wykazujący samo istnienie aktualnej nieskończoności nie jest jeszcze argumentem wykazującym możliwość poznania własności tej aktualnej nieskończoności. Przecież ówczesna teoria mnogości pełna była paradoksów i antynomii, a jak dowiódł Kurt Gödel, niesprzeczność arytmetyki formalnej (w skład której wchodzi teoria zbiorów Cantora) nie da się wykazać metodami tejże arytmetyki formalnej. Niesprzeczność arytmetyki formalnej można wykazać w systemie wyższego rzędu, który z kolei sam z siebie nie jest w stanie dowieść swej własnej niesprzeczności itd. w nieskończoność.

⁹ R. Murawski, op. cit., s. 171.

¹⁰ Ibidem.

Jeśli według Witkacego czasowi i przestrzeni łącznie przysługuje nieskończoność potencjalna i aktualna, to jaki był jego stosunek do antynomii Kanta? W tezie pierwszej antynomii głosi się czasową i przestrzenną skończoność świata z tej oto przyczyny, że odrzucenie takiej skończoności oznaczałoby uznanie świata za aktualnie nieskończony, a to byłoby według Kanta niemożliwe do przyjęcia. Jeśli więc taką aktualną nieskończoność świata Witkiewicz – w przeciwieństwie do Kanta – uważa za możliwą, a nawet konieczną do przyjęcia, to jasne, że musiał on zanegować czasoprzestrzenną skończoność świata, czyli odrzucić tezę pierwszej antynomii. Zaakceptował za to antytezę pierwszej antynomii, głoszącą potencjalną nieskończoność czasu i przestrzeni. Według Kanta świat nie może mieć czasowego początku, bo to wymagałoby przyjęcia pustego absolutnego czasu egzystującego jeszcze przed jego początkiem, co jest niemożliwe; jest niemożliwe, bo pusty czas nie istnieje bez wypełniających go procesów. Podobnie uznanie przestrzennych granic świata wymagałoby akceptacji pustej przestrzeni absolutnej, która przecież nie może istnieć bez wypełniających ją rzeczy. Jeśli więc nie da się pomyśleć świata jako ograniczonego w czasie i w przestrzeni, to Kant przypisał mu nieskończoność potencjalną (świat istnieje bez czasowego początku i bez przestrzennych granic). I z tym Witkacy się zgadzał; co więcej, uzupełnił Kanta o tezę, zgodnie z którą przyjęcie nieskończoności potencjalnej czasoprzestrzeni implikuje automatyczne przypisanie jej nieskończoności aktualnej. Zgadzał się też z Kantem, że czas i przestrzeń są niczym bez wypełniających je procesów i rzeczy. Uznanie istnienia aktualnej nieskończoności czasoprzestrzeni nie jest jednak według Witkacego równoznaczne z możliwością adekwatnego poznania własności aktualnej nieskończoności ani w przypadku czasoprzestrzeni, ani w ogóle w jakimkolwiek innym przypadku. Czy to będzie nieskończona czasoprzestrzeń czy też nieskończoność jakiegokolwiek innej przedmiotowości – zawsze pozostanie ona istnością niezgłębialną (tajemniczą). W sporze Poincarégo z Russellem i z Hilbertem opowiadał się po stronie intuicjonizmu. Zresztą samego Kanta można uznać za intuicyjnego prakonstruktywistę. Brouwer wraz z Poincaréem nie bez przyczyny powoływali się na Kantowskie pojęcie intuicji i czasowości.

Otóż zdaniem autora *Krytyki czystego rozumu* aktualna nieskończoność nie może być nam dana w jakimkolwiek możliwym doświadczeniu. Nieskończoność nam dostępna dotyczy serii zjawisk wytworzonych przez naszą myśl, a nie bytów istniejących niezależnie od nas. Nieskończone całości nie są odkrywane; realizują się (konstruują) dzięki syntezie zjawisk. Nie jesteśmy w stanie zebrać (scalkować) ich nieskończonej wielości w jedną całość. Nawet gdybyśmy wzięli jakąś skończoną rozciągłość geometryczną składającą się z nieskończonej liczby punktów, tj. nawet gdybyśmy rozpatrzyli rzekomo nieskończony (w znaczeniu nieskończoności aktualnej) podział wielkości ciągłej, nawet wtedy aktualna nieskończoność nie byłaby nam dana. Chociaż pewna skończona rozciągłość

(np. jakiś odcinek) geometryczna prezentuje się nam w całości, nie upoważnia to nas do stwierdzenia, że istnieje aktualna nieskończoność wszystkich części tej rozciągłości, a to dlatego, że części nie istnieją niezależnie od aktów dzielenia, lecz są wytwarzane właśnie dzięki tym aktom. A ponieważ dzielenia nie można zakończyć (bo mamy do czynienia z ciągłą wielkością dzieloną), zatem wytworzonych części nigdy nie da się scałkować w nieskończoną całość. Nie da się poznać nieskończoności aktualnej, bo nasze poznanie dokonuje się w czasie. Dana wielkość jako jedność w wielości elementów współistniejących konstituuje się najpierw w czasowym następstwie intencjonalnych aktów dodających do siebie kolejne elementy rosnącej wielkości, by w końcu utworzyć przestrzenną (jednoczesną) całość, która jest w rzeczywistości całością dynamiczną, rozwijającą się w czasie, bo do tej całości ciągle przybywają kolejne składniki. Nie da się w jednym akcie sumującego całkowania objąć całego szeregu nieskończonej wielkości, nie da się zebrać tego szeregu w jedną całość, bo niestety nasza świadomość czasuje się na sposób skończony. Nie da się pomyśleć absolutnej całości, bo taka całość – jako konstruowalna w aktach syntezy czasowo-dynamicznej (przyrastającej, wchłaniającej coraz to nowe elementy nieskończonego szeregu zjawisk) – domagałaby się dla swego własnego ukonstytuowania się czegoś paradoksalnego, a mianowicie zakończenia nieskończonego czasu. Absolutna synteza kolejnych elementów aktualnej nieskończoności mogłaby się dokonać tylko wtedy, gdyby dobiegł końca nieskończony czas, ale zrealizowanie takiej nieskończonej syntezy jest niemożliwe dla ludzkiej świadomości. Być może boski intuicyjny intelekt (intelekt działający poza czasem) byłby w stanie ogarnąć jednym jednoczesnym spojrzeniem wszystkie części stającej się i zarazem zrealizowanej całości (w czasowo znieruchomiałej doskonałości ostatecznego scałkowania).

Trzeba jednak powiedzieć, że stanowisko Kanta oscyloowało między negatywnym stosunkiem do aktualnej nieskończoności (całości nieskończonej) i związaną z tym niewiarą w możliwość istnienia metafizyki jako nauki a próbami ocalenia zarówno aktualnej nieskończoności, jak i naukowej metafizyki. Kant np. twierdził, że nie da się poznać istoty Boga jako istności aktualnie nieskończonej, ale używał idei Boga do określenia relacji między pojęciami stworzonymi przez ludzi a ideą bytu transcendentnego. W *Krytyce władzy sądzienia* dopuszcza możliwość myślenia o „całości rzeczywistości” jako nieskończoności aktualnej – myślenia, które nie popadałoby w antynomie obecne w *Krytyce czystego rozumu*. Myślenie o aktualnej nieskończoności miałoby świadczyć o ponadmysłowych zdolnościach ludzkiego umysłu; przykładem takiego myślenia jest myślenie o noumenie. Chociaż pojęcia metafizyczne nie są czynnikami konstytutywnymi doświadczenia naukowego, to nie są pozbawione sensu regulatywnego. W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant pokazuje wprost, jak można rozstrzygnąć kwestie metafizyczne nie w oparciu o naukowe myślenie, ale o myślenie praktyczno-etyczne. To Kantowskie oscylowanie między nauką a empirią a transcenden-

cją jak najbardziej mieści się w paradygmacie Witkiewiczowskiej filozofii. W tej filozofii odnaleźć też można w zmienionej postaci oscylowanie stanowiska Kanta wobec nieskończoności aktualnej – dlaczego więc Witkiewicz akceptował intuicjonistów matematyczno-filozoficznych, u których nie ma takich rozterek?

Otóż Witkacy nie akceptował ich rozwiązań w całej rozciągłości. U Poincarégo podobał mu się finityzm, obstawanie francuskiego matematyka przy nieskończoności potencjalnej (stopniowalnej). Poincaré krytykował stosowanie definicji niepredykatywnych, prowadzących do błędnego koła¹¹. Nie powinno się np. definiować elementu jakiegoś zbioru za pomocą zmiennej przebiegającej wszystkie elementy (w tym także element definiowany) tego zbioru. Wyrażenie definiujące nie powinno zależeć od istności definiowanej, a właśnie z takimi sytuacjami mamy bardzo często do czynienia w pracach poświęconych nieskończoności aktualnej. Uznanie istnienia aktualnej nieskończoności umożliwia stosowanie procedur niepredykatywnych i na odwrót. Z kolei użycie niepredykatywnych definicji prowadzi do powstania paradoksów i sprzeczności. Aby ich uniknąć, trzeba by unikać niepredykatywnych klasyfikacji i definicji oraz próbować dokonywać przekładu (tłumaczenia) wypowiedzi dotyczących nieskończoności na wypowiedzi odnoszące się do skończoności. Witkacemu na pewno podobało się to, że Poincaré odrzucał sensowność mówienia o aktualnej nieskończoności z powodów epistemologicznych: wszak ludzki skończony umysł nie jest w stanie aktualnie skonstruować nieskończenie wielu przedmiotów. Czym jednak różnił się Witkacy od Poincarégo i innych intuicjonistów, a także od Davida Hilberta? Różnił się tym, że dla niego matematyczno-epistemologiczna niemożliwość formułowania sensownych (niesprzecznych) wypowiedzi na temat aktualnej nieskończoności nie oznaczała metafizycznego (ontologicznego) nieistnienia tejże nieskończoności. Poincaré jest bliski w swym finityzmie pewnym elementom finityzmu Hilberta, choć czysto formalistyczny program tego ostatniego myśliciela różnił się od intuicjonizmu autora *Nauki i metody*. Witkiewicz, akceptując finityzm Poincarégo, mógł też akceptować pewne wątki finityzmu Hilberta, a już na pewno ucieszyłyby go wyniki twierdzeń Goedla, które falsyfikowały Hilbertowski program formalistyczny. Hilbert głosił potrzebę sformalizowania wszystkich teorii matematycznych, łącznie z dowodami twierdzeń. Chciał ratować klasyczną matematykę, posługującą się aktualną nieskończonością, przed krytycyzmem intuicjonistów, którzy co prawda stworzyli własną intuicjonistyczną matematykę, wolną od nieskończonościowych paradoksów i antynomii, ale dokonali tego kosztem znacznej eliminacji tego, co dotychczas uchodziło za wartościowe w klasycznej matematyce. Hilbertowi chodziło także o udowodnienie niesprzeczności nieskończonościowej matematyki, ale miałyby to być zrealizowane w ten sposób, że rozumowania zakładające aktualną nieskończoność byłyby wyrażalne

¹¹ S.I. Witkiewicz, *Pisma filozoficzne*, t. III, PIW, Warszawa 1977, s. 249.

poprzez rozumowania odwołujące się jedynie do nieskończoności potencjalnej – i tego typu redukcjonizm jak najbardziej mieści się w programie Witkacego. Co się nie mieści w tym programie, to fakt, że w formalizmie Hilberta hipoteza aktualnej nieskończoności stawała się niepotrzebna. Hilbert nie przypisał bowiem aktualnej nieskończoności realności ontologicznej.

Jakich antynomii chcieli uniknąć matematycy i filozofowie usiłujący zbudować niesprzeczne fundamenty pod gmachem matematyki? Chodziło m.in. o antynomię Russella. W tej antynomii użycie pojęcia zbioru wszystkich zbiorów nie będących swoimi własnymi elementami prowadzi do sprzeczności, bo taki zbiór jest i nie jest swym własnym elementem. W antynomii Burali-Fortiego twierdzi się, że nie istnieje zbiór, którego elementami są wszystkie liczby porządkowe, bo gdyby taki zbiór istniał, natknęlibyśmy się na sprzeczności. Z kolei w antynomii Cantora jest mowa o tym, że zbiór wszystkich zbiorów jest i nie jest najliczniejszy ze wszystkich zbiorów (np. jest najliczniejszy z założenia, ale zbiór jego podzbiorów jest jeszcze liczniejszy od niego (zgodnie z twierdzeniem Cantora), a więc zbiór wszystkich zbiorów nie jest najliczniejszy. Aby uniknąć antynomii, zaczęto m.in. formułować aksjomaty dla teorii mnogości. Zajęli się tym Zermelo, Fraenkel, von Neumann, Bernays, Goedel i inni. Sam Bertrand Russell wypracował rozgałęzioną teorię typów, która miała uspołnić dotychczasową postać teorii mnogości; jej uproszczoną wersję stworzył Leon Chwistek. Ale żadnej z tych prób eliminacji sprzeczności nie można uznać za ostateczną. Wynika to z drugiego twierdzenia Goedla. Drugie twierdzenie Goedla głosi, że nie da się dowieść niesprzeczności systemu formalnego zawierającego teorię zbiorów Cantora w ramach tego systemu. Taki dowód niesprzeczności możliwy jest w ramach systemu wyższego rzędu, który z kolei potrzebuje systemu jeszcze wyższego rzędu do wykazania swej własnej niesprzeczności itd. w nieskończoność. Zatem ściśle biorąc nie da się udowodnić niesprzeczności teorii mnogości. Proces uniesprzeczniania idzie w nieskończoność, a więc zdaniem intuicjonistów jest niewykonalny. Może więc intuicjoniści wraz z Witkacym mają rację, sugerując, że zagrożone sprzecznościami mówienie o nieskończoności aktualnej powinno się zastąpić mówieniem o nieskończoności potencjalnej?

* * *

Czy Witkiewicz przypisywał nieskończoności jakąś ontologiczną realność? O ile jego zdaniem zbiorom potencjalnie nieskończonym można przypisać jakąś realność wynikającą z ich zakorzenienia w materialnym świecie, o tyle „nie możemy pomyśleć sobie nic aktualnie nieskończonego w wielkości, prócz przestrzeni i czasu”¹². Zbiory aktualnie nieskończone są „niewyobrażalne”, tj. niekonstru-

¹² S.I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia...*, s. 40.

owalne w znaczeniu intuicjonistów – nie da się ludzkim intelektem aktualnie skonstruować nieskończenie wielu elementów. W dyskursie intuicjonistów (Poincaré, Borel, Lebesgue) odróżnia się wyraźnie matematykę od logiki. Logiczna niesprzeczność nie wystarcza do udowodnienia dowolnej matematycznej tezy. W matematyce wymagane jest podanie jakiejś konstrukcji pozwalającej otrzymać to, co głosi dane, nie udowodnione jeszcze twierdzenie. Z tego, że jakieś zdanie nie pociąga za sobą sprzeczności, nie wynika, że to zdanie jest prawdziwe. Nawet gdyby dało się udowodnić (jak tego chciał Hilbert), że teoria mnogości jest niesprzeczna, to i tak nie byłby to dowód na to, że istnieją aktualnie nieskończone obiekty (i ich własności) opisywane przez Cantora. Natomiast zbiory potencjalnie nieskończone jako przeliczalne dają się według intuicjonistów „pomyśleć” (skonstruować), ale czy istnieją one realnie? Dany matematyczny przedmiot istnieje o tyle, o ile posiadamy metodę skonstruowania tego przedmiotu, ale czy ten matematycznie skonstruowany przedmiot odzwierciedla jakieś pozamatematyczne fakty? Fakty ontyczne? Taki np. Gerrit Mannourry bardziej interesował się psychicznymi skojarzeniami i emocjami leżącymi u podstaw matematycznych formuł aniżeli ich przedmiotowymi odpowiednikami. Z kolei Luitzen Brouwer wywodził matematykę z praintuicji apriorycznego czasu, z czasu pojętego po kantowsku jako czysta i aprioryczna forma naoczności. Skończone liczby porządkowe, nieskończoność potencjalna oraz liniowe kontinuum miałyby się wywodzić nie z obserwacji zewnętrznego świata, lecz z ciągle odtwarzanej wewnętrznej intuicji dwujedności.

Większość pojęć używanych przez Brouwera nie jest zakorzeniona ontologicznie, np. pojęcie rzeczy jest sprowadzone do mniej lub bardziej trwałych związków wrażeń, a pojęcie związku przyczynowo-skutkowego jest utożsamione z następstwem obrazów mentalnych. Jest to konsekwencją idealistycznego monizmu Brouwera, według którego doświadczana rzeczywistość zewnętrzna jest jedynie sumą wewnętrznych wyobrażeń. Nie istnieje materialna rzecz, która miałaby być przyczyną naszych wrażeń i wyobrażeń, nie istnieje materialno-empiryczna przyczyna naszej wewnętrznej przedmiotowości matematycznej. Trudno więc uznać, by Brouwer przyznawał nieskończoności potencjalnej jakąś realność ontyczną – co dopiero mówić o nieskończoności aktualnej.

Jeśli jednak cofnąć się w czasie do najlepiej znanej Witkiewiczowi twórczości Poincarégo, to i tutaj miał do czynienia z subiektywizmem. Subiektywizm Poincarégo polega ma tym, że – jako konstruktywista – odrzuca istnienie wszelkiej matematycznej przedmiotowości, która byłaby niezależna od ludzkiej podmiotowości. Przedmioty matematyki są konstruowane, a nie odkrywane – jest to stanowisko antyplatońskie, ale zarazem nie jest to empiryzm. Poincaré akceptuje potencjalną nieskończoność nie dlatego, że odkrywa ją w przyrodzie, względnie w kosmosie fizycznym, lecz dlatego, że taka nieskończoność da się finitystycznie skonstruować w procedurach matematyki. Podobnie nie akceptuje on aktualnej

nieskończoności nie dlatego, że nie odsłania mu się ona w realnym świecie zewnętrznym, lecz dlatego, że jest z matematycznego punktu widzenia niekonstruowalna. Subiektywizm Poincarégo uwidacznia się także w jego konwencjonalizmie, według którego prawa np. geometrii nie są opisem świata rzeczywistego, lecz konwencjami nie mającymi wiele wspólnego z prawdą. Konwencje mogą być użyteczne, wygodne, ale nie są prawdziwe.

O ile konstruktywistyczni intuicjoniści przyznawali nieskończoności potencjalnej „realność” polegającą na możliwości bycia matematycznie skonstruowaną oraz odmawiali jej istnienia ontologicznego, o tyle Witkacy akceptował nieskończoność potencjalną zarówno jako możliwy wytwór matematycznych konstrukcji, jak i jako nieskończoność istniejącą w samej przyrodzie.

Joanna Hańderek

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Jagiellonian University in Krakow

NAUKA KRYTYCZNEGO MYŚLENIA HEREZJI, CZYLI O POŻYTKACH UKRYTYCH W HERETYCKICH POGLĄDACH

The Study of Critical Reflection on Heresy, That Is on Advantages Hidden in Heretical Views

Słowa kluczowe: herezja, racjonalizm, dystans poznawczy, obiektywizm.

Key words: heresy, rationalism, cognition distance, objectivity.

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

W niniejszym artykule zostanie omówiona herezja jako fenomen kulturowy zakorzeniony w tradycji myśli i filozofii europejskiej od czasów starożytności. Herezja potraktowana będzie jako kulturotwórcze zjawisko wyrażające zdolność do krytycznego myślenia oraz podejmowania namysłu wbrew ogólnym tendencjom danej epoki. Jako sprzeciw staje się manifestem niezależności samej filozofii, pozwalając na rozwijanie własnych doktryn i założeń myślenia. W artykule poruszone też będzie zagadnienie przeciwstawienia się herezji i problem: dlaczego herezję uznawano za przejaw wrogości i tego co negatywne nie tylko poznawczo, ale i moralnie. Ukazana też zostanie ważna rola herezji jako sposobu myślenia sceptycznego, rozwijającego filozoficzny namysł, jak również samą kulturę, dająca jej kontrapunkt tak potrzebny do rozwoju i myślenia.

A b s t r a c t

Presented article will focus on description of heresy, considered as a cultural phenomenon embedded in European tradition of thought and philosophy since antiquity. Heresy will be understood as a culture shaping element, expressing critical thought; an attempt at consideration against general tendencies. Being simultaneously an objection, it becomes a manifest of independence of philosophy itself, allowing for development of own doctrines and assumptions. The article will also refer to opposition against heresy, highlighting following problem: why was heresy understood as an indication of hostility; as something negative in moral but also cognitive terms. Looking at selected events from lives of heretics I will try to present heresy as a skeptical way of thinking, developing not only philosophical consideration but also the culture itself, giving it a counterpoint necessary for progress.

Już w samym pojęciu herezji (gr. *hairesis* – wybór, podział, błędna decyzja) kryje się niebezpieczeństwo zbłądzenia, zejścia na niewłaściwą drogę, popełnienia myślowego czy językowego lapsusu. Według *Słownika języka polskiego* herezja to: „Pogląd religijny, odbiegający od dogmatów oficjalnej wersji określonej religii, potępiany przez jakiś kościół, zwykle w kontekstach historycznych; *przen.* pogląd lub rozwiązanie w jakiejś dziedzinie, np. w nauce, sztuce, modzie, całkowicie sprzeczne z dotychczasowymi poglądami lub rozwiązaniami i potępiane przez osoby nastawione konserwatywnie. Wiele rozwiązań proponowanych przez projektanta mody początkowo uznawano za herezje (łac. *haeresis* – doktryna, łac. kość. *haereticus* z gr. *hairetikós* – odszczepieniec)”¹.

Herezja ma więc znaczenie najpierw religijne, odnoszące się do systemu teologicznego lub kosmologicznego, podważające zasady wiary, ale również kwestionujące wizję i strukturę rzeczywistości. To z kolei wiąże się z rozumieniem herezji jako innego sposobu myślenia – heretyk jako odszczepieniec jest innym, gdyż w sposób alternatywny rozwiązuje kwestie powszechnie uważane za niepodważalne, jest też odmieńcem, gdyż dyskutuje z tym, co dyskutowane nie powinno być. Stąd w heretykach kościoły (nie tylko rzymskokatolicki, dotyczy to bowiem wielu religii, zwłaszcza monoteistycznych) upatrywały wrogów i możliwość ataku. Z reguły jednak herezja wiązała się z intelektualnym działaniem, a nie z dosłownym atakiem. Jednakże przez siłę swych zapatrywań kojarzyła się z dosłowną napaścią na doktrynę.

W drugim ujęciu herezja ma charakter społeczny, światopoglądowy i wpływa na jakość życia czy myślenia. Wówczas może mieć wymiar świecki, być kojarzona z odmiennymi poglądami, odmiennym sposobem myślenia i mówienia. Potoczne użycie słów „herezja” i „heretyk” konotuje przede wszystkim działanie poza schematem, niestandardowe, dziwne i wywrotowe. W tym społecznym aspekcie herezja nie jest już tak niebezpieczna, często bywa wręcz intrygująca, pociągająca czy inspirująca. Może też oznaczać wolność słowa, myślenia, religii, przekładając się na wolność obywatelską, możliwość swobodnego działania i niczym nieograniczonego postępowania. Herezja w tym znaczeniu staje się niemalże symbolem liberalnego społeczeństwa pozwalającego jednostkom na niestandardowe i pozainstytucjonalne funkcjonowanie.

Można zatem wyróżnić następujące znaczenia herezji:

- religijne,
- filozoficzne,
- naukowe,
- społeczne,
- światopoglądowe,
- moralne,
- językowe.

¹ Zob. [online] <<http://slovníki.pl/pl/hereszja>>.

Herezja może w związku z tym mieć wymiar zarówno pozytywny, jak i negatywny, rozwijać społeczeństwo lub prowadzić do szeregu konfliktów i sporów, być twórcza, ale też stanowić bezproduktywny sprzeciw, chęć wyróżniania się za wszelką cenę, manifestowania swojej odmienności. Ten ostatni aspekt wydaje się być widoczny zwłaszcza na płaszczyźnie społecznej, światopoglądowej czy językowej; jest też typowy dla współczesności, gdyż to dziś wiele osób szuka form postępowania nadających im wyjątkowość niezależnie od okoliczności i sytuacji. Herezja może też wiązać się z potrzebą zerwania z kulturowym warunkowaniem, chęcią poszukiwania własnej drogi myślenia. Najważniejszą jednak jej cechą, manifestującą się już w starożytności i mocno denerwującą ludzi średniowiecza, jest krytyczne nastawienie do obowiązujących zasad, założeń, fundamentalnych czy dogmatycznych treści. W tym też sensie, moim zdaniem, herezja jawi się jako bardzo ważny czynnik kulturotwórczy, dając zupełnie inne od obowiązującego spojrzenie na rzeczywistość i na człowieka. Uczy zatem krytycznego, samodzielnego myślenia i daje dystans niezbędny dla wszelkiego poznania.

Pomiędzy heretykami znajdziemy takie postacie, jak: Sokrates skazany na śmierć za bezbożność, Anaksagoras wygnany za bezbożność z Aten, Abelard i jego uczniowie, którzy w 1121 r. ledwie uszli z życiem przed oburzonym tłumem w Soissons, Giordano Bruno stracony w Rzymie w 1600 r., Baruch de Spinoza wykluczony w 1654 r. z gminy żydowskiej, a poza tym gnostycy, katarzy, albigensi, schizmatycy oraz długa lista kobiet podejrzanych o czary. Współcześnie ciekawą postacią jest Uta Ranke-Heinemann, pierwsza kobieta na świecie, która uzyskiwała tytuł profesora teologii i otrzymała katedrę teologii katolickiej w 1970 r. w Duisburgu, gdzie wykładała Nowy Testament i starożytną historię Kościoła, lecz w 1987 r. straciła zarówno katedrę, jak i tytuł za krytykę Kościoła i podważanie dogmatów, po czym objęła niezależną Katedrę Historii Religii w Essen.

Tę listę można by długo rozwijać, znajdując w różnych epokach i w różnych dziedzinach ludzi myślących inaczej, odmieńców intelektualnych, odszczepieńców społecznych, doktrynalnych, krytycznie myślących i podważających to, co uznawane jest przez innych za istotne i ważne. Prawie wszyscy oskarżani o herezję oraz związane z nią myślenie krytyczne mieli z tego powodu problemy, dotknęły ich prześladowania lub ostracyzm społeczny, a nawet wykluczenie ze wspólnoty. Ta niechęć, reakcja niemalże alergiczna, często była niewspółmierna z ich postawą oraz sposobem prezentacji poglądów. Propagując inny styl myślenia i nowe idee, heretycy byli jednak na tyle niebezpieczni, iż często spotykali się z odrzuceniem i agresją. Zwłaszcza ludzie średniowiecza, używając pojęcia *hearesis*, dodawali do niego znaczenie błędnej interpretacji oraz niebezpiecznego, grzesznego poglądu.

Na pewno herezja wpisana jest w kulturę Zachodu od samego jej początku, choć występowała w różnych formach i z różnym natężeniem. Jednakże jej obec-

ność oraz reakcja na nią, często burzliwa i dramatyczna, cały czas wyznacza kulturowe dyskusje i dyskursy prawdy oraz jej wymagania. Daje się również zauważyć, że herezja z jednej strony oznacza myślenie w inny sposób, własne myślenie przełamujące schematy, z drugiej – błąd, niewłaściwą interpretację danej sytuacji, tekstu, a w kontekście religijnym prawdy bądź dogmatu. W Grecji pojęcie herezji odnosiło się często do sekty religijnej, czasami szkoły filozoficznej, często utożsamiane było z innym myśleniem, innym systemem wiary, innymi założeniami ontologicznymi, epistemologicznymi, co prowadziło do innego postrzegania świata. W tym pierwotnym znaczeniu nie ma jeszcze napięcia tak jawnie aksjologicznego jak w średniowiecznym odczuciu grzeszności, gdyż dla Greków herezja oznaczała raczej odmienność, wybór innych zasad i rozumienia świata. Wprawdzie i wówczas twierdzono, że ma niebezpieczny wpływ na ludzi, bywała tępiona i karana jako zło, ale nie była tak jednoznacznie postrzegana jako antyfundamentalistyczna. Dopiero katolicyzm, zaczynając od Ojców Kościoła, a kończąc na nowożytnych teologach, zideologizował to pojęcie, czyniąc z herezji nie tylko wybór innego rozumienia i interpretacji, ale przede wszystkim zły, grzeszny wybór, wykroczenie przeciw Bogu zagrażające nie tylko samemu heretykowi, ale i całemu społeczeństwu. Aksjologizacja tego pojęcia czyni herezję złem, zjawiskiem obracającym się przeciwko właściwemu rozumieniu, a w konsekwencji słusznemu postępowaniu. W ten sposób też została nakreślona bardzo silna linia demarkacyjna pomiędzy dobrem i złem, prawdziwym i fałszywym rozumieniem czy postawą, herezją a jedyną wiarą. Gdy św. Tomasz zajmował się herezją (a trzeba przyznać, iż tropił ją i walczył z nią z niezwykłym zaangażowaniem), określał ją jako odrzucenie Kościoła i jego najważniejszych teologicznych rozstrzygnięć, co oznaczało dla niego niewłaściwą interpretację dogmatów, złe nastawienie do wiary, niechęć wobec jej prawd objawionych czy wręcz chęć walki z wiarą². Ten ostatni zarzut czynił heretyków wrogami Kościoła oraz jego dogmatyki, co – jak można zauważyć – nie zawsze wiązało się z samą herezją. Często też przypisywana jej agresja była jedynie reakcją na fundamentalistyczny system, wrogi wobec wszelkiego krytycznego spojrzenia.

Herezje w średniowieczu, tak samo jak w okresie nowożytnym, wikłyły się w konflikt z obowiązującą teologią. Pierwotne wolnomyślicielstwo znikło, a w jego miejsce pojawił się spór doktrynalny, często połączony z ontologiczną, teologiczną i społeczną dekonstrukcją systemu wiary. Heretycy sprzeciwiali się bowiem utartym schematom, wprowadzali nowe koncepcje, uczyli niestandardowych interpretacji. Dlatego właśnie stawali się niebezpieczni dla obowiązującej doktryny kościelnej czy teologicznej wykładni, jednakże z punktu widzenia kultury i jej rozwoju okazywali się bardzo ważnym czynnikiem. Św. Tomasz z Akwinu

² J. Pieper, *Scholastyka : postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzostowski, Pax, Warszawa 2000.

wskazywał, iż herezja jest niebezpieczna, gdyż zmieniając patrzenie człowieka na świat, próbuje osłabić jedność Kościoła, w obrębie którego ma on szansę na zbawienie³. Z kolei dla kultury bardzo cenny jest ów nowy punkt widzenia, stwarzający nowe możliwości interpretacyjne, wprowadzający sposoby bycia wykraczające poza stare sposoby funkcjonowania. Często między heretykami a prawowiernymi dochodziło do wymiany poglądów, które można by przełożyć na starcie tradycji z innowacją, gdzie herezja wymusza mobilność i nowe spojrzenie na świat.

Przyglądając się znaczeniu herezji oraz tropiąc jej różnorakie postacie, będą chciała skupić się na tym właśnie kulturowym wymiarze, traktować ją jako innowację i rozwój, bez którego kultura nie byłaby w stanie się rozwijać. Herezja spełnia jeszcze jedno ważne kulturowe zadanie: występując w obrębie danej kultury, dyskutując i odrzucając jej religijny czy ontologiczny system, uczy różnorodności, rozbija mit homogenizacji. Heretycy wprowadzają różnorodność kulturową.

Ostatnią kwestią jest współczesne podejście do herezji. Wydaje się, iż herezja w znaczeniu niewłaściwej interpretacji jest produktem, którego istnienie trudno sankcjonować we współczesnym świecie, gdzie wielość interpretacji jest nie tylko czymś oczywistym, ale i koniecznym dla zrozumienia spektrum rzeczywistości kulturowej i kondycji człowieka. Dlatego to nie herezja staje się problemem, ta dzisiaj zaciera się i znika, lecz dogmatyzm interpretacji i fundamentalizm nakazujący trwać niezmiennie w jednym interpretacyjnym modelu. Zwłaszcza jeżeli przyjmiemy pierwszą wykładnię herezji – jako wolnomyślicielstwa, współcześnie staje się ona postawą oczekiwaną, niekrytykowaną, a wszelkie odstępstwa od sposobu życia i stylu myślenia często są wręcz oczekiwane i społecznie akceptowane⁴.

Podobnie na herezję patrzy Greame Smith. Przyglądając się zmianom zachodzącym w społeczeństwie europejskim, począwszy od pierwszych herezji wczesnochrześcijańskich, a skończywszy na nowożytnej sekularyzacji, zauważa on, iż herezja wiązała się z wolnomyślicielstwem i miała charakter kulturotwórczy. Myślenie pozadogmatyczne prowadzi poza tym do rozwoju nauki. „Przyglądając się dogmatycznemu pogładowi na średniowiecze, można odnieść wrażenie, iż całe ówczesne społeczeństwo związane było z jednym rodzajem duchowego życia. Jedyłą alternatywą w średniowieczu była herezja, prowadząca do ekskomuniki, społecznego i politycznego wykluczenia lub jeszcze gorszych konsekwencji. Takie rozumienie wydaje się jednak ograniczające, sugeruje bowiem,

³ Por. Św. Tomasz, *Contra errores Graecorum*, cz. 2: *Prologus*, (w:) idem, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Sali, W Drodze, Poznań 1984.

⁴ Oczywiście odnosi się do zachodniego społeczeństwa, które herezję ma już przepracowaną. Należy jednak pamiętać, iż nie zawsze ujęcie adogmatyczne było możliwe i bezpieczne. Nie każda też kultura pozwalała, by herezja nie tylko się rozwinęła, ale w ogóle zaistniała.

iz istnieje ogromna przepaść pomiędzy średniowieczem a czasami nowożytnymi”⁵. Herezja wedle Smitha nie była zatem tylko narzędziem oporu wobec homogenicznego i fundamentalnego społeczeństwa, lecz stanowiła styl myślenia wykraczający poza schematy. Broniąc herezji, Smith równocześnie broni średniowiecza. Twierdzi, iż nigdy wcześniej ani później nie pojawiała się tak często i nie miała tak ogromnej siły. Nie wchodząc w dalsze dyskusje dotyczące samego społeczeństwa średniowiecznego, istotne jest to, iż dla Smitha herezja stanowi element łączący filozofię i naukę średniowiecza z nowożytnością. To ona przygotowywała Europę na mentalne i intelektualne przewartościowanie obrazu świata, uczyła nie tylko wolnego, adogmatycznego sposobu myślenia, ale również krytycznego nastawienia wobec istniejących w kulturze teorii.

Herezja wiązała się również z odpowiedzialnością. Głosząc poglądy odbiegające od dogmatycznych, ludzie musieli zdawać sobie sprawę z faktu, iż skazują się na sankcje, a w najlepszym wypadku na ostracyzm naukowy czy społeczny. Dla Smitha jest to bardzo ważny czynnik, wskazujący na kształtowanie się świadomości badaczy. Poglądy stawały się nie tylko źródłem przyjmowanej postawy życiowej, ale również wymagały, aby ponosić za nie konkretne konsekwencje. Dlatego w herezji pojawia się, moim zdaniem, element wymagający samoświadomości, każący człowiekowi zastanowić się, co dokładnie chce się on osiągnąć, jakie skutki nowe myślenie przyniesie nie tylko jemu samemu, ale również otoczeniu, co wniosą dane koncepcje do rzeczywistości kulturowej. Bez instytucjonalnego wsparcia i działając niejako wbrew powszechnej opinii, można oczywiście pozostać niezauważonym, ale też przeciwnie – dane poglądy mogą zacząć działać dekonstrukcyjnie, wywrotowo, co wymaga szczególnej odwagi i odpowiedzialności. Z perspektywy panującej wykładni czy fundamentalizmu herezja bywa przedstawiana jako błąd i zło, ale ta sama historia pisana przez jej zwolenników może jawić się jako proces dojrzewania alternatywnych poglądów i rozwoju kulturowego wymagającego szczególnej samoświadomości badaczy.

W powyższym sensie nie tylko średniowiecze znało herezję. W starożytnej Grecji to właśnie filozofów oskarżano o szerzenie heretyckich poglądów i bardzo często takie oskarżenie formułowane było przez tych obywateli, którzy mieli już dość edukacyjnej działalności zmuszającej ich do niepewności i kwestionowania utartych praktyk czy przyjętych schematów myślenia⁶. Wskazując na przypadek Anaksagorasa, Smith wyjaśnia, w jaki sposób herezja może być traktowana oraz jakie konsekwencje wynikają z krytycznego rozumowania. Anaksagoras odrzucał przedstawienie słońca i księżyca jako boskich, kwestionował utożsamienie Heliosa ze słońcem pielgrzymującym codziennie po nieboskłonie, twierdząc, iż zarówno słońce, jak i księżyc są fizycznymi obiektami stworzonymi

⁵ G. Smith, *A Short History of Secularis*, I.B.Tauris, London – New York 2008, s. 12.

⁶ Por. *ibidem*, s. 22 i nast.

z kamienia i ziemi. W ten sposób odcinał się od powszechnie obowiązujących mitów i ich wykładni, otwierał nowe myślenie i propagował fizyczne badanie rzeczywistości. Zdaniem Smitha konflikt Anaksagorasa ze społeczeństwem wskazuje na niepokój spowodowany dekonstrukcyjnym i nowatorskim myśleniem.

Ralph Linton twierdzi, iż jedną z głównych potrzeb człowieka jest potrzeba bezpieczeństwa, osiągana poprzez nieustanne powtarzanie schematów postępowania i odtwarzanie modeli myślenia. Kultury, obrzędy, różnego rodzaju religie są w tym względzie pomocne, pozwalają bowiem na ugruntowanie i niemalże usankcjonowanie utartych praktyk⁷. Stąd siła herezji oraz niepokój, jaki budzi, gdyż nierzadko uderza ona w tę właśnie podstawową ludzką potrzebę. Ponadto kłopot z Anaksagorasem, jak i z wieloma innymi filozofami, polega na tym, iż zmuszał on ludzi do abstrakcyjnego myślenia. Wyobrażenie Heliosa sunącego po nieboskłonie wydaje się o wiele łatwiejsze do zaakceptowania niż analityczne i abstrakcyjne pojmowanie otaczającej rzeczywistości, co więcej nie dające prostych i jednoznacznych odpowiedzi czy rozwiązań. Anaksagoras obserwował meteoryty i uznał, iż słońce to rozżarzona bryła metalu. Uważał, że ziemia jest kulą i nawet na podstawie wynalezionej przez siebie metody obliczył jej średnicę (ok. 4000 mil), tak samo jak obliczył odległość ziemi od słońca. To wszystko spowodowało, iż jako heretyk został skazany na banicję⁸. Dlatego właśnie Smith wskazuje na herezję jako na moment formułowania się krytycznego myślenia, tudzież szczególną odpowiedzialność myśliciela za głoszone poglądy.

Można powiedzieć, że dla tej samej zasady Sokrates spokojnie wypił cykute, również oskarżony o bezbożność i herezję. Uwieczniony przez Platona filozof do końca zachował spokój, traktował śmierć z jednej strony jako wyzwolenie z ograniczeń cielesności, z drugiej jednakże jako konsekwencję głoszonych poglądów i uprawianej filozofii. Allan de Boton wskazuje, że doskonale zdawał sobie sprawę z zagrożenia i mógł albo uciec (ucieczka została przygotowana przez jego uczniów), albo wybronić się w sądzie. Sokrates nie podjął jednak gry społecznej, pozostając przy swoim krytycznym stanowisku i traktując nadchodzącą śmierć jako zwieńczenie sytuacji, w jakiej się znalazł. Ważniejsze było dla niego przyjęcie odpowiedzialności za swe myślenie, gdyż legitymizowało ważność tak bronionej filozofii oraz metod badawczych⁹. W samej istocie filozoficznego myślenia leży bowiem kwestionowanie zastanych prawd i krytyczne stanowisko zwalczające nie tylko dogmatyczne podejście, ale również wymuszające poszukiwanie nowych sposobów myślenia i rozumienia rzeczywistości. Już pierwsi filozofowie, wyśmiewając i negując panteon bogów, wskazywali na porządek ist-

⁷ Por. R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, PWN, Warszawa 2000.

⁸ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, PWN, Warszawa 1982.

⁹ Por. A. De Botton, *A Status of Anxiety*, Penguin 2005.

nienia nie dający sprowadzić się do ludzkich założeń czy zantropologizowanych wyobrażeń.

Analizując przypadek Anaksagorasa, Smith podkreśla jeszcze jeden ważny aspekt całej historii: odrzucając mitologiczne wyobrażenia, równocześnie odrzucił on nienaukowe wyjaśnienie świata odwołujące się do rzeczywistości metafizycznej. Za podstawę swojego myślenia przyjął dostępne fakty, podjął się analizy opartej na rozumie oraz spełniającej zasadę sprawdzalności i powtarzalności (obliczenia Anaksagorasa oparte były na zasadach umożliwiających powtórne ich przeanalizowanie). Dlatego jak Smith pisze: „można powiedzieć, iż w pewnym sensie został prekursorem czy dał wyobrazenie późniejszych tendencji kultury zachodniej do sekularyzacji. W zachodniej kulturze humanistom i naukowcom bardzo długo towarzyszył strach przed konserwatywnym, religijnym myśleniem. To, co spotkało Anaksagorasa, stało się później udziałem Galileusza i Darwina”¹⁰.

Michael Shermer, pisząc o Galileuszu i jego konflikcie z religijnym fundamentalizmem, sformułował jedno ważne zastrzeżenie: „nie każda herezja jest nauką i nie każda nauka musi doczekać się zarzutu herezji”¹¹. Innymi słowy, konflikt pomiędzy ortodoksyjnymi i heretyckimi myślicielami w ogóle nie musi zaistnieć. Wprawdzie pojawia się w kulturze raz po raz, ale nie może być utożsamiany z rozwojem nauki. Dla Shermera herezja stanowi kolejną odstonę mitologicznego myślenia, inny rodzaj czy to fanatyzmu religijnego, czy ideologicznego, które choć alternatywne do obowiązujących w kulturze, tworzą jedynie nową narrację, niekoniecznie racjonalną. Dlatego Shermer o herezji woli pisać jako o przeciwstawieniu się obowiązującym tendencjom, co prawda budzącym kontrowersje i zwalczanym przez fanatyków religijnych, jednakże nie będącym jednoznacznym źródłem kulturowego rozwoju.

Jak sądzę, ten głos sceptyka ważny jest dla dalszych rozważań. Wprawdzie proponuję w tym tekście rozumienie herezji jako wspierającej kulturotwórcze procesy, zastrzeżenie Shermera może jednak być cenne, gdyż istotnie herezja, jeżeli tylko zostanie uwolniona z zarzutów i wejdzie w szeroki obieg społeczny, może stać się kolejnym fundamentalnym sposobem patrzenia na świat (wszak niejedna religia wcześniej była traktowana jako herezja). Aby herezja utrzymała proponowany przeze mnie status kulturotwórczy, musi przede wszystkim opierać się na krytycyzmie. Sceptycyzm często zresztą bywa źródłem heretyckich koncepcji i idei.

Gdy w Europie pojawili się chrześcijanie, to z jednej strony Ojcowie Kościoła formułowali nową filozofię, opartą zresztą na ideach neoplatońskich, z drugiej spierali się o wiele doktryn, ryzykując posądzenie o herezję czy heretyckie

¹⁰ G. Smith, op. cit., s. 22.

¹¹ M. Shermer, *Why People Believe Weird Things*, Henry Hold and Company, New York 2002, s. 50.

poglądy. John Toland skupił się na przyczynach zabójstwa starożytnej filozofki i matematyczki Hypatii. Dla Tolanda śmierć Hypatii w 415 r. n.e. jest śmiercią filozofa skazanego za wolnomyślicielskie poglądy przez fanatyków religijnych, którzy nie potrafili myśleć ani krytycznie, ani samodzielnie. Hypatia reprezentowała nie tylko neoplatońską szkołę i pitagorejską tradycję, ale także racjonalność i naukę, a te zwykle przegrywają z fanatyzmem religijnym¹². W ten sposób powstał mit filozofki, która miała siłę, by przeciwstawić się religijnemu fanatyzmowi.

Jaka była prawda, nie jesteśmy już dziś ostatecznie dociec, pewne jest jednak, że Hypatia, córka filozofa Teona z Aleksandrii, była ważną postacią szkoły aleksandryjskiej. Wykładała filozofię, matematykę, interesowała się problemami z zakresu astrologii i fizyki. Otaczała ją grono wiernych uczniów, którzy konsultowali się z nią w wielu kwestiach nawet po latach od opuszczenia jej domu (Hypatia wykładała zarówno na uniwersytecie, w salach publicznych udostępnianych jej przez zwolenników, jak i u siebie w domu, tworząc w ten sposób trwałą grupę stałych słuchaczy i uczniów). Pewne jest również i to, że Hypatia nie przyjęła chrześcijaństwa, zachowując dystans zarówno do nowej, jak i do starych religii, na pierwszym miejscu stawiając krytyczne myślenie i odcinając się od jakichkolwiek przejawów dogmatycznego myślenia. Wedle Marii Dzielskiej, zabójstwo Hypatii miało zarówno polityczne, jak i religijne podłoże, stanowiąc splot ówczesnej sytuacji społecznej i kulturowej. Tępienie innowierców oraz wszystkich tych, którzy otwarcie przeciwstawiali się chrześcijaństwu, wchodziło już w rozwiniętą fazę, z kolei ambicje samego biskupa Aleksandrii, Cyryla, spowodowały, iż choć nigdy oficjalnie nie wydał on na Hypatię wyroku, została ona za jego przyzwoleniem skazana i zamordowana¹³.

W postawie Hypatii, filozofki i matematyczki przyjmującej pod swój dach wszystkich, którzy chcieli się uczyć niezależnie od ich wiary i pochodzenia, dążenie do poznania i rozwijania nauki (przypisuje się jej wynalezienie astrolabium oraz redakcję wraz z ojcem pism Ptolemeusza i Euklidesa) widzimy sprzeciw wobec zachowań irracjonalnych i fundamentalnych. Wyznacza to nowy sens herezji jako wolnomyślicielstwa przeciwstawiającego się temu, co zaprzecza rozumowi i hamuje naukę. Pod adresem Hypatii często padały oskarżenia o uprawianie czarów oraz zaklinanie ludzi, co miało osłabić jej działalność naukową, z kolei przypisywanie jej przez biskupa Cyryla rozwiązłości czy epatowania seksualnością stanowiło próbę osłabienia jej autorytetu jako nauczycielki, deprecjowania osiągnięć. Lepiej było Cyrylowi i jego poplecznikom mówić o heretyczce niż filozofce, gdyż można było w łatwy sposób ośmieszyć jej argumenty przeciwko dogmatycznemu nastawieniu wiary¹⁴. Moim zdaniem Hypatia otwiera

¹² Por. M.B. Ogilvie, *Women in Science. Antiquity through the 19th century*, The MIT Press, Cambridge 1986.

¹³ Por. M. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, Universitas, Kraków 2010.

¹⁴ Por. M.B. Ogilvie, op. cit.

tym samym długą listę kobiet, które kwestionując porządek społeczny czy religijny, przede wszystkim starały się odszukać właściwą metodę myślenia (co u Hypatii jest niewątpliwe), ale również być sobą mimo uwarunkowań kulturowych. W tym kontekście filozofka staje się w sposób oczywisty heretyczką, nie przyjmującą patriarchalnej religii i nie pozwalającą, by narzucono jej określony model postępowania i działania, walczącą o to, aby pozostać sobą. Te trzy komponenty: kobieta – filozofka – heretyczka niemalże weszły w skład stałych kategorii określających tych, którzy nie chcieli się podporządkować lub skazani byli na wykluczenie z racji nieprzyjmowania obowiązujących doktryn. Co ciekawe, po Hypatii nie pozostały pisma, tak samo jak po wielu kobietach, które wprawdzie znamy z imienia, ale o działalności których krążą raczej legendy niż realne przekazy, tak jakby współczesne im społeczeństwo chciało zatrzeć ślady ich niepokojącego istnienia. Sama Hypatia została zamordowana (w jednych przekazach zasztyletowana, w innych ukamienowana, a w jeszcze innych zabita skorupami glinianych naczyń), a jej ciało rozczłonkowane i spalone, tak żeby nic po niej nie pozostało. Jak ujmuje to Krzysztof Pilarczyk: „po zwycięstwie chrześcijaństwa nastąpiło nie mniej zjadłe prześladowanie pogan. Spalenie Biblioteki Aleksandryjskiej, zburzenie Sarapeum i zamordowanie Hypatii to kolejne odsłony tego dramatu. Świątynie dawnych bóstw były zamieniane na kościoły”¹⁵. Dodałabym do tej listy znamienne datę – rok 529, gdy z nakazu cesarza Justyniana po trwającej prawie dziewięć stuleci działalności dydaktycznej i naukowej zamknięto Akademię Platónską. W tym samym czasie został założony klasztor św. Benedykta z Nursji na Monte Cassino, któremu prawie cały średniowieczny monastycyzm zawdzięczał swą regułę. Tak jak Hypatia została skonfrontowana z religią, tak świecka instytucja filozoficznego porządku została zastąpiona instytucją religijną¹⁶.

Równie ciekawą i symboliczną postacią jest John Toland, irlandzki wolno-myśliciel żyjący na przełomie XVII i XVIII stulecia, jeden z pierwszych biografów Hypatii. Poglądy Tolanda były istic heretyckie, gdyż pod wpływem filozofii Johna Locke’a, Thomasa Hobbesa czy Barucha de Spinozy uważał on, iż tylko racjonalne myślenie może człowiekowi przynieść wyzwolenie z zaciemniającego osady mniemania religijnego. Główna krytyka Tolanda dotyczyła odczytywania Biblii jako dzieła objawionego. Dla niego to jedynie opowieść szerząca przekonania, które manipulują świadomością i hamują rozwój naukowego myślenia. Toland zasłynął jako żarliwy krytyk wiary oraz związanych z nią dogmatów, traktujący instytucjonalny Kościół jako zawłaszczający i dążący do podporządkowania sobie ludzi. To jednak, co najbardziej denerwowało Tolanda, to nie tyle manipulacja, jakiej dopuszczali się wedle niego ludzie Kościoła, zaciemniający fakty

¹⁵ K. Pilarczyk, *Religie starożytne Bliskiego Wschodu*, WAM, Kraków 2008, s. 59.

¹⁶ Por. H. Jonas, *Religia gnozy, Platon*, Warszawa 2004.

i deprecjonujący naukę, ale hipokryzja w kręgu ludzi nauki, którzy ze strachu przed odrzuceniem czy prześladowaniem, ewentualnie z intelektualnego lenistwa nie pozwalali niektórym poszukiwać innej niż obowiązująca w danej epoce wykładnia¹⁷. Postawa Tolanda wskazuje na istotny aspekt herezji jako próbę dotarcia do tego, co zacierane i zaciemniane przez oficjalne doktryny. Herezja jako adogmatyczna z istoty staje się właśnie odpowiedzią na takie fundamentalistyczne zagrożenia.

Historię Hypatii, a wcześniej Anaksagorasa czy wielu innych filozofów oskarżonych o herezję, tak samo jak i poglądy Tolanda, można uznać za ilustrację pewnego szczególnego typu herezji – herezji naukowej. To właśnie nauka bardzo często była piętnowana jako hereetycka, kiedy jej efekty prezentowały obraz świata odbiegający od obowiązujących poglądów. Ten hereetycki charakter nauki wiąże się z faktem, iż rządzi się ona innym porządkiem myślenia niż religia. Wiara opiera się na całkowitym zawierzeniu i zaufaniu, bez kwestionowania oraz bez możliwości sprawdzania i weryfikacji. Dodatkowo, odwołując się do jednego systemu kosmologicznego i aksjologicznego, zakłada jego niepowątpiewalną słuszność, a podważenie jego znaczenia oznacza naruszenie zasad. Dlatego według Matta Ridleya nauka może jawić się jako zagrożenie, ponieważ opiera się na dowodzie i weryfikacji, krytycznym dystansie do danego zagadnienia, a przede wszystkim wyklucza emocjonalną argumentację¹⁸. Oprócz możliwego zewnętrznego konfliktu, wybuchającego zwłaszcza wtedy, kiedy filozofowie, fizycy czy biolodzy (Sokrates, Giordano Bruno, Darwin) wprowadzają nowy porządek myślenia lub negują utarte praktyki i stereotypowe podejście do rzeczywistości, istnieje konflikt wewnętrzny – w samej nauce. Nauka może być hereetycka dla samej siebie, kiedy zmusza do przyjęcia założeń niemożliwych lub nieprawdopodobnych. Ridleyowi chodzi w głównej mierze o pseudonaukę, gdyż – podobnie jak wspomniany już Shermer – przypomina, iż sami badacze potrafią zajmować się problemami wykraczającymi poza ich kompetencje (astrologia, alchemia), jak również promować hipotetyczne i niepotwierdzone zjawiska czy substancje. W ten sposób herezja ponownie staje się czymś niebezpiecznym i osłabiającym, będzie to jednak niebezpieczeństwo założenia istnienia czegoś, co jest albo nie sprawdzalne, albo niemożliwe do udowodnienia¹⁹.

Moim zdaniem, patrząc znacznie szerzej na problem, można zauważyć, iż herezja podważa zastane schematy niezależnie od tego, czy wyrosły one z wiary, czy z rozumowego myślenia. Konfrontuje ludzi z nowymi poglądami, zmusza ich do weryfikacji starych idei lub wypracowania nowej argumentacji – i staje się jednym z ważniejszych czynników rozwoju.

¹⁷ Por. P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1750*, PIW, Warszawa 1974.

¹⁸ Zob. [online] <http://wattsupwiththat.files.wordpress.com/2011/11/ridley_rsa_millar_spech_scientific_heresy.pdf>.

¹⁹ Ibidem.

Herezja może mieć również wymiar społeczny. Martin Priestman, analizujący społeczeństwo angielskie XIX w poprzez biografie romantycznych pisarzy, działaczy, myślicieli czy filozofów, wskazuje, iż samo społeczeństwo może być traktowane jako fundamentalne, a zbuntowani autsajderzy szerzyć będą tym samym heretyckie względem społecznych oczekiwań i przekonań poglądy. Społeczna herezja to z jednej strony przeciwstawienie się zastanym normom i krytyka obowiązujących zasad, z drugiej jednakże może oznaczać alienację względem społeczeństwa. Nie bez przyczyny Priestman w XIX-wiecznej Anglii dostrzega postępujący proces laicyzacji, a pisząc o romantycznych poetach, którzy również odwoływali się do metafizyki, wskazuje na ich heretyckie, a więc tym samym niestandardowe, adogmatyczne rozumienie bóstwa i transcendentnej rzeczywistości. Wprowadzali oni nowy model myślenia o świecie po to, by równocześnie z nim dyskutować i go kwestionować. Wedle Priestmana laicyzacja dokonała się poprzez herezję nie tyle krytykującą, co wprowadzającą nowe formy duchowości, zastępującą obowiązującą religię i jej fundamentalną siłę. Romantyczni poeci proponowali swoją formę religijnego myślenia szerszym kręgom społecznym, a ich metafizyczne postrzeganie świata zaczęło oddziaływać na czytelników. Wraz z rozwojem teorii ewolucyjnych czy koncepcji społeczeństwa rządzącego się prawami ekonomii i środków produkcji pojawia się nie tyle alternatywne podejście do świata, co zupełnie nowe, lokujące jednostkę w zupełnie innej relacji do społecznej hierarchii czy społecznych zadań²⁰.

Wraz ze zmianami społecznymi herezja przestaje być zagrożeniem. Wielu poetów i myślicieli nie tylko otwarcie neguje ustalony porządek kosmologii i ontologii, ale wręcz poczytuje to sobie za swoistą normę. W romantycznym przekazie pojawia się bowiem założenie, iż poeta ma wyrazić swoją wizję, oryginalną i nowatorską, bez zbędnego oglądania się na społeczne czy kościelne wymagania. Tak samo zresztą ulega zmianie model naukowca, autonomia nauki staje się najważniejsza, zaś odkrycie obiektywnej prawdy (marzenie naukowców i filozofów odziedziczone po ojcu nowożytnej filozofii – Kartezjuszu) jest przedkładane ponad jakąkolwiek groźbę ekskomuniki. Gdy przyjrzeć się bliżej historii formułowania tej właśnie idei, widać, iż pierwotnie rozwijała się pod bardzo silną presją. Kartezjusz na przykład pracował w warunkach zaostrzonej kontroli, gdyż w Europie wciąż panowało tabu ludzkiego ciała, a sekcje zwłok były zabronione. Większość swych odkryć, tak jak i pozostali biolodzy i medycy, filozof ten dokonywał w konspiracji. Biografia Charlesa Darwina również pełna jest burzliwych momentów, gdyż podważając ideę kreacjonizmu, musiał przeciwstawić się zarówno doktrynie kościelnej, jak i społecznemu oburzeniu. Carl Sagan i Ann Druyan wskazują, iż historię odkrycia Darwina należy zaliczyć do jednych z bar-

²⁰ Por. M. Priestman, *Romantic Atheism. Poetry and Freethought 1780–1830*, Cambridge University Press 2004.

dziej dramatycznych opowieści o nauce. Teoria ewolucji wymagała bowiem zasadniczej zmiany myślenia o nas samych. Człowiek był przecież przyzwyczajony przez całe stulecia do traktowania siebie jako istoty wyższej, bardziej duchowej niż zwierzęcej, wykraczającej poza materialność i to co przyziemne. Tymczasem Darwin odarł ludzkość z tych metafizycznych złudzeń. Potraktowano go wówczas nie tyle jako heretyka z perspektywy religii, co dekonstruktora znanego modelu człowieczeństwa.

Priestman przypomina jeszcze jedną ważną kwestię – w XIX w. herezja przestaje być czymś przerażającym i piętnującym społecznie, ale coraz mocniej zaczyna być sprawą prywatną człowieka. Paradoks polega na tym, iż wraz z rozwojem myśli narodowej, formułowaniem koncepcji społeczeństwa jako jedności, rozkwitem badań historycznych pojawia się silny nurt (widoczny nie tylko w ideach romantycznych) poszukujący indywidualności. Søren Kierkegaard jako jeden z pierwszych przewartościuje myślenie o jednostkowości i człowieku. Wskazuje, iż największym problemem filozoficznym jest on sam. Skoro najważniejsza jest indywidualność oraz podkreślenie własnej niepowtarzalności, tudzież siły oddziaływania na rzeczywistość, to właśnie ekspresja osobowości będzie pierwszym obowiązkiem człowieka. „Więc nie ma tu strachu przed herezją, za to więcej pojawia się starania, by wyjawić właściwą naturę rzeczy, [...] skupiając się na wybranym aspekcie religii, pojawia się dążenie do wyjaśnienia proponowanego obrazu świata, zgodnie z metafizycznym założeniem poety”²¹. Herezja przestaje być problemem, kiedy jednostka skupiona na własnym rozumieniu świata czyni z siebie najważniejszy podmiot rzeczywistości, a jak pokazuje Priestman, poeci przypisują sobie tę rolę i tak samo jak naukowcy ulegają sile obiektywizacji i jej wymaganiom. Taka indywidualizacja staje się też przeciwwagą do umasowienia, co staje się udziałem społeczeństwa podlegającego instytucjom państwowym i kościelnym, dla których herezja wciąż może być najcięższą zbrodnią. Dlatego świat nauki i sztuki w XIX w. doprowadził do podważenia opresyjnego modelu, w którym każde odmienne widzenie świata, każda niestandardowa interpretacja budziła kontrowersję i mogła doczekać się zarzutu herezji.

W ten sposób przeciwstawienie: jednostka świadoma (można powiedzieć: egzystencja) a nieświadomy uczestnik życia społecznego zaczęło podlegać warunkowaniu kulturowemu, uświadamiając różnicowanie pomiędzy modelem otwartym (herezja nie jest grzechem ani przestępstwem) a zamkniętym (herezja jest największą zbrodnią). Takie ukształtowanie kultury XIX w. przygotowuje na dalszy rozwój laicyzacji, indywidualizacji, jak również społecznych strategii, socjotechnik, poprzez które można oddziaływać na społeczeństwo. Czytając Priestmana, można jednak mieć wrażenie, że herezja w klasycznym sensie tego sło-

²¹ Ibidem, s. 181.

wa odchodzi do lamusa pojęć i konceptów, które dla XX w. mają już tylko historyczne znaczenie. Nie rozstrzygając, czy teza Priestmana jest słuszna, można zauważyć, iż w pojęcie to pojawia się w powszechnym użyciu, przy czym przestało być stosowane do napiętnowania grzechu czy wskazania przestępstwa, a zaczęło funkcjonować jako kategoria opisująca działanie i myślenie człowieka – nazwałabym ją herezją przez małe „h”. W tym sensie herezja z jednej strony może być chlubą, a heretyk cieszyć się, iż ma tak niestandardowe i nowatorskie koncepcje, iż doczekał się tego miana; z drugiej – może oznaczać niezbyt groźną obelgę sugerującą, iż dana osoba nie wie lub nie chce wiedzieć, o czym mówi. Wydaje się, iż fakt osłabienia znaczenia herezji wiąże się z tendencjami do laicyzacji nauki i sztuki. Gdy znika dominacja teologii, to maleje groźba herezji, ewentualnie zostaje ona przesunięta ze sfery publicznej (jako groźnego oskarżenia) w sferę bardziej prywatną, w której jednostki zostają ze sobą i swoimi poglądami skonfrontowane, czasami nawet boleśnie.

Taka zmiana w stosunku do kwestii wiary, tolerancji i herezji wymuszona została zwłaszcza przez współczesne czasy. W 2004 r. powstało stowarzyszenie International Migration, Integration and Social Cohesion zrzeszające naukowców badających pod kątem ekonomii, prawa, nauk społecznych, filozofii multikulturowość i multietniczność w coraz bardziej zróżnicowanym świecie globalnych zależności i niestannych ruchów emigracji wewnętrznej i zewnętrznej. Współpracujący ze stowarzyszeniem Veit Bader w książce będącej efektem tego właśnie projektu²² przygląda się, w jaki sposób mogą koegzystować wielkie systemy religijne i zlaicyzowane instytucje państwowe, jak również przedstawiciele różnych religii i ateści. Zdaniem Badera kluczem do rozwiązania wielu konfliktów jest przyjęcie postawy tolerancji w duchu Johna Locke’a, wyznaczającej przestrzeń wolności kończącej się – jak to ujął angielski klasyk – na wolności drugiego człowieka. A zatem rozwiązaniem będzie rozwinięcie w społeczeństwie rosnącej multikulturowości demokratycznych mechanizmów współżycia oraz edukacja umożliwiająca jak największe otwarcie na drugiego i szacunek dla różnorodności. Oczywiście jest to myślenie niemalże utopijne, Baderowi chodzi jednak bardziej o pokazanie możliwych mechanizmów oddziaływania na ludzi niż faktyczną analizę sytuacji, gdyż ta bywa o wiele bardziej skomplikowana. W tym programie budowania rozwiązań i możliwości współistnienia różnych religii i ateizmu skrajne działania i fundamentalistyczne nastawienie to elementy niebezpieczne, które należy wyeliminować. Tym samym herezja zmienia swój status i – tak jak było to powiedziane wcześniej – przestaje być kategorią piętnującą najcięższe przewinienie. Odtąd herezja oznacza jedynie wykroczenie przeciwko systemowi, w obrębie którego się pojawia, zostaje zrelatywizowana do danego sys-

²² Por. V. Bader, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, IMISCOE Research, Amsterdam 2007.

temu religijnego czy społecznego i staje się odmiennym sposobem widzenia czy myślenia, tak samo jak zaczyna być czymś oczywistym.

W rzeczywistości multikulturalizmu o herezję nietrudno, dlatego pogodzenie się z jej istnieniem oraz pojawianiem się w coraz to nowszej formie staje się wewnętrzną obroną samego systemu religii. Tak jak systemy religijne w sekularyzowanym świecie tracą moc oddziaływania na wszystkie sfery życia ludzkiego, tak i herezja przestaje być głównym zagrożeniem dla danego systemu. W multikulturowej rzeczywistości, demokracji, liberalnym społeczeństwie herezja traci na znaczeniu, gdyż różnorodność i formułowanie przeciwstawnych opinii to element codzienności. Stąd Homi Bhabha, pisząc o twórczości Ahmeda Salmana Rushdiego²³, zauważył, iż jego *Szatańskie wersety* nigdy nie wzbudziłyby tylu kontrowersji, gdyby nie fakt, iż trafiły na rynek wydawniczy krajów muzułmańskich. Wedle Bhabhy Rushdi jest typowym przedstawicielem kultury zachodniej i dopiero kontakt z fundamentalistami religijnymi spowodował, iż jego powieść doczekała się miana heretyckiej, a on sam został nie tylko uznany za heretyka, ale i skazany na odpowiednią karę. Jednakże reakcja ludzi kultury Zachodu, przyzwyczajonych do wolności słowa i wielu form wypowiedzi na różne tematy, wskazuje, iż powrót do takiego klasycznego, powiedziałabym mocnego ujęcia herezji staje się czymś bulwersującym, gdyż pojęcie to na Zachodzie od dawna już zostało zmarginalizowane i weszło raczej do słownika kolokwialnego. Stąd obrona prozy Rushdiego i zadziwienie tak silną fundamentalistyczną reakcją na nią, w większości wypadków ocenianą jako zacofanie. Ten właśnie przykład pokazuje zmianę w nastawieniu do tolerancji (która staje się oczywistością), jak też herezji (która jawi się jako odmienny punkt widzenia) we współczesnym świecie.

„Zarówno zbiorowa, jak i indywidualna tolerancja zostają wypracowane w warunkach przewlekłego konfliktu i wojen religijnych, które nie prowadzą do żadnych rozstrzygnięć, oraz wtedy, kiedy społeczeństwo nie ma możliwości wpływania na jednostkę i jej przekonania (odstępstwo od wiary, przejście na inną wiarę, szerzenie innych poglądów religijnych czy herezja)”²⁴. W ten sposób Veit Bader wskazuje, iż tolerancja została w kulturze Zachodu wypracowana na skutek nieskuteczności walk i konfliktów religijnych, które zamiast wzmacniać przekonania wiernych czy pozyskiwać nowych wyznawców, rodziły niechęć, rozczarowanie czy zmęczenie (Locke pisał swój *List o tolerancji* w Anglii po wojnach pomiędzy anglikanami a rzymskimi katolikami). Tolerancja zaczyna być naturalnym mechanizmem w społeczeństwie, które zaczyna zdawać sobie sprawę, iż przemoc nie jest w stanie przekonać nikogo do idei czy konceptów, zamykając jednostki w ich wewnętrznym oporze. Otwartość i akceptacja różnorodności

²³ Por. K.H. Bhabha, *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Wyd. UJ, Kraków 2010.

²⁴ V. Bader, op. cit., s. 77.

wyływająca z tak osiągniętej tolerancji zaczyna być wedle Badera naturalną konsekwencją zmęczenia społeczeństwa konfliktami i sporami, a czasami jest zwykłą socjotechniką, która ma przekonywać, by człowiek w pełni zaakceptował prezentowane mu poglądy. Myślenie w kategoriach tolerancji i otwartości rozbija znaczenie herezji, czyniąc z niej (tak jak z odmiennej wiary) jeszcze jednej element społecznych zachowań i przekonań.

W tym kontekście największym zagrożeniem mogą być same instytucje religijne, hołdujące swoim wcześniejszym izolacyjnym oraz supremacyjnym tendencjom: „Jeżeli herezja, odejście od wiary czy przejście na inną wiarę zostaje zabronione i sankcjonowane jako niedozwolone przez prawo kościelne, tak jak miało to miejsce przez długie stulecia w chrześcijaństwie, a obecnie w islamie, liberalno-demokratyczne państwa muszą zmagać się z poważnym problemem, w jak sposób zapewnić prawo obywateli do posiadania własnych kościołów czy meczetów”²⁵. W procesie demokratyzacji i liberalizacji, jak zauważa Bader, muszą wziąć udział wszystkie instytucje istniejące w obrębie danego społeczeństwa, również kościelne, tak by wypracować mechanizm wzajemnego współzycia. Kościoły i meczety to symboliczne przestrzenie, które w obrębie jednego geograficzno-polityczno-ekonomicznego ustroju pojawiają się wraz z ludźmi odczuwającymi potrzebę zaangażowania się w różne formy symbolicznych interakcji. Zarówno herezję, jak i każdą inną formę działalności należy zatem uznać za oczywisty mechanizm społecznych interakcji, za przejaw prawa do wolności wypowiedzi czy równości wobec prawa i takiego samego dostępu do edukacji.

Zasada tolerancji wprowadza równowagę pomiędzy poszczególnymi kościołami i wspólnotami religijnym oraz świecką częścią społeczeństwa. Bader, opisując społeczeństwo multikulturowe, wskazuje na konieczność prawnego zabezpieczenia różnorodności, tak by ewentualne wewnętrzne konflikty pomiędzy poszczególnymi grupami mogły znaleźć swoje rozstrzygnięcie czy arbitraż. Jego zdaniem instytucje mogą narzucać ludziom pewne określone modele myślenia czy aksjologii, determinować życia jednostki. Sankcjonowanie sprzeciwu, odmiennego punktu widzenia, herezji staje się zatem antidotum, pozwala na zachowanie praw człowieka i zbudowanie wewnętrznego ładu w samym społeczeństwie.

Bader w swoich analizach przywołuje Willa Kymlicka, Kanadyjczyka zajmującego się filozofią społeczną i polityczną. Nadrzędnym twierdzeniem przewijającym się w wielu jego książkach jest przekonanie, iż multikulturalizm jest wartościowy, a pluralistyczne społeczeństwo daje wiele możliwości rozwoju i samorealizacji. W świetle tej filozofii różnorodność powinna być chroniona, co wykorzystuje Bader, by podkreślić rolę państwa i prawa służących do ochrony obywateli przed instytucjami, które mogą przyczynić się do ich ograniczenia. Kymlicka, pisząc o tolerancji, wskazuje na fakt, iż: „oczekiwania liberalnego społeczeństwa opie-

²⁵ Ibidem, s. 132.

rają się na założeniu, że sfera publiczna i zasady demokracji oddziałują na wierzenia i praktyki poszczególnych grup etnicznych i religijnych²⁶. Liberalne społeczeństwo z jednej strony oczekuje demokratyzacji życia, a więc zagwarantowania teź niezależnie od istnienia poszczególnych grup religijnych i zamkniętych grup społecznych. Z drugiej strony jednakże, według Kymlicka, właśnie dzięki takiej postawie liberalnej pojawia się tolerancja jako model myślenia o innych – nadrzędna zasada, której przestrzeganie gwarantuje współegzystowanie różnorodnych poglądów, postaw religijnych i potrzeb człowieka. Uwarunkowanie kulturowe w rzeczywistości demokratycznej i liberalnej sprzyja otwartej postawie wobec odmiennych form myślenia, wzmacniając je i rozwijając mechanizmy zabezpieczające człowieka przed fundamentalizmem. W tym kontekście Kymlicka nie dyskutuje z herezją, gdyż tak samo jak każda inna forma myślenia zostaje ona wpisana w rzeczywistość liberalnego społeczeństwa.

Kymlicka wskazuje na dwie zasady tolerancji: indywidualną i społeczną. W przypadku pierwszej istotna jest sama postawa człowieka, w której na pierwszy plan wysuwają się: zasada autonomii, możliwość wolnego działania, prawo do własnych poglądów, herezji, odejścia od wiary czy zmiany religii. W przypadku tolerancji społecznej istotne są takie cechy, jak autonomia państwa, sprawnie działający system oraz prawa²⁷. Bader zarzuca Willowi Kymlicka utopijność myślenia, wiarę w siłę liberalizmu i demokracji, nie odrzuca jednakże samego narzędzia oraz – podobnie jak Kymlicka – wskazuje, iż multikulturowość jak każda forma różnorodności może być ważna i twórcza. Jednakże patrząc nieco bardziej krytycznie, Bader zauważa, iż często w obrębie społeczeństwa, nawet otwartego i liberalnego, dochodzi do napięcia spowodowanego silną opozycją poszczególnych instytucji religijnych. W ten sposób na poziome instytucjonalnym herezja może być kwestionowana jako niedozwolona i niewłaściwa, z kolei na poziomie liberalizmu społecznego sankcjonowana jako przejaw wolności przynależnej każdemu obywatelowi²⁸.

We współczesnym multikulturowym świecie herezja staje się postawą pozytywną, wprowadzającą równowagę pomiędzy poszczególnymi instytucjami czy poglądami o charakterze fundamentalnym, całościowym. Bader wyraźnie nie jest przeciwnikiem samych instytucji kościelnych (niezależnie od religii), gdyż prawo do wiary jest takim samym prawem człowieka, jak prawo do odmiennych poglądów czy ateizmu. Trzeba jednak zachować równowagę pomiędzy sprzecznymi założeniami, zwłaszcza że współczesna rzeczywistość społeczna zmagać się musi z narastającą liczbą emigracji, wewnętrznych podziałów czy rozprzężenia tradycyjnych wzorców kulturowych. Herezja, tak samo jak wolność wypowiedzi

²⁶ W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys. Navigation the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press 2007, s. 95.

²⁷ Por. *ibidem*.

²⁸ V. Bader, *op. cit.*

czy poglądów, stanowi ważny element rzeczywistości społecznej. Jak przekonuje Bader, obowiązkiem demokratycznego państwa jest obrona wolności przekonań wszystkich obywateli, niezależnie od prezentowanych poglądów i ich zgodności z systemami religijnymi. W konflikcie człowiek – instytucja religijna prawo winno chronić jednostkę, instytucja bowiem może mieć zapędy absolutystyczne.

Bader wskazuje również na fakt, iż religia, system moralny, wzorce kulturowe czy paradygmaty myślenia wcale nie są przez człowieka wybierane w sposób dowolny, lecz kodowane w trakcie wychowania. Małe dziecko chrzczone, obrzezane czy w jakikolwiek inny sposób wprowadzone w krąg kościoła i wiernych nie ma możliwości dokonania wolnego wyboru własnej religii lub przekonań. To warunkowanie kulturowe powoduje, że mamy do czynienia z określoną społeczną sytuacją, wyuczoną postawą. Dopiero w okresie dorastania czy dojrzałości człowiek może konfrontować się z kulturowymi wzorcami, jakie zostały mu implantowane, zaakceptować je lub poczuć potrzebę zmiany. Należy jednak pamiętać, co podkreśla Bader, iż nie jest to łatwa sytuacja, zwłaszcza wtedy, gdy kulturowe wzorce czy religijne uwarunkowania opierają się na silnej tradycji, wciąż mocnym oddziaływaniu na społeczeństwo, na założeniu własnej wagi i moralnej wyższości. Te systemy religijne i kulturowe wartości, które mają fundamentalistyczny charakter, stanowią szczególne środowisko, z którego trudno jest wyjść czy zdystansować się wobec wyuczonych modeli. Stąd herezja, odstępstwo od wiary, konwersja na inną, jak również ateizm mogą przynieść pozytywny ruch otwierający konserwatywne społeczeństwo, rozbijający stare modele postępowania i przekonań. Tym samym Bader zdaje się wskazywać, iż herezja jest pożytecznym elementem rozwijającym społeczeństwo obywatelskie, zaprasza bowiem do dyskusji i przyzwyczajają do wolności obywatelskiej.

Wracając do podstawowego rozumienia herezji jako kulturotwórczej i pozytywnej siły myślenia, można zauważyć, iż pomimo agresji, jaką wzbudzały odmienne poglądy, pomimo komplikacji i prześladowań, jakie ściągały na swych twórców, za każdym razem stanowiły ważny aspekt nauki, teologii, światopoglądu człowieka. Przede wszystkim stawały się świadectwem różnorodności istniejącej już na poziomie wewnętrznym danej instytucji, a następnie otwierały na inność. Stąd tak zaciekle walczył z Marcinem Lutrem, którego wystąpienie burzące porządek instytucji przyniosło nie tyle rozbitcie Kościoła, ile dało możliwość przeformułowania starych poglądów, rozwinięcia argumentacji. Stąd też tragiczna śmierć Jana Husa w 1415 r., będąca próbą ukarania heretyków w ogóle, przeciwstawieniem się tendencjom odśrodkowym i próbą zatrzymania jedności instytucjonalnej.

Jak pokazują jednak tacy badacze jak: Appadurai, Bhabha, Kymlicka, Geertz i Rorty, różnorodność form kulturowych jest rozwijająca, co więcej – homogeniczność kultury to mit, do którego odwołują się poszczególne systemy społecz-

ne i instytucje, by osiągnąć autorytarność i władzę. Ta jednak wypierająca naturalne zróżnicowanie w obrębie danego społeczeństwa manipulacja jest mało twórcza i niebezpieczna, gdyż przynosi ksenofobiczne myślenie oraz negatywne wartościowanie wszystkich odmiennych od obowiązujących w danym schemacie poglądów.

Tym samym można dostrzec, iż w różnorodności kryje się ciągła inspiracja i wyzwanie zarówno dla własnych, jak i tradycyjnych poglądów.

Jadwiga Mizińska
Stefan Symotiuk

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

Maria Curie-Skłodowska University
in Lublin

PRZEDSPOŁECZNA I SPOŁECZNA PRZESTRZEŃ WIDZIALNOŚCI I INWIGILACJI

Pre-Social and Social Space of Visibility and Surveillance

Słowa kluczowe: inwigilacja, widzialność, podglądanie, jawność, niejawnosć, intymność, celebryta.

Key words: surveillance, visibility, observation, transparency, confidentiality, privacy, celebrity.

Streszczenie

Pretekstem do naszego dwugłosu jest lektura książki Zygmunta Baumana i Davida Lyona pt. *Płynna inwigilacja. Rozmowy* (Warszawa 2013). Obaj wybitni socjologowie w powszechnej inwigilacji dostrzegają wielkie zagrożenie dla ludzkiej wolności (głównie politycznej i ekonomicznej). Tę katastroficzną wizję staramy się złagodzić, wskazując na biologiczne, psychologiczne i kulturowe funkcje zjawiska „podglądania”. Bronimy tezy, iż społeczne istnienie polega w gruncie rzeczy na tym, by „widzieć – i być widzianym”.

Pierwsza wypowiedź (autorstwa Stefana Symotiuka) koncentruje się na zjawisku „podglądania” występującym w samej przyrodzie, a służącym głównie celom reprodukcji gatunkowej. Ponadto, wbrew obiegowemu stanowisku, to nie tylko człowiek postrzega swoje środowisko naturalne, ale też i ono „patrzy” na niego. Właśnie dzięki tej wzajemnej widzialności możliwe jest przetrwanie człowieka, jak również ludzkie działania zmierzające do przekształcania otoczenia.

Abstract

The pretext for our double concord is a reading of the book: Zygmunt Bauman, David Lyon, *Płynna inwigilacja. Rozmowy* (*Continuous surveillance. Little talks*) of 2013. Both eminent sociologists, see a great threat to human freedom (mainly political and economic) in general surveillance. The authors of the article are trying to alleviate this catastrophic visions by pointing to the biological, psychological and cultural features of the phenomenon of “spying”. They defend the thesis that social existence actually consists in the aspect “to see and to be seen”.

The first statement (S. Symotiuk) focuses on the phenomenon of “voyeurism”, occurring in nature itself and serving mainly for the reproduction of species. In addition, against the prevalent opinion, not only a person perceives their environment, but also it “looks” at him. It is thanks to this mutual visibility, that human survival, as well as human efforts to transform the environment, are possible.

Wypowiedź druga (autorstwa Jadwigi Mizińskiej) dotyczy kwestii wzajemnego postrzegania się ludzi. Patrzenie na siebie przybiera wiele rozmaitych form: przyglądania, doglądania, wyglądania, zaglądania itp. Wszystkie one są wartościowane pozytywnie jako niezbędne dla poznania. Na ich tle podglądanie (inwigilacja) to jedyna forma naganna z tego względu, że dokonywane jest z nieprzyjazną intencją – nieufności, podejrzliwości, założenia, iż jego obiekt nam zagraża. Jednocześnie obecna kultura masowa chętnie posługuje się tym środkiem, niezadko za milczącym przyzwoleniem jej obiektów (idoli i celebrytów). W sumie autorzy zmierzają do wykazania niejednoznaczności zjawiska inwigilacji.

The second statement (Jadwiga Mizińska) concerns the mutual perceptions of people. Looking at each other takes many different forms: of watching, tending, looking out, peek, etc. All of them are evaluated positively as necessary for cognition. On this background, snooping (surveillance) is the only reprehensible form, for this reason, that it is made of hostile intent – distrust, suspicion, assumption that the object threatens us. At the same time the current mass culture willingly uses this measure, often for the silent acquiescence of its objects (idols and celebrities).

To sum up, the authors seek to demonstrate the ambiguity of the phenomenon of surveillance.

Wstęp

Pierwsze kilkunastolecie XXI w. zaznacza się eksplozowaniem światowej miary „afer podsłuchowych”, zdających się być samorealizującym się proroctwem takich „czarnych utopii”, jak *Rok 1984* Orwella czy *My* Zamiatina. Szczególnie tekst Zamiatina – będący refutacją powieści Czernyszewskiego *Co robić* – zasługuje na uwagę. Czernyszewski – pod wpływem Światowej Wystawy w Londynie w połowie XIX w., a szczególnie prezentowanego tam Kryształowego Pałacu – ukazał likwidację prywatności i życia jednostkowego w przezroczystych domach ludzi przyszłej cywilizacji (słynnych też w Polsce – ale pozytywnie – jako „szklane domy” z *Ludzi bezdomnych* Stefana Żeromskiego). Warto zauważyć, że pierwsza utopia „szklanych domów” pojawia się w finale Apokalipsy św. Jana, gdzie ludzie nie znajdują swojego pośmiertnego życia w „rajskim Ogrodzie”, który kiedyś opuścili, ale w Mieście idealnym, oświetlonym sztucznym światłem „podobnym do kamienia drogiego, jakby do jaspisu o przejrzystości kryształu”, „a Miasto to czyste złoto do szkła czystego podobne”, zaś „rynek Miasta to czyste złoto jak szkło przezroczyste”¹.

Obecnie, niby w czarnym serialu, pojawiły się wiadomości o krążącej w kosmosie sieci satelitów rejestrującej przy użyciu superkomputerów przekazy łączności wojskowej (ale i cywilnej, np. telefonii komórkowej). Potem nastąpił przeciek do Internetu olbrzymiego archiwum dyplomacji amerykańskiej, następnie doszły informacje o podsłuchiowaniu najwyższych rangą polityków europejskich przez wywiad USA, a wreszcie „afery” Snowdena – analityka owych instytucji

¹ *Biblia Tysiąclecia*, Pallotinum, Poznań – Warszawa 1980, s. 1415–1416.

szpiegowskich, zbiegłego z USA *via* Chiny do Rosji. Wstrząs wywołany rozmiarami owej inwigilacji skłonił znakomitych socjologów – Zygmunta Baumana i Davida Lyona – do wspólnej próby przemyślenia tego zjawiska i jego oceny².

W poniższym dwugłosie chcemy odnieść się do problemów tej debaty, gdyż zasługuje ona na kontynuację i analizę kulturowo-socjologiczną. Wyróżnimy dwa poziomy teoretyczne: pierwszy to problematyka „pola obserwacji” jako przestrzeni w szeroko pojętej biosferze, świecie różnorodnych istot żywych w ich ewolucji; drugi to problematyka „pola obserwacji” w przestrzeni socjopolitologicznej i kulturowej. Dwugłos niniejszy – będący zachętą do dalszej dyskusji – dotyczy tematu, który wydaje się być istotnym fragmentem „diagnostyki terażniejszości” w dzisiejszej humanistyce (szczególnie w krajach zachodnich).

I. Napięcia i pola obserwacyjne w przyrodzie oraz w psychologii ludzkiej

(Stefan Symotiuk)

Mała dziewczynka skarży się swojej mamie na równie małego brata: „Mamo, on się na mnie patrzy!”. Nie chodzi tu zapewne o wzrok groźny, szydyczny czy w inny sposób wrogi. Chodzi raczej o wzrok badawczy, prześladawczy, kontrolujący. Taki wzrok „pozbawia wolności”, zniewala.

Schopenhauer przytacza w *Świecie jako woli i wyobrażeniu* relację angielskiego podróżnika, który zaobserwował spotkanie na gałęzi drzewa węża i wiewiórki, przy czym wąż hipnotyzował wzrokiem wiewiórkę, która po krótkiej chwili poczęła wolno, wolno do niego podchodzić, aż w końcu znalazła się tak blisko, że ten pożarł ją jednym rzutem otwartego pyska.

W XVII w. palono na stosach czarownice, które miały samym spojrzeniem rzucać urok na niewinnych ludzi, a palenie jest do pewnego stopnia zabiegiem kulinarnym.

Wzrok będący „superzmysłem” – pozwala bowiem nie tylko identyfikować bodźce, ale także lokalizować ich źródło w przestrzeni – nabiera w ten sposób w kulturze demonicznych aspektów: coś chce wchłonąć... Jeszcze tylko dźwięki mają podobnie demoniczną zdolność: można nimi sparalizować lub uwieść ofiarę/człowieka. Dźwiękiem fletu może zahipnotyzować węża – jak dzieje się to w Indiach (i tym sposobem pomścić okrucieństwo tegoż wobec wiewiórek).

W obyczajowości świata zwierząt można odnotować dwojaki związek między behawiorem czy nawet anatomią organizmów zwierzęcych a ich zdolnością

² Z. Bauman, D. Lyon, *Płynna inwigilacja. Rozmowy*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013.

widzenia i patrzenia: od momentu, gdy pojawia się podział płciowy, zwierzęta rejestrują wzrokowo walory fizyczne partnera, by dokonać wyboru maksymalnie efektywnego z punktu widzenia gatunku (owady czynią to też węchem ze znacznych odległości). Aby atrakcyjność tę wzmóc i „wpaść w oko” jej lub jemu, partnerzy przybierają kontrastowe kolory upierzenia lub kształtów (jak ogony pawie, rogi jelenie). Jest to trend rozwoju życia biologicznego sprzeczny z behawiorem związanym z wyróżnieniem się gatunków roślinożernych i drapieżnych. Tu racjonalna jest raczej mimikra, stapianie się wizualne z otoczeniem: pręgi skóry tygrysa upodabniają go do trzciny i trawy sawanny lub dżungli, skóra jeleni ma zatrzeć ich widoczność wśród łąk. Zarówno potencjalni agresorzy, jak i ofiary mają powody do możliwie niekontrastowego ubarwienia i kształtów. Ciekawe, że te ptaki, które nie mają wrogów wśród drapieżców naziemnych (papugi czy kolibry), są olśniewająco ubarwione. Świadczy to o zdolności ewolucji do kreacji „artystycznych”, gdy nie zagraża to ich bezpieczeństwu. Zdolności te możemy dostrzec już w świecie roślin: czy nie tworzą one kolorowych i wyrafinowanych kwiatów, by zwabić owady zdolne do ich zapylenia? Czy nie kreują kolorowych owoców, aby te zwierzęta, które zjedzą je dla koloru i słodkiego miększu, rozniosły daleko zawarte w głębi pestki? Podobnie intencjonalne jest tworzenie kolców czy parzących substancji (jak u pokrzywy) odpierających napór zwierząt. Ale często kontury ciał mają też spełniać rolę odstrasżającą napastników. Szereg ryb o całkiem pokojowych trybie życia ma kształty dość przerażające. W zasadzie każde zwierzę w momencie konfrontacji potrafi stroszyć pióra czy sierść, przybierać pozę ataku oraz „mierzyć” przeciwnika wzrokiem, aby odebrać mu ochotę do agresji.

Można zapytać: jak odbywa się percepcja percepcji jednej z istot żywych w psychice drugiego? Można sądzić, że istnieje *ogólne* nastawienie na *widzenia* w świecie „powszechnej zdolności do widzenia” jako właściwości wszelkich przedmiotów, zarówno fizycznych, jak i organicznych. Wątpliwe, aby zwierzę poruszające się wśród drapieżników miało czas na odróżnianie obiektów widzących go i niewidzących. Zdefiniowanie jakiejś rzeczy jako „niewidomej” byłoby może uspokajające, ale w przypadku błędu kończyłoby się zagładą pomyłkowicza. Bardziej racjonalne jest aprioryczne postrzeganie każdej rzeczy jako „widzącej” lub takiej, „spoza której” coś nas widzi. Nawet gdy ryba widzi pod sobą piasek dna zbiornika, nie powinna ufać jego pustce, gdyż szereg drapieżców zagrzebuje się w piasku i stamtąd czyha na przepływającą ofiarę. Nieustająca napięta czujność – oto gwarancja przetrwania; a *założenie* zakodowane w aparacie zmysłowym zwierząt zmusza je raczej do przyjmowania, że OBSERWATOR tkwi wszędzie, w każdym charakterystycznym czy niepozornym miejscu przebywania istot żywych. Stąd też niesamowite wrażenie pustych i milczących przestrzeni: są one jakby „nabrzmiałe” intencjonalnością, wrogo lub lękliwie powstrzymywaną od ekspresji.

Stałe poczucie *bycia widzianym*, jako stan sprzyjający ostrożności i przetrwaniu, to poniekąd karykaturalna egzemplifikacja słynnej formuły Berkeleya: „być to być widzianym”. Coś widzianego daje się uniknąć i o tyle jest bezpieczniejsze, o ile spostrzeżone może łatwiej stać się naszym łupem niż niepostrzegane. Coś, co nas postrzega, trudniej stanie się łupem. My, jako postrzegani, możemy wprawdzie ulec zagładzie, ale też stać się partnerem seksualnym i rozmnożyć się dalece ponad nasze trwanie jednostkowe. Toteż mamy widoczną u ludzi potrzebę ostentacyjnego demonstrowania swojej obecności, zwracania na siebie uwagi, skupiania na sobie świadomości otoczenia, widoczną już w aktywności ruchowej małych dzieci i w ich krzykliwości. Gdy ludzie dojrzałsi stają się bardziej wyciszeni, to wystarczy, aby hamulce te zniósł np. alkohol, a wtedy potrzeba „stania w centrum uwagi” wychodzi na jaw. Ciekawe zresztą, że nawet u celebrytów, jednostek niejako zawodowo manifestujących swoją obecność i ekspresję, występuje prawie zawsze trema jako tajemniczy stan lęku bycia widzianym. Można w tym odkryć pierwotne ambiwalencje życia biologicznego z wczesnych jego stadiów. Mimo to większość nie martwi się zbytnio, że polują na nich paparazzi, aby zdobyć zdjęcie do tabloidów. Być to być widzianym.

Można zapytać: czy obecna w nas samoświadomość to ta sama świadomość ekstraspekcyjna, tyle że zdolna postrzegać też treści „odchodzące w przeszłość” i „gasnące” zdarzenia i obrazy poznawcze, podległe płynności czasowej lub przedstawiające się jako „napływające” z przyszłości; a zatem: czy introspekcja to tylko odmiana ekstraspekcji i ekstrawersji, czy może są dwie dialogujące świadomości generowane przez dwie odmiennie uposażone półkule mózgowe (prawą, erudycyjną, bo związaną z lewą stroną ciała wyspecjalizowaną w trzymaniu rzeczy, gdy prawa strona ciała jest czynna i operująca, a związana z nią lewa półkula mózgowa sprawna jest w myśleniu, fantazji, słownictwie). Byłaby zatem samoświadomość i samowiedza spotkaniem dwóch różnych „ja”: biernego i czynnego (*vita contemplativa* i *vita activa*) i taka byłaby geneza zdarzających się patologii „rozdwójnienia jaźni”.

Skłaniałbym się jednak do trzeciej hipotezy: iż to bezustannie czynne w nas przeświadczenie, że „świat patrzy” na nas zbiorowo, a my nań „pojedynczo”, powoduje wzajemne widzenie się czegoś i jakiejś treści w psychice, a do tego istnieje tu dysproporcja w rozmiarach tych bytów widzących: to, że jesteśmy *widziani* znacząco dominuje nad tym, że sami patrzymy i widzimy. Asymetria obydwu świadomości w swoisty sposób *kolektywizuje* nas wobec świata rzeczy, a nie tylko ludzi. Sprawia, że mamy coś określanego jako „superego” czy też „nad-ja”, co kontroluje nasze „ego” (przynajmniej wedle psychoanalizy). Badacze podstawowych procedur poznawczych w naszej psychice, np. polegających na postrzeganiu analogii, podobieństwa i metaforyczności „protojęzyka”, jakim myślimy, zauważają, że analogie te najczęściej nie są „równorzędne”, nie dają się obrócić symetrycznie w przyjętych elementach analogiczności. Metafora

autorstwa surrealisty Goimeza de la Sery: „palma – grzebień wiatru” jest bardzo poetycka i atrakcyjna, ale nie można jej odwrócić i powiedzieć: „grzebień – palma włosów”, bowiem to palma, „czesząc wiatr”, demonstruje nam wielki spektakl „psychologii rzeczy”, a nasze czesanie włosów w żaden sposób nie może równać się z monumentalną sceną świata, gdzie tkwi palma (i obecnymi w nim przekazami). Nasze myślenie jest w związku z tym *kierunkowe*, a odwracać myśl – jak Kopernik – jest niebywale trudno. Pochodną tego stanu rzeczy jest to, że większość ludzi jest religijna na zasadzie *panteistycznej* – widzi boskość w samym świecie, a nie teistyczna – widząca Boga *poza* światem. To nie rzeczy dominują nad naszym niewielkim ciałem, to domniemana obecna w nich świadomość, widzenie, obserwacja dominuje nad „małym” widzeniem naszych oczu i zmysłów.

Powszechna inwigilacja jest zatem czymś fundamentalnym dla kształtowania się psychologii ewolucyjnej istot żywych, w tym ludzkiej, a jednocześnie jej ambiwalentny charakter czyni *zmiennym* historycznie stopień jej wyczuwania jako zagrożenia i ograniczenia wolności. Kiedy niedawno pytałem grupę studentów prywatnej uczelni w Kielcach, czy pogodziliby się z faktem, gdyby całe miasto pokryte zostało siecią kamer dających ochronę przed przestępcami, bezapelacyjna większość była za takim – przerażającym dla Orwella – stanem rzeczy. Jak widać, dla tego pokolenia bezpieczeństwo jest ważniejsze niż prywatność czy intymność.

Wśród europejskich antyutopii specjalne miejsce zajęły – wspomniane już – dwa dzieła: *Rok 1984* Orwella i *My Zamiatina*. Stanowią one krytykę oświeceniowej apoteozy *jawności* (transparentności) wszystkich spraw społecznych. Przyjmowano, że człowiek uczciwy nie ma czego ukrywać przed innymi, podobnie polityk czy handlowiec, i jest to nawet miarą jego uczciwości. Tylko przestępcom lub władzy przestępczej może zależeć na *tajności*. Orwell i Zamiatin podnieśli jednak kwestię *prywatności*, która chce niejawności, by czuć wolność. Dotyczy to np. kwestii płciowości jednostek – nagość, która jest sygnałem i prowokacją pożądaniową, winna być dozowana i adresowana do określonych osób. Fakt, że w sypialni i łazience miałyby ktokolwiek nas obserwować, łamie tę wolność. Jakoż w cywilizacji wielu społeczeństw orientalnych, ale i wśród ziemian w Europie, mieszkania z „gineceum” – izolowaną częścią dla kobiet – były normą. Prywatność znaczy tu, że chcemy, aby pewne nasze relacje z innymi odbywały się *wyłącznie* między nami, bez świadków, widzów, komentatorów itp. Właściwie dopiero czasy nowożytne, z ich wzrostem demograficznym, przeludnieniem, a także długimi miesiącami zimowymi (półrocznymi), których nie sposób było spędzać poza mieszkaniem, spowodowały złamanie reguły „gineceum”, wprowadzając elementy zwane przez etologów badających zwierzęta „bagnem behawioralnym”. Ale i polityka państw, wprowadzająca wielość tajnych służb inwigilujących profilaktycznie obywateli, zdemonizowała kwestie inwigilacji. Na

antypodach tych tajnych służb stanęły siły szpiegujące obce podmioty polityczne, zaś „spiski” dodały ich obecności złowieszczej mocy.

Jest kwestią pewnego kulturowo-społecznego kompromisu, iż „niejawność” w kulturze i „jawność” stały się stopniowalne. Choć nagość – będąca w świecie roślin i zwierząt pewną oczywistością – w świecie ludzkich kultur rozwiniętych otoczona była ostracyzmem, to w różnych epokach np. odkryte włosy były dozwolone dla dziewcząt, ale nie dla kobiet zamężnych, śmiałe odsłanianie części piersi bywało dopuszczalne dla kobiet klas wyższych, ale nie niższych, podobnie prawo do zakładania „prześwitujących” sukien przysługiwało np. kobietom lekkich obyczajów, ale nie statecznym matronom. Epoka oświecenia wprowadziła takie stroje do powszechniejszego użycia w różnych środowiskach, a dopiero Europa po pierwszej wojnie światowej pogodziła się z sukienkami sięgającym do kolan. To zatem co „prywatne” ma charakter zmienny historycznie np. w środowiskach mieszczańskich, ale nie wiejskich (wspomnijmy też stopniowo coraz skąpsze kostiumy kąpielowe, podobnie jak przyzwolenie na istnienie malarstwa „roznegliżowanego”, media zrazu nieśmiało, a dziś już bez żadnych hamulców publikujące „goliznę”).

Stopniowe odsłanianie „prywatności ciała” nie czyni go jednak czymś całkowicie *legalnym* dla zewnętrznych obserwatorów. Ktoś, kto w trakcie balu podszedłby do jakiejś kobiety i uporeczywie i dokładnie oglądał jej ciało z niewielkiej odległości, zostałby uznany za bezczelnego intruza, psychicznego dewianta lub osobnika „szukającego zwady” z partnerem tej kobiety. Jest oznaką dobrego wychowania „niedostrzeganie” śmiałych odsłonień ciała, mimo że te wprowadzone są właśnie po to, aby zwracały uwagę.

Można zauważyć, że pewne przedmioty mają znaczący komponent „ekspresyjności”, tzw. wyrażania („rażenia”) pewnych stanów i treści quasi-psychicznych. Zadbany domek otoczony kwiatami, czysty, estetyczny różni się znacząco od „poranionego” dziurami, brudnego, zaniedbanego. Nietrudno dostrzec, że okna takiego estetycznego domku, zwykle umieszczone po jednym obok centralnie usytuowanych drzwi, sugerują dwoje oczu patrzących na przybysza. Możemy jednak zobaczyć też budynek obdarzony boczną ścianą, zwaną niekiedy „ślepą”, która demonstruje sobą niezdolność, niedyspozycyjność do obserwowania nas, jakby celowo sporządzona tak, aby *ignorować* tego, kto przy niej stoi. Nie jest to jednak zwyczajny *brak*. Tak zaprojektowany dom wyraża nierzadko zamierzone „niepatrzenie” w danym kierunku, np. w stronę zabudowań nieprzyjaznego sąsiada. Istnieje bowiem „otwartość” rzeczy „na” i „dla”. Okno z firanką otwarte jest na przestrzeń ulicy, ale zamknięte dla obecnych tam przechodniów: nie są w stanie wejść do środka pomieszczenia. Ale okno sklepu czy salonu samochodowego otwarte jest niejako w dwie strony: apeluje wręcz, aby potencjalny klient „zapuścił” wzrok ku umieszczonym za szybą przedmiotom. Wielkie okna katedr gotyckich nie zachęcają do wyglądania ani na zewnątrz, ani do wewnątrz;

mają dostarczać światło wnętrzu świątyni, zgodnie z przypisywanymi w późnym średniowieczu tezami o boskim charakterze światła. Światło to przebija się przez witraże, napełniając się jakby *duchami* niesionymi przez światło. Dwie sugestie kryją się w świetle owych okien: ich kształt przypominający gigantyczne łodzie skierowane dziobami w górę, co sugeruje płynięcie do nieba, ale mocniejszą sugestią jest chyba podobieństwo katedry do gigantycznej klatki na ptaki; klatki takie były ozdobą ówczesnych bogatych domostw. Dziś są uosobieniem złego, mieszczańskiego smaku i gustu. Ale wielka klatka będąca domem Ducha – mogło to być odbierane jako wzniosłe w stylu myślenia tamtej epoki.

Jest istotne, że zdolność wyrażania stanów emocjonalnych, wolitywnych i poznawczych może być demonstrowana *wraz* z obecną przy nich „świadomością” konstruktów informatycznego czy technologicznego albo też bez niej (czy też raczej ze „świadomością wyłączoną”). Wysoka wieża nadawcza radia czy telefonii komórkowej, ożebrowaniem przypominająca szkielet, daje się zobaczyć na wylot, natomiast „ignoruje” obecność obserwatora, zajęta przekazem fal radiowych nie ma zamiaru patrzeć na widzów jej konturów. Z kolei ogromne zbiorniki elewatorów na zboże, pozbawione najmniejszego okienka demonstrują swoją zamkniętością, że pilnują ziarna skrywając go przed wszystkimi wpływami atmosfery i temperatury.

Jest dramatycznym fenomenem rozpowszechnionych w XX w. technik „podglądu”, że są to zazwyczaj „oczy” jakby *wyjęte* z reszty ciała istot będących ich użytkownikami. Różne „pluskwy” szklanych soczewek, miniaturowych mikrofonów, telekamer patrzą *martwym* wzrokiem – ale badawczo i dokładnie – na to, co robimy. Nie mają żadnych osobowych właściwości, niczego nie chcą, nie czują, nie wyrażają. One tylko uosabiają *obserwowanie*, patrzenie (jakby świadomość „niczyja” lub też szpiega, nadzorcy, funkcjonariusza, któremu jesteśmy całkowicie – mimo że jesteśmy ludźmi – *obojętni*). Gdy renesansowy obraz ukazywał „starców” podglądających z ukrycia obfitą cielesność kąpiącej się Zuzanny, to scena ta pełna była psychologicznych niuansów i podtekstów. Podpatrują ci, co już niewiele mogliby dokonać i doznać poprzez *ars amandi*. Podobnie niewiele mogą zrobić osobiście mechaniczne oczy, uszy, czujniki ciepła czy zapachów. Ale to, że nie wiemy, „kto” mógłby dzięki nim i „co” z nami zrobić, jest czymś gorszym od podglądactwa tradycyjnego.

Takie bycie widzianym jest gorsze niż istnienie „anonimowe”. Przyroda stworzyła już bowiem kiedyś istoty, których oczy zbudowane z tysięcy drobnych komórek zajmują poważną część ciała nosiciela – to owady. Wystarczy spojrzeć na muchę, by zobaczyć, że w pewien sposób jest ona „dodatkiem do oczu”. Jest zaś właściwością tego owada, że polewa swoją ofiarę i obiekt spożywania cieczą żołądkową, a gdy owa ciecz „strawi” na zewnątrz potencjalne jadalne, wsysa go dopiero do wnętrza. Inwigilacja współczesna ma w sobie niesamowitość owego „trawienia obiektu” poza organizmem konsumenta. Świat jest tu „wielkim żołąd-

kiem”, tylko trzeba go zaopatrywać z własnego ciała w kwasy przetwarzające pokarm do konsumpcji. Raz jeszcze zatem okazuje się, że patrzenie ma coś wspólnego z konsumpcją. Dotykając obiekt oczyma, smarujemy go substancją żołądkowa, aby móc go strawić. Mawia się czasem: „pożerał ją wzrokiem”, a nawet „rozbierał ją wzrokiem”. Nieprzyjemne, ale może nie we wszystkim mamy w sobie DNA muchy.

Niewykluczone zresztą, że niektórzy z nas chcą doznawać masochistycznie „mocnego patrzenia”. Gwiazdorzy piosenki zdają się całkiem dobrze czuć oglądani przez tysiącoką widownię, „pożerającą ich wzrokiem”. Działa tu jednak inny mechanizm: w tłumie czujemy się zabezpieczeni przed inwigilacją nie tylko dlatego, że obok nas są inni (natrętność obserwatorów musi się na nich rozpraszać), ale też dlatego, że obecność wielu chroni przed agresją – na napaść „obcych” ktoś z tłumu musiałby zareagować i wziąć nas w obronę. Nikt nie poszedłby z przyjemnością sam nocą na cmentarz, ale gdy w noc „święta zmarłych” jest tam tłum, nikogo nie przechodzi najmniejszy dreszcz. Gdyby piosenkarski idol spotkał na pustej ulicy wielbiciela okazującego mu ten sam entuzjazm i uwielbienie jak na ogromnym placu koncertowym, byłby przerażony i zapewne sięgnąłby po komórkę, by wezwać policję.

Powtarzając okrzyk małej dziewczynki, od której zaczęliśmy tę analizę: „Mamo, on na mnie patrzy!”, można orzec, że wyraża się tu dwojaki lęk ludzki (w jakże wczesnym przejawie): przed „spętaniem”, zniewoleniem, uwięzieniem w cudzym polu uwagi (może podobnie jak owad w sieci pajęczej) lub też jakaś forma odczucia skonsumowania, „pożarcia wzrokiem” – będącego odpowiednikiem lęku wielu zwierząt przed byciem zjedzonym przez drapieżnika.

Nie można jednak wykluczyć, że owa dziewczynka w przyszłości zostanie piosenkarką albo celebrytką i podobne lęki zastąpi silnym pragnieniem inwigilacji.

II. Społeczna przestrzeń widzialności a inwigilacja

(Jadwiga Mizińska)

Inwigilacja, czyli tajne podglądanie, podsłuchiwanie, a na tej podstawie składanie donosów na „podejrzaną” osobę do niedawna było czynnością interesującą głównie specjalne służby bezpieczeństwa i wywiadu. Działania tego rodzaju były głęboko utajnione i owiane dwuznaczną aurą. Z jednej strony bowiem było wiadomo, że ktoś takie usługi pełnić musi, z drugiej – osobnik, który się ich podejmował, oceniany był jako naśladowca Judasza, „wydający” niewinnych ludzi, jeśli nie na śmierć, to w każdym razie na poważne przykrości. „Szpieg”, „zdrajca”, „donosiciel” – to określenia jednoznacznie negatywne, wręcz piętnujące, zarezerwowane dla swego rodzaju „wyrzutków”, którzy dla pieniędzy czy innych materialnych korzyści łamią zasady współżycia oparte na zaufaniu i lojalności.

Po zmianie ustroju w Polsce, w tzw. okresie transformacji, doszło do zderzenia dwóch tendencji związanych z „rozliczeniem” osób, które w obalonym reżimie związane były ze służbami bezpieczeństwa werbującymi *tajnych* współpracowników (TW) oraz z tymi, którzy owymi współpracownikami zostali. Ujmując rzecz w wielkim skrócie, Tadeusz Mazowiecki pod hasłem „grubej kreski” proponował abolicję, natomiast liczni prawicowi politycy – radykalne „odtajnienie” poprzez metodyczną „lustrację”. Udowodnienie komuś, iż był tajnym współpracownikiem było równoznaczne z jego całkowitą kompromitacją, a ponadto ukaraniem go – o ile wcześniej tego nie ujawnił – zwolnieniem z zajmowanych funkcji, nałożeniem nań moralnego odium.

Jednakże wkrótce została też potępiona sama „lustracja”, w trakcie której dochodziło do dramatycznych czy wprost tragicznych w skutkach pomyłek. Jeszcze gorsza – i bardziej dalekosiężna – jej konsekwencja to rozniecenie powszechnej podejrzliwości. Począwszy od nagminnego „grzebania w życiorysach”, celowego rzucania oskarżeń, by się pozbyć przeciwnika albo konkurenta politycznego, aż do wybuchu „świadomości węszącej”, polegającej na szukaniu – względnie prokurowaniu – „haków”, na których można by było „powiesić”, czyli unicestwić moralnie, domnianego „donosiciela”.

Bez względu na to, kto w ostatecznym rachunku przyczynił więcej społecznego zła – „donosiciele” czy „donoszący na donosicieli” lustratorzy, cały ten syndrom zjawisk bazował na pewnej ówczesnej oczywistości (związanej być może w opozycyjną działalnością sporej grupy polityków, szczególnie narażonych w PRL-u na aktywność agenturalną): że *inwigilacja* jest nie tylko politycznym, ale nade wszystko *etycznym złem!* Nie przeczyło to zresztą praktyce organizowania przez władze nowego („sprawiedliwego”) ustroju własnych służb zewnętrznych i wewnętrznych bezpieczeństwa obywateli. To co bezwzględnie potępiano u pokonanych, zwycięzcy zmuszeni byli mniej czy bardziej udolnie powielić pod innymi nazwami. Należało zatem przyjąć, że inwigilacja w niesłusznej sprawie jest zła, a inwigilacja w słusznej sprawie (np. obrony demokracji) jest dobra.

Już stąd można było wnosić, iż *tajne służby* są nieodłączne od *jawnego* i względnie spokojnego życia obywateli w państwie. Wciąż jednak konieczne wydawało się przestrzeganie ich *niejawności*, choćby jako warunku skutecznego działania. Nikt jednak nie był w stanie wyobrazić sobie, że wkrótce *inwigilacja* nie tylko zostanie zalegalizowana, ale również sami obywatele będą w niej ochoczo uczestniczyć, sami o sobie dostarczając pożądaną informacji, czyli, w dawnym języku, sami na siebie donosząc odpowiednim instancjom władzy, już nie tylko politycznej, ale i ekonomicznej. W konsumpcyjnym neoliberalizmie tajny współpracownik stał się współpracownikiem jawnym, a inwigilacja odgórna przekształciła się po części w obywatelską spontaniczną autoinwigilację.

Ten zdumiewający fenomen stał się przedmiotem dogłębnej analizy dokonanej w trakcie rozmowy dwóch znamienitych socjologów: Zygmunta Baumana i Daniela Lyona, której owocem stała się książka *Płynna inwigilacja*. Wprawdzie autorzy, koncentrując się na dniu dzisiejszym, nie sięgają do przeszłości (i tradycji) szpiegowania i donosicielstwa, ale – by zrozumieć ilościowy i jakościowy „skok” w tej dziedzinie – warto, jak sądzę, o nich bodaj napomknąć.

Przed wszystkim trzeba sobie uprzytomnić, iż inwigilacja jest nie tylko problemem praktycznym, związanym ze sprawowaniem i utrzymywaniem władzy, usytuowanym na pograniczu polityki, prawa i moralności. Ma ono również aspekt teoretyczny, który można wysłowić w zapożyczonej od Kanta formule: „Jak jest ona możliwa i konieczna?”.

Uwzględnienie tego ostatniego jest niezbędne choćby po to, aby rozwiązać nakreślony wyżej paradoks; ten mianowicie, że radykalni przeciwnicy cudzej, „niesłusznej” inwigilacji, natychmiast po dojściu do władzy rozpoczęli swoją własną, traktowaną jako „słuszną”. Kontekstem teoretycznym, odpowiednim do tego celu, wydaje się być ten, jaki stwarza socjologia wiedzy, która w przeciwieństwie do epistemologii, dociekającej warunków wiedzy *stricte* teoretycznej, użytkowanej w czystym, bezinteresownym poznaniu, zajmuje się wszelkimi odmianami „wiedzy nieczystej”, czyli interesownej.

Znamienne, iż drugim imieniem socjologii wiedzy jest „sztuka podejrzeń”, jaka pojawiła się na przełomie XIX i XX w. za sprawą Karola Marksa, Fryderyka Nietzschego, Zygmunta Freuda, a rozwinięta została przez Maksa Schelera, Karla Mannheim’a i Ludwika Flecka. Początkową jej intencją było wzbudzenie czujności w stosunku do panujących form świadomości społecznej, tych zwłaszcza, które są bezpośrednio związane ze sprawowaniem władzy. Antenaci socjologii wiedzy, a następnie jej klasycy dokonali przy tym swego rodzaju „desakralizacji świadomości”. Od czasów Kartezjusza wszelka świadomość była wszak utożsamiona z rozumnością. *Ego Cogito* z definicji jest w pełni świadome siebie (oraz pojmujące w sposób oczywisty prawdy matematyczne i odróżniające jawę od snu). Po przeprowadzeniu precyzyjnej procedury metodycznego wątplenia – w trakcie której Kartezjusz brał pod uwagę nawet hipotezę Demona Łudziela – wiarygodność myślącej jaźni została obroniona. To co świadomie pomyślane – w zaznaczonej wyżej sferze – uzyskiwało u twórcy *Rozprawy o metodzie* najwyższy certyfikat, zarazem psychologicznej i logicznej oczywistości. Świadomość jest, innymi słowy, sama dla siebie przejrzysta.

Socjopoznawcza sztuka podejrzeń zdawała się na powrót wprowadzać tylnymi drzwiami Złośliwego Demona, którego Descartes, jak sądził, na zawsze wykluczył z myślenia. Pojawił się on więc ponownie, tym razem pod postacią *fałszywej świadomości*. Innym, i bodaj trafniejszym, dla niego mianem wydaje się jednak Marksowska „świadomość opaczna”, pochodząca od wyrażenia „na opak”. Jej istota zasadza się na tym, że podmiot posiadający w swoim ręku za-

razem własność i władzę zawłaszcza też sobie monopol na wiedzę. Działając według reguły *pars pro toto*, podaje do wierzenia wszystkim taką „prawdę”, jaka jest korzystna przede wszystkim dla niego. Innymi słowy: wywłaszczyciele w dobrej wierze sądzą, że ich postrzeganie społecznego świata jest niepodważalne, a przy tym identyczne z tym, jakie powinni mieć wywłaszczeni. Według Marksa, *opaczność* takowej świadomości polega na tym, że interes *partykularnej władzy*, przemycany pod głośzoną przez nią *ideologią*, gwarantuje rządzącym korzyść wyłącznie własną, jednocześnie działając na niekorzyść podwładnych. Demoniczny charakter takiego „przekręcenia” tkwi w tym, iż faktycznie pokrzywdzeni i zniewoleni nie dostrzegają mechanizmu, który deklarując troskę o nich, zarazem ich niszczy w sensie materialnym i duchowym. Fałszywa, opaczna świadomość jest skuteczna dotąd, dopóki pozostaje nierozpoznana. Dzięki swej nieprzezroczystości, niepostrzeżenie wciąga i zatrudnia samych zniewolonych do podtrzymywania i funkcjonowania maszyny zniewolenia. Opaczność takiej „świadomości” wyraża się również w tym, że udając całkowicie racjonalną, w gruncie rzeczy nasycona jest irracjonalnością, wynikającą z interesowności.

Aby się otrząsnąć z tego uzależnienia, należy poznać rzeczywiste źródła napędu, jak też budowę tej „maszyny obłudy” – i to właśnie stara się czynić socjologia wiedzy. W tym celu dąży ona do zidentyfikowania pozapoznawczych momentów świadomości zbiorowej, pełniących rolę swoistej „czapki-niewidki”.

Pierwszą jej regułą staje się więc odmówienie naiwnego zaufania do tego, co się wokół siebie *widzi i słyszy*, a co jest oficjalnie podawane za „jedyną prawdę”. Każdą ideologiczną deklarację podmiotu władzy należy zatem poddać procedurze *radikalnej podejrzliwości* po to, ażeby odsłonić jej interesowne przesłanki. Należy to czynić metodycznie, analizując faktyczny układ partykularnych interesów wynikający z danej społecznej struktury, do czego jest konieczna znajomość historii, ekonomii, socjologii. Z czasem, szczególnie po doświadczeniach totalitaryzmów, które – głoścąc porywające hasła (czy to poszerzenia przestrzeni życiowej dla wybranego narodu, czy wręcz szczęścia całej ludzkości) – doprowadziły do masowych zbrodni, podejrzliwość w stosunku *do każdej* władzy, z metody analitycznej przekształciła się w rodzaj odruchu. W czasach Solidarności w Polsce upowszechniło się ponadto pojęcie *manipulacji*, pod którym rozumiano już nie podświadomy, ale zgoła wyrachowany i cyniczny zamiar sterowania myślami i zachowaniem „prostego człowieka”. W sumie podejrzliwość wobec „decydentów”, wzmocniona przeświadczeniem o celowym manipulowaniu przez nich „ludem”, wywołała wielki społeczny ruch, który zdołał doprowadzić do obalenia nie tylko dotychczasowej władzy, ale i w ogóle – ustroju. Euforia zwycięzców nie pozwoliła im zapobiec swoistemu „inflacyjnemu nawisowi” podejrzliwości, która wkrótce zwróciła się przeciwko nim samym.

Wydawać by się mogło, że po rozpoznaniu i uchwyceniu na gorącym uczynku „mściciela świadomości”, zwycięzcy będą już bez przeszkód i na stałe reali-

zować własne hasło „życia w prawdzie”. Niestety, na chwilę wstrzymany mechanizm wkrótce znowu zaczął się obracać. Już na gruncie autentycznej, a nie wyszydzonej „ludowej” demokracji solidarnościowej, zbiorowe My, zaczęło się rozpadać na coraz to mniejsze „my”, postrzegające się nawzajem w charakterze wrogich „wy” czy „oni”. Posługując się rozszyfrowanym kodem, te zmultiplikowane „minipodmioty” poczęły się nagminnie oskarżać o podstępne i nieczne zamiary. Podejrzliwość, ujęta wcześniej w jeden nurt, rozlała się teraz niepowstrzymanie i szeroko, przenikając niemal bez reszty społeczną przestrzeń. Z otwartej puszkii Pandory wypełzły już nie tylko potwory inwigilacji, ale i „lustracji”. Namietnie szukano denuncjatorów, posługując się nierzadko metodami... denuncjacji. Skutkiem takiego żywiołowego tępienia „szkodników”, poprzez rzucanie podejrzeń o donosicielstwo, stał się proces niszczenia wszelkich autorytetów, w tym również solidarnościowych.

Podejrzliwość – na gruncie teoretycznym socjologii wiedzy ujęta w ramy metody czy nawet „sztuki” – zaszczerpiona teraz mentalności potocznej, znalazła się poza jakąkolwiek kontrolą. Niby trujący i wszystko rozpuszczający kwas, bez oporów po dziś dzień, przeżera ona społeczną tkaninę. Tak oto, niekoniecznie zgodnie z intencją klasyków socjologii wiedzy, trafiła ona „pod strzechy”. W swej populistycznej, mocno zwulgaryzowanej wersji, wyrafinowana „sztuka podejrzeń” przekształciła się w nieokiełznaną, żywiołową, wszechpodejrzliwość. Skutkiem jej umasowienia stał się głęboki upadek zaufania – i to już nie tylko rządzonych do władzy, ale również pojedynczego człowieka do każdego innego człowieka. Jak to ukazują współczesne badania, na skali podejrzliwości i nieufności Polska zajmuje dziś jedno z pierwszych miejsc. Z podziwianego niedawno wzorca powszechnej solidarności, bazującej na spontanicznym zaufaniu i lojalności, staliśmy się „prymusami” niedowierzania i podejrzliwości.

Do liczby mentalnych „straszaków” niszczących międzyludzkie zaufanie (i powodujących spadek „kapitału społecznego”, bez którego niemożliwe jest jakiegokolwiek współdziałanie), obok podejrzliwości i manipulacji, dołączyła ostatnimi czasy inwigilacja. Zdaniem Z. Bauman i D. Lyona, dzisiejsze społeczeństwo massmedialne, połączone i „uwikłane” internetową siecią, to już nie staroświecki Panoptikon, w którym nadzorcy śledzą więźniów, lecz Synopticon, gdzie wszyscy podglądają wszystkich. Co więcej, podglądani z ochotą ułatwiają pracę podglądającym, chętnie sami się odsłaniając.

Wszelkie dotychczasowe antyutopie – włącznie z Orwellowskim *Rokiem 1984* oraz *My* Zamiatina – wydają się staroświeckie i naiwne w porównaniu z rzeczywistością Synoptikonu, budowli tak skonstruowanej, że podział na podglądanych i podglądających niemal zupełnie się zaciera. Najczarniejsze przewidywania nie dościgły smolistej barwy rzeczywistego świata, któregośmy doczekali: świata wszechinwigilacji, który jednak, miast budzić trwogę, pod wieloma względami dogadza konsumentom.

Nie podważając prawdziwości opisu i trafności diagnozy dwóch wytrawnych znawców „płynnej inwigilacji w płynnym świecie”, zmierzającej niejako do ujawnienia wszystkiego, co dotąd było *utajnione*, zapytajmy, czy istotnie jest to zło ewidentne. A jeśli nawet tak jest, to na czym ono polega.

Aby to rozważyć, warto wpierv rozbudować słownik związany z *widzeniem*, jako że inwigilacja stanowi tylko jeden jego, choć szczególnie, rodzaj. Widzenie – wzrokowe postrzeganie świata – jest bez wątpienia uprzywilejowanym sposobem ludzkiego poznawania. W kulturze europejskiej zyskało tak wysoką rangę, że *naoczność* traktowana jest jako najbardziej wiarygodne świadectwo prawdy. „Naoczny świadek” w przewodzie sądowym jest wyżej ceniony niż ten, kto tylko z drugiej ręki słyszał o tragicznym wypadku. Podobnie przywoływany wcześniej Kartezjusz, za filozoficzne – i ostateczne – kryterium prawdy przyjął oczywistość (zważmy na „oczy” zawarte w tym pojęciu).

Jeśli inwigilacja, czyli pod-patrywanie, pod-gładanie faktycznie jest dewiacją, znieprawieniem patrzenia i widzenia, to w jakie wartości „dobrego” i wiarygodnego patrzenia i widzenia ona godzi? Bez tych ostatnich niemożliwe jest przecież jakiegokolwiek normalne i sprawne funkcjonowanie ani pojedynczego człowieka, ani zbiorowości. Patrzenie na siebie i widzenie się nawzajem jest czymś tak dalece niezbędnym, że przestrzeń społeczną należałoby właściwie utożsamić z *przestrzenią widzialności*. Ludzie nie tylko chcą, ale muszą widzieć się nawzajem, chociażby po to, aby móc dzięki temu podjąć jakiegokolwiek relacje. Dowodem nie wprost na wagę widzenia jest uznanie za największe nieszczęście – ślepoty.

Słowa „widzenie” i „patrzenie” to zresztą tylko wyjściowe matryce do całej obfitości pochodnych:

- skupionego w-patrywania się i przy-gładania,
- tęsknego wy-patrywania i wy-gładania,
- troskliwego o-patrywanie i uważnego o-glądu,
- metodycznego prze-patrywania i prze-gładania,
- przebiegłego u-patrywania i o-gładania,
- czulego do-gładania i do-patrywania,
- wglądu, który jest rodzajem wniknięcia w samą istotę rzeczy .

W zestawieniu z takim bogactwem pozytywnych znaczeń inwigilacja, będąca synonimem pod-gładania i pod-patrywania, traci nieco na swym demonicznym charakterze, jakkolwiek go nadal zachowuje.

Co zatem sprawia, iż wszystkie wyliczone powyżej formy widzenia i patrzenia uchodzą za potrzebne czy wręcz upragnione, natomiast ostatnia para: pod-gładanie i podpatrywanie owiane są fatalną sławą i złowrogą aurą?

Rozstrzyga o tym, jak sądzę, moment samoświadomości i woli danego podmiotu. Wówczas, gdy człowiek wie, że sam patrzy, i wie, że jest oglądany przez innych, nie tylko nie ma nic przeciwko temu, ale najczęściej bywa z tego powo-

du rad! Co więcej, cierpi, gdy zostaje przeoczony, ominięty obojętnym wzrokiem innych. Nierzadko też z własnej chęci sam wystawia się na widok publiczny, jak w wystąpieniach telewizyjnych, występach artystycznych, konkursach czy rankingach. Wiąże się to z potrzebą porównywania się z innymi, aby na ich tle lepiej poznać samego siebie, uprzytomnić sobie własne miejsce i pozycję. Czasami przyjmuje to śmieszne lub zgoła groteskowe formy, jak w przypadku celebrytów, dla których „bycie oglądanym” stanowi całą rację ich istnienia. Mimowolnie jednak owi celebryci to dowód na potęgę cudzego wzroku, który podtrzymuje nas w istnieniu, gdy sami wątpimy w swoją wartość.

U zwykłego człowieka chęci bycia oglądanym towarzyszy jednakże równie silne pragnienie zachowania wyłącznie dla siebie pewnej sfery, zwanej dawniej domeną prywatności i intymności. Niegdyś ochraniało je obustronne poczucie wstydlivosti, odnoszące się do wybranych okolic własnego ciała czy też do dziedziny erotyzmu i seksualności, jak również wydalania. Dyskrecja dotyczyła ponadto skromności z sensie etycznym, kiedy to dobre uczynki należało utajniać wedle zasady „nie wie lewica, co czyni prawica”. Po to, aby nie dyskredytować ich bezinteresowności.

Współczesna „kultura bezwstydu” nakłania do eksponowania zarówno walorów cielesnych, jak też zalet psychicznych. Przejawia się to zabiegami zmierzającymi do ich publicznej manifestacji, prezentacji, demonstrowania. Samoachwalanie w pewnym sensie jest rodzajem odsłaniania, będącego zachętą do podglądania. Nawet dzisiejsze „cierpienia twórcy” obejmują nie tylko autentyczny wysiłek podczas samego procesu twórczego, ale również te, jakie są skutkiem braku ich rozpowszechniania i popularności.

W tym właśnie punkcie zaciera się cienka granica między dążeniem do bycia *ogłdanym*, a byciem *podglądanym*. W pismach brukowych, chociaż nie wyłącznie w takowych, osoby zabiegające o popularność i sławę często dokonują żenującego „samoobnażenia”, ujawniając sprawy dawniej uważane za osobiste, intymne czy wręcz skandaliczne. Podobnie „wynałazek” CV, czyli spisane go życiorysu i dorobku, składanego w charakterze oferty ubiegających się o pracę, nie jest zwykłym przedstawieniem faktów biograficznych, ale *sui generis* autoreklamą. Stare powiedzenie: „jak cię widzą, tak cię piszą” zostało podmienione: „jak sam się opiszesz, tak cię będą postrzegać”. Potwór Inwigilacji nie rozrósłby się do tak olbrzymich rozmiarów, gdyby sami ludzie nie dali mu na to cichego przyzwolenia. Co więcej, gdyby z nim ustawicznie nie paktowali i nie współdziałali, rzucając mu na żer sprawy, jakie w myśl długiej tradycji winny pozostawać głęboko ukryte przed cudzym, niepowołanym wzrokiem.

Odwroćcie biegunów Dyskrecji i Otwartości, poczytanie „przezroczystości” za zaletę związane jest ściśle z procesem *urynkowienia* oraz *utowarowienia* relacji na Społecznym Rynku. Konsument jest nie tylko kupującym, ale również sprzedającym towary i usługi, chce zatem znać ich cenę i rynkową wartość. Musi

też umieć wycenić siebie, by według obowiązującego cennika jak najlepiej sprzedać siebie. Jego idolem staje się dostępność. Innych dla niego oraz jego dla innych. Drugim, bliźniaczym idolem staje się *wygoda*. Z tego względu konsument godzi się i chętnie korzysta z wszelkich „banków danych”, nie mając też oporów przed udostępnianiem im własnych. Co prawda, nie zawsze konsumenci bywają pytani o zgodę na wprowadzenia informacji o nich do banku danych. Niemniej, skoro ktoś decyduje się uczestniczyć w społecznej grze opartej na prawie powszechnego rynku, powinien liczyć się z konsekwencją w postaci „skutków ubocznych”. Jeśli sam nie czuwa nad skutkami swych decyzji, część pretensji powinien skierować pod własnym adresem. W końcu nikt nikomu konsumpcji nie może narzucić siłą czy przymusem...

Synoptikon, w przeciwieństwie do Panoptikonu, nie jest więzieniem, do którego ludzie są wtrącani siłą. Wszechinwigilacja to wspólne dzieło wszystkich marzących o dostępie do wszelkich dóbr i wszelkiej o nich informacji. Jeśli komuś przestaje dogadzać życie w takich warunkach, musi to być kwestią jego własnej decyzji i wysiłku. Przede wszystkim – powiedzenia *veto!* we własnym imieniu. Wystarczy pozbyć się wszelkich kart płatniczych czy kredytowych, zrezygnować z telefonu komórkowego i inny ułatwień, aby zmniejszyć ryzyko nieproszonego podglądu ze strony anonimowych instytucji.

Obrona przed inwazją Wszechinwigilacji jest bowiem możliwa, jednakże pod warunkiem, że – jak piszą autorzy *Płynnej inwigilacji* – przestaniemy marzyć o tym, by zarazem „zjeść ciasteczko i mieć ciasteczko”. Takie marzenie przystoi małemu dziecku, które nie zna jeszcze alternatywy albo-albo. To ono dokonuje naraz „obu wyborów”, co rozczula i bawi dorosłych. To, co u dziecka wydaje się dorosłym rozbudzające, u nich samych jest objawem infantylności i dowodem głupoty.

Dziś już nie ulega wątpliwości, że bycie stuprocentowym i bezrefleksyjnym konsumentem wyklucza bycie osobą autonomiczną. Autonomiczną i wolną także w wyborze sposobu widzenia świata. Konsument w gruncie rzeczy widzi jedynie reklamy i opakowania *towarów*, co mu przesłania świat autentycznych rzeczy. Koncentrując się na obrazie czy też samym *logo* przedmiotu, przeocza on cały obszar realnego świata, który mimo wszystko istnieje. Zastanawiając się, jak odzyskać „oczy do patrzenia”, a „uszy do słyszenia”, warto sobie wyobrazić utopię świata oczyszczonego z reklam, banerów, tabloidów, Internetu oraz wszystkich tych „pośredników”, które bezceremonialnie kierują nasz wzrok na „towary” i „usługi”, jednocześnie odwracając go od autentycznych rzeczy i pozbawiając bezpośredniego do nich stosunku. A już szczególnie – do innych jako *ludzi*, ukrytych za fasadami ról, masek i funkcji. Nachalne reprezentacje, carskie „wioski potiomkinowskie” czy gierkowskie „fasady” zasłaniają nam rzeczywistość realnych przedmiotów i osób.

Gdybyśmy sami nie nakładali podobnych „makijaży”, nie mielibyśmy powodów, by podejrzewać o ich noszenie wszystkich innych. Nie mielibyśmy też

tak bardzo obawiać się inwigilacji. Wszak podglądać można jedynie to, co daje się zaobserwować i zanotować *plaskim* wzrokiem, czyli zewnętrzne zachowania. Człowiek behawioralny sam sprowadza siebie i innych wyłącznie do takowych. Konsument to uosobienie „marzenia behawiorysty”.

Człowiek tradycyjny, pre-konsumpcyjny oraz – miejmy nadzieję – przyszły, post-konsumpcyjny, wyposażony w ciało, psychikę, jak również w *duszę*, nie musi się lękać „wszechinwigilacji”. Najważniejsza dla niego sfera – życie wewnętrzne – ze swej istoty jest niepodglądalne. Oryginalne, własne myślenie jest wszak procesem najgłębiej intymnym i dyskretnym. Można się jego efektami podzielić z innymi, ale tylko na własne życzenie. A już zupełnie nieprzenikliwe dla technicznych urządzeń jest życie duchowe. Jego mistrzowie, mistycy, często wręcz rozpaczają, że mimo największych wysiłków, nie są w stanie adekwatnie oddać słowami swoich niezwykłych przeżyć i doznań, by móc podzielić się nimi z innymi ludźmi. Wszystkim zaś, bez wyjątku, ludziom dostępne jest „życia serca” o wysokim stopniu niepowtarzalności i unikalności. Poeci wszystkich czasów trudzą się bezskutecznie, by je jak najdokładniej i najsubtelniej wysłowić.

Tak więc do podglądania nadają się jedynie niektóre – bynajmniej nie najważniejsze – atrybuty człowieka: jego zewnętrznie obserwowalne zachowanie oraz wypowiedzi dotyczące mniej lub bardziej szlachetnych zamiarów. Cała ogromna „reszta”: życie umysłu, życie serca, namiętności duszy – bez jego chęci i specjalnych starań – nie są dostępne dla niepowołanych osób. Wystarczy przypomnieć i uruchomić w sobie te przysługujące każdemu człowiekowi dary, aby uczynić z siebie przyczółek niedostępności dla jakiegokolwiek i czyjegokolwiek podglądactwa! Osoby głęboko religijne wierzyły niegdyś, iż – prócz Boga, który widzi każdy uczynek i zna każde drgnienie serca – istnieje ponadto Oko Opatrzności, które obejmuje ich swoim czułym i troskliwym spojrzeniem. Jedno i drugie uznawały za błogosławieństwo. Parodie autentycznych, pełnowymiarowych ludzi – konsumenci – w miejsce Oka Opatrzności wstawiają „szklane” Oko Podejrzliwości. I tworzą mu „okulary” Inwigilacji. Trudno biadać nad nimi, że potem się ich boją i próbują się ukryć. A wystarczyłoby je po prostu aktem własnej woli zbić, strzaskać, wyrzucić z mózgów, gdzie pozwolili sobie zaimplantować te sztuczne, nieprzyjazne twory. W tym celu musieliby jednak przenieść „stolicę” swego człowieczeństwa z pazernego i nienasyconego Brzucha na wyższe piętra. I uruchomić, wybudzić z letargu oczy duszy; te, które otrzymaliśmy jako cudowne narzędzie *wglądu* w istotę, a nie jedynie wygląd rzeczy. Nie budzą zatem mojego współczucia konsumenci przerażeni Synoptikonem. Sami sobie zgotowali taki nędzny los. Co prawda, nie specjalnie, ale za to zgodnie z ich konsumenckim *credo*: „coś za coś”.

* * *

Zapewne czytelnicy zdołali się zorientować, iż autorzy niniejszego dwugłosu używają pojęcia „inwigilacja” w dwóch sensach: obiegowym, gdzie oznacza ono celową, ale podstępną i podejmowaną w nikczemnych intencjach akcję podsłuchiwania i podglądania nieświadomych tego ludzi, oraz w znaczeniu rozszerzonym i przenośnym – jako istniejący w przyrodzie i kulturze mechanizm jednoczesnego demonstrowania i ukrywania pewnych ważnych cech żywego organizmu, jak też podmiotu obdarzonego psychiką. Uprzytamniając istnienie rozmaitych form takowej quasi-inwigilacji, pragnęliśmy, po pierwsze, ukazać, iż „nie ma nic w kulturze, czego by pierwiej nie było w naturze”, po drugie zaś – pomniejszyć lęk przed obecnym rozwojem technik inwigilacyjnych. Albowiem znajomość istoty i funkcji podglądania i podsłuchiwania pozwala na podejmowania kroków w kierunku ich demistyfikacji, jak też przeciwdziałania im tam, gdzie ich działanie jest ewidentnie szkodliwe. Z inwigilacją jest bowiem podobnie jak z manipulacją: jesteśmy jej bezbronnymi ofiarami tylko dopóty, dopóki nie zdajemy sobie z niej sprawy. I jednej, i drugiej ostatecznie jednak nie da się uniknąć.

Paweł Pieniążek

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

UPADEK W HISTORIĘ: EGZYSTENCJALIZM A DOŚWIADCZENIE NOWOCZESNOŚCI

The Decline into History: Existentialism and Experience of Modernity

Słowa kluczowe: nowoczesność, upadek, kultura, nicność, indywidualizacja, egzystencjalizm, stawanie się, skok, wybór, wolność, egzystencja.

Key words: modernity, decline, culture, nothingness, individualisation, existentialism, becoming, leap, choice, freedom, existence.

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

Celem artykułu jest pokazanie związków między kulturowym doświadczeniem nowoczesności a powstaniem egzystencjalizmu. Egzystencjalizm stanowi bowiem teoretyczno-ontologiczną artykulację wielu zjawisk zarówno świata nowoczesnego (wyobcowanie, refleksyjność, niespełnienie, stawanie się), jak i historyczno-schematu nowoczesności, będącego postacią jego samorozumienia (skok, upodmiotowienie, czasowość).

A b s t r a c t

The aim of the article is to show the relationship between the cultural experience of modernity and the emergence of existentialism. Existentialism is a theoretical and ontological articulation of many phenomena in the modern world (alienation, reflexivity, non-achievement, becoming), as well as of the historical scheme of modernity, which was a form of its self-understanding (leap, subjectification, temporality).

Egzystencjalizm jest prądem filozoficznym, który powstał za sprawą Kierkegaarda w XIX w.¹, zaś w pełni, jako nurt „skodyfikowany” filozoficznie, ukonstytuował się i cieszył wielką popularnością, również poza filozofią, w pierwszej połowie XX w. (głównie Jaspers, Heidegger, przed tzw. zwrotem, i wreszcie Sartre). W egzystencjalizmie można widzieć teoretyczny wyraz uniwersalnej kondycji ludzkiej, zdramatyzowanej w określonym czasie historycznym, i wówczas

¹ Józef Piórczyński wskazuje, już tytułem swej książki, na pierwszeństwo Jacobiego, niemniej jednak, niezależnie od historycznej prawdy, to Kierkegaard był tym, który wpłynął na powstanie egzystencjalizmu.

szukać dłań pewnych fundamentalnych doświadczeń filozoficznych w naszej, i nie tylko, kulturze, jak czyni to np. Hans Jonas, wiążąc go z gnostyckim doświadczeniem świata². Można w nim też widzieć jedynie wytwór określonej epoki historycznej, jak czyni to zdecydowanie np. Adorno, postrzegający go jako ideologiczny wyraz czy odbicie właściwych późnemu kapitalizmowi procesów alienacji i reifikacji człowieka. Można też, jak czyni to zasadnie wielu komentatorów, szukać filozoficznych źródeł egzystencjalizmu – np. życzliwy egzystencjalizmowi Kołakowski ukazuje protestanckie źródła egzystencjalizmu Kierkegaarda. Ale można też, nie przesadzając o miejscu egzystencjalnego doświadczenia świata w duchowej ekonomii człowieka, pytać o okoliczności filozoficzno-kulturowe umożliwiające filozoficzną artykulację egzystencjalizmu. I w tej perspektywie zostanie tu wstępnie zarysowana próba ukazania związków egzystencjalizmu z nowoczesnością w jej znaczeniu filozoficzno-kulturowym, a mianowicie z historiozofią nowoczesności, tłumaczącą naturę nowoczesności, jej genezę i perspektywy emancypacyjne.

Historiozofia nowoczesności, na ogół znana pod nazwą romantycznej, trójfazowej wizji historii, jest w gruncie rzeczy wyrazem historycznego samorozumienia nowoczesności. Jego punktem wyjścia jest doświadczenie współczesności jako upadku, duchowej katastrofy człowieka, apokaliptycznego zła, którego źródłem są procesy racjonalizacji i indywidualizacji; wynaturzając człowieka, prowadzą one do jego wyobcowania z natury i kosmosu, ze społeczeństwa i samego siebie. Ale wyobcowanie i upadek stają się zarazem podstawą historycznej emancypacji człowieka, jego powrotu do siebie, co oznacza, że powrót ów nie jest powrotem do stanu utraconego, lecz podjęciem go i przyswojeniem w oparciu o wykształconą w nowoczesności, a związaną z upadkiem zasadę, czyli separującą jednostkę od świata, indywidualizującą ją refleksyjność. To mające dokonać się w przyszłości przyswojenie oznacza pogodzenie refleksyjności z pograżającą jednostkę w świecie naturalnością i bezpośredniością istnienia. Ma zatem rację Jonas – widzący w egzystencjalizmie historyczną modyfikację gnostycyzmu – gdy wiąże jego powstanie z procesami nowożytnej, nihilistycznej indywidualizacji, tę ostatnią należy jednak ująć właśnie w perspektywie historiozofii nowoczesności z całym właściwym jej bogactwem kulturowego doświadczenia świata nowoczesnego.

Wpływ historiozoficznego doświadczenia nowoczesności na egzystencjalizm można usytuować w dwóch planach: planie doświadczenia kryzysu nowoczesności i związanych z nim sytuacji alienacyjnych oraz planie samego schematu historiozoficznego, obejmującego upadek i zapośredniczony nowoczesnością, tworzący syntezę istnienia ludzkiego powrót do natury. Oczywiście, w obu wy-

² H. Jonas, *Epilog: gnostycyzm, egzystencjalizm, nihilizm*, w: *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Platan, 1994, 337–358.

padkach mamy do czynienia z przeniesieniem doświadczenia historyczno-kulturowego na doświadczenie uniwersalne, indywidualne, ale – jak zobaczymy – i u filozofów egzystencji, zwłaszcza u Kierkegaarda, wymiar historiozoficzno-kulturowy odgrywa, podskórnie, istotną rolę w wyjaśnianiu egzystencji ludzkiej, wskazując na nowoczesne źródła egzystencjalizmu. Skupiając się z tego powodu zasadniczo na Kierkegaardzie, ojcu egzystencjalizmu, zacznijmy od planu pierwszego.

Jest on związany z doświadczanym w nowoczesności radykalnym kryzysem człowieczeństwa, który znalazł swój wyraz w doświadczeniu nihilizmu. U jego podstaw leży to, co można nazwać dialektyką indywidualizacji. Polega ona na tym, iż w następstwie historycznego procesu denaturalizacji i racjonalizacji świata jednostka zostaje wyrwana z naturalnych związków istnienia. Odrywając się od świata, zwraca się refleksyjnie ku samej sobie i konstytuuje się jako jednostka. Tym aktem samoodniesienia zrywa bezpowrotnie więź z rzeczywistością, zamyka się w immanencji trawiącej wszelkie treści istnienia refleksji, w której nie może się spełnić, gdyż w jej obrębie nie jest w stanie wyjść poza siebie, by odbudować swój związek ze światem i spełnić się w totalności swego istnienia, a zatem w wiążącej ją ze światem jedności myślenia i działania. Wobec utraty odniesienia do ostatecznej rzeczywistości tym, co oddziela jednostkę od świata, i co zapośrednicza jej refleksyjne samoodniesienie, staje się nicość doświadczana jako medium i zarazem ostateczna perspektywa refleksyjnej immanencji istnienia. Tak dojmujące na przełomie XVIII i XIX w. doświadczenie refleksyjnej nicości istnienia staje się kulturowym źródłem doświadczenia nihilizmu, w którym dochodzi do głosu doświadczenie zerwania więzi z rzeczywistością, utraty podstaw istnienia i ostatecznie – doświadczanej w lęku i rozpaczycy pustki i erozji sensu. Nim Nietzsche, którego wpływu na egzystencjalizm nie sposób przecenić, nada mu obywatelstwo filozoficzne i podniesie go do rangi istoty dziejów zachodniej Europy, w planie spekulatywno-kulturowym wyraża go najsilniej Friedrich Schlegel, gdy czyni nicość horyzontem nowoczesnego subiektywizmu i indywidualizmu, ale zarazem³ (co jest szczególnie widoczne w *Przemowie o mitologii*) – tak jak później Nietzsche na gruncie idei przewartościowania wszystkich wartości – warunkiem przezwyciężenia kryzysu nowoczesności i odrodzenia kultury. Spekulatywny wyraz doświadczeniu nihilizmu nadał Jacobi (*List o nihilizmie*) w swej krytyce transcendentalizmu Fichtego, zarzucając mu, iż u podstaw samoustanawiającego się Ja idealizmu transcendentalnego leży nicość, która unicestwiająca w nieskończonej refleksji wszelką obiektywną rzeczywistość, unie-

³ Schlegel wierzy jednak ostatecznie, że „bezwarunkowe maksimum negacji czy absolutna nicość mogą być dane w równie małym stopniu, co bezwzględne maksimum ustanowienia” – F. Schlegel, *Über das Studium der Griechischen Poesie*, hrsg. E. Behler, Schöningh, Paderborn 1982, s. 243.

możliwia jego ukonstytuowanie się. Brentano nazwie refleksję „sęsem” (wydzio-
bującym z jednostki żywą substancję życia).

W ten sposób nicość zapośrednicza puste, beztreściowe i bezproduktywne
stawanie się oderwanej od świata jednostki. Pojęcie jałowego stawania się,
w którym człowiek nie może strukturalnie się spełnić, jest kluczowe dla analizy
podstawowej sytuacji człowieka w świecie nowoczesnym. Znajdujemy je fak-
tycznie u ojca nowoczesności, Rousseau, w jego opisie jednostki wyrwanej ze
stanu natury i poddanej dynamice wzrastających, wykształcających się wraz
z procesem cywilizacyjnego uspołecznienia „sztucznych namiętności” i potrzeb,
„które nas wyczerpują i gnębią”⁴. Namiętności te, skryte za maskującym jednost-
kowy „egoizm” czy „miłość własną” pozorem cnoty, wyrwywają jednostki z natu-
ralnych związków istnienia, niszczą rzeczywistą komunikację międzyludzką,
wyzwalając destrukcyjną dynamikę, która zmusza jednostki do nieskończonego
przekraczania siebie w poszukiwaniu niemożliwego spełnienia, pograżając je
w chaosie i przypadkowości istnienia. Zadowolając się ulotnymi, „próżnymi
przyjemnościami”, zostają one skazane ostatecznie na chroniczną nudę, niepo-
kój i frustrujące doświadczenie przemijającego czasu, tak iż istnieją – to ton gno-
stycki – „jakby na zewnątrz siebie”, „jakby znajdując się poza sobą”⁵.

Ten opis beztreściowego stawania się znajdziemy u Schlegla (w analizach
nowoczesnej indywidualności w kontekście porównania z istnieniem naturalnym
u Greków), w literaturze romantycznej ukazującej duchową ruinę jednostki ska-
zanej na puste, refleksyjne samoprzekraczanie się w obrębie zmysłowości, na-
stępnie u nawiązującego właśnie do romantyków (w znanych opisach istnienia
estetycznego w *Albo-albo*) Kierkegaarda czy Nietzschego. Ten ostatni autentycz-
nemu stawaniu się przeciwstawia bezproduktywną „zmianę”, na gruncie której
jednostka nie staje się, gdyż nie posiada w samej sobie, ustanowionej przez sie-
bie, zasady swego istnienia, lecz podlegając wewnętrznym czy zewnętrznym
przypadkom, istnieje w sposób fragmentaryczny, niepełny i nietwórczy, taki za-
tem, który nie angażuje całej osobowości ludzkiej i nie przynosi jej spełnienia⁶.

To właśnie w tak rozpoznanym i doświadczonym stawaniu się świadomości
nowoczesnej, we właściwych nowoczesności chybionych procesach indywiduali-
zacji należy widzieć źródło egzystencjalnego doświadczenia świata. Egzystencja-
lizm odrywa stawanie się to od jego kontekstu historycznego i nadaje mu pozy-
tywny, ontologiczny charakter. Zasadą tego upożytywnienia staje się – mówiąc
językiem Nietzschego, pytającego, czy stawanie bierze się z nicości/braku, czy
też z pełni/nadmiaru – próba przekształcenia stawania się jałowego, reaktywnego,

⁴ J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, (w:) *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*,
przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 245 (przypisy).

⁵ *Ibidem*, s. 224, 229.

⁶ Zob. F. Nietzsche, *Nachlass. Notatki z lat 1887–1889*, przeł. P. Pieniążek, (w:) *idem*,
Dzieła wszystkie, t. 13, Oficyna, Łódź 2012, s. 296 (14[157]).

nihilistycznego w stawanie się twórcze, aktywne, mocą którego jednostka konstytuuje samą siebie w relacji ze światem. Innymi słowy, konstytutywne dla stawania się refleksyjne samoodniesienie egzystencjalizm czyni ontologiczną strukturą człowieka jako egzystencji, wiążąc w ten sposób refleksję z życiem, czyniąc ją zasadą istnienia w świecie⁷. W ten sposób usiłuje uniknąć negatywnych, nihilistycznych konsekwencji stawania się świadomości nowoczesnej, z jednej strony odrywającej od świata i działania, pogrążającej jednostkę w samej sobie rozpacz, z drugiej zaś rozpraszaającej w świecie ucieczki w istnienie bezosobowe. Tym samym nadaje pozytywny, uniwersalny sens konstytutywnym fenomenom stawania się nowoczesnego – przez Jonasa łączonym z wpływami gnostyckimi w sytuacji nihilistycznego kryzysu nowoczesności – takim jak: poczucie wyobcowania, rzucenia, przygodności, samotności, pustki i nicości wyzbytego spełnienia istnienia, jałowego przepływu czasu, lęku, rozpacz, obcości świata przekształconego przez nowożytne przyrodoznawstwo w zimną i niemą, obojętną na rozszczenia jednostki do sensu naturę.

Charakterystyki te znajdujemy u Pascala, jednego z poprzedników egzystencjalizmu, przynajmniej w odniesieniu do opisu egzystencjalnego *Stimmung* istnienia. Pascal dorzuca jeszcze jedną, niezmiernie istotną – przemożne pragnienie ucieczki („rozrywka”, „zakrzękanie”) od manifestującej się w nich „nędzy” istnienia ludzkiego. Ten pascalski motyw odnajdziemy w opisach świadomości nowoczesnej u Rousseau, wyraźnie ją paskalizującego, następnie u Nietzschego, który przejmując go od Schopenhauera (przypisującego go ponownie egzystencji ludzkiej jako takiej). Rousseau widzi go w znoszącym jednostkowość, dającym iluzoryczne poczucie wspólnoty „pozorze cnoty”, Nietzsche w procesach kulturowej „niwelacji”, czyniąc ucieczkę momentem stawania się nihilistycznego. Innymi słowy, ucieczka, która ma wyzwolić od nędzy istnienia, nędzę tę tylko pogłębia; toteż Rousseau stwierdza, że jednostka „żyje w ciągłej gonitwie”⁸, zaś Nietzsche piszący o „udręczonych niewolnikach trzech M” do owych „M” zalicza, obok „mniemań i mód”, „moment”, „chorobę haniebego pośpiechu”, maskowaną przez „kłamliwą elegancję”, „ogłode”, która „znaczy tedy: nie dać po sobie poznać, jak jest się nędznym i marnym”⁹.

Nadając ontologiczny status nihilistycznemu doświadczeniu nowoczesności, egzystencjalizm odnosi ucieczkę do mechanizmów masowej integracji duchowej, do zatracenia się jednostki w ponadindywidualnej sferze istnienia ludzkiego (opi-

⁷ „Refleksja nie jest złem, ale pogrążenie w refleksji i zastój w niej jest błędem i zepsuciem” – S. Kierkegaard, *Recenzja literacka*, przeł. M. Domaradzki, Wyd. Marek Derewecki, Kęty 2008, s. 105.

⁸ J.J. Rousseau, op. cit., s. 242.

⁹ F. Nietzsche, *Schopenhauer jako wychowawca*, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 1a: *Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukaszewicz, przedmową opatrzył P. Pieniążek, Łódź 2012, s. 354.

nia publiczna u Kierkegaarda, Heideggera „Się” związane z upadaniem w świat, esencjalizm istnienia u Sartre’a).

Decydującą przesłanką historyczną, która pozwoliła egzystencjalizmowi wykształcić się i oderwać od historiozofii nowoczesności, była fundamentalna niewiara we właściwy historiozofii nowoczesności emancypacyjny potencjał historii, którego podmiotem miała być ludzkość czy elita kulturowa (nadludzie u Nietzschego). Źródłem tej niewiary było niewątpliwie uznanie procesów zachodnioeuropejskiej racjonalizacji (kapitalistycznej, społeczno-ekonomicznej modernizacji) za nieusuwalne i nieodwołalne, nie posiadające jakiegokolwiek alternatywy. Przekonanie to wyraził najlepiej Weber – znajdujący zresztą pilnego czytelnika w Jaspersie – pisząc o „gigantycznym kosmosie nowoczesnego porządku gospodarczego”, który „stał się stalową skorupą” i „określa dziś z nieuniknionym przymusem sposób życia wszystkich jednostek, które urodziły się w jego trybach”¹⁰. Na gruncie egzystencjalnym przekonanie to znalazło swój spekulatywny wyraz w uznaniu przez Heideggera upadania w świat – pograżającego jednostkę w anonimowym „Się” codzienności – za strukturalny moment bycia *Dasein*. Właściwe nowoczesności apokaliptyczne doświadczenie upadku człowieka staje się w egzystencjalizmie stałą tendencją jego istnienia.

Przekształcenie stawania się świadomości nowoczesnej w ontologiczną strukturę egzystencji ludzkiej obejmuje kilka kluczowych momentów.

Przede wszystkim związane jest z ontologicznym dualizmem, strukturalnym hiatusem między subiektywnością a obiektywnością, wewnętrzną a zewnętrzną, mocą którego subiektywność ludzka nigdy nie może wyrazić się w świecie zewnętrznym, przedmiotowo-empirycznym; jest ona niewyraźna i niekomunikowalna w stanowiących podstawę poznania naukowego kategoriach przedmiotowych i dana jedynie w subiektywnym przeżyciu – w wiążących ją ze światem aktach wyboru. W ten sposób egzystencjalizm rezygnuje z właściwego dla historiozofii nowoczesności, odniesionego do przyszłości ludzkości emancypacyjnego ideału spełnienia, osiągnięcia przez człowieka jedności i pełni istnienia, polegających na skoncyliowaniu – rozłączonych w świecie nowoczesnym w wyniku procesu indywidualizacji – refleksyjności z wiążącą z całością bytu bezpośredniością i naiwnością istnienia. Jedność tę egzystencjalizm uznaje za niemożliwą (u Sartre’a taką funkcję pełni fantazmat Boga łączącego w sobie właściwy dla egzystencji ludzkiej byt dla siebie z właściwym światu przedmiotowemu bytem w sobie). Na gruncie historiozofii nowoczesności ideał spełnienia związany jest zatem z ekspresyjnym modelem osobowości ludzkiej, polegającym na przekonaniu, że znosząc obcość świata, jednostki mogą w pełni wyrazić się w ustanawianym historycznie przez siebie świecie kultury, jej form i instytucji,

¹⁰ M. Weber, *Asceza i duch kapitalizmu*, (w:) *Szkice z socjologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 109, 108.

w których się potwierdzają i afirmują¹¹. Odrzucając ten model, lecz zarazem uznając – wbrew gnozie – że bycie-w-świecie (Heidegger), bycie w sytuacji w ogóle (Jaspers, Sartre) należą do elementarnej struktury istnienia ludzkiego, egzystencjalizm uznaje, że subiektywność ludzka, skazana na świat, w świecie tym musi się wyrażać¹², lecz ze względu na jego esencjalną obcość w żaden sposób – i na tym polega tragizm jej istnienia sytuujący ją między buntem i fatalizmem – ostatecznie wyrazić się w nim i spełnić nie może.

Żywiąc się ontologicznym dualizmem odnoszącej się do siebie jednostki i świata, któremu musi ona nadać sens, myśl egzystencjalna sytuuje jednostkę w polu chronicznego napięcia między jej odseparowaniem od świata a zatraceniem się w świecie, między abstrakcyjnymi, nieskończonymi możliwościami istnienia, które zatrzymują ją w samej sobie, a determinizmem, właściwym światu obiektywno-empirycznemu i stanowiącym przedmiot nauki. Napięcie to dochodzi do szczytu i zostaje zniesione w związanym z lękiem skoku, w decyzji, wyborze, mocą którego jednostka sama dokonuje wyboru między odmiennymi, antagonistycznymi wartościami i który stanowi miarę jej zaangażowania w świat i istnienie międzyludzkie; w wyborze tym nadaje ona sens światu, sensu tego pozabawionemu, i który sens ten relatywizuje, zmuszając ją do nieustannego ponawiania wyborów – twórczego stawania się.

Formalny wzorzec wiążącego istnienie skoku czy wyboru znajduje się w historiozofii nowoczesności, a mianowicie w idei refleksyjnego upodmiotowienia ludzkości: u kresu swego nihilistycznego wyczerpania, wobec groźby zatraty w nicości istnienia (nicości człowieczeństwa; np. Rousseau mówi o „dnie” człowieczeństwa), w ryzyku niepewności co do ostatecznych rezultatów¹³ (historiozofia nowoczesności odrzuca determinizm i oświeceniową wiarę w niepowstrzymany postęp ludzkości) ludzkość zwraca się refleksyjnie ku sobie i w skoku dokonuje rozstrzygnięcia, mocą którego staje się świadomym podmiotem swego losu. U młodego Schlegla ludzkość u progu nicości, w apogeum kryzysu musi w sposób świadomy dokonać rozstrzygnięcia, do którego niezbędna jest „siła chcenia”, wola, postanowienie i „samodzielność wytrwania przy tym postanowieniu”¹⁴,

¹¹ „[...] jest podmiot czymś *totalnym*, nie samą tylko stroną wewnętrzną, lecz także jej realizacją po stronie zewnętrznej [...], dla podmiotu świat, który staje przed nim, nie jest niczym obcym, nie stanowi dlań żadnej granicy, lecz przeciwnie, sam siebie w nim odnajduje [...], podmiot okazuje się pojednany ze światem, zaspokojony w nim, a wszelkie przeciwieństwo i wszelka sprzeczność – rozwiązane” – G.W. Hegel, *Estetyka*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, PWN, Warszawa 1964, t. 1, s. 164, 165. Dla Nietzschego „widomy czyn” ma być „całkowitym czynem i samoobjawieniem się [...] wnętrza” – idem, *Niewczesne rozważania*, s. 269.

¹² Dla Kierkegaarda egzystencja jest „zasadą, która sama się objawia i odsłania” – idem, *Recenzja literacka*, s. 109.

¹³ Nietzsche w okresie swego najbardziej pozytywnego stosunku do współczesności (*Ludzkie, arcyłudzkie*) mówi o „zrozpaczonym postępie”.

¹⁴ F. Schlegel, *Über das Studium...*, s. 202.

„by prawa i cele swego działania określić w sposób swobodny z samej siebie”¹⁵. Nietzsche mówi w kontekście przewyciężenia nihilizmu o refleksyjnym przełamaniu historii na dwoje u kresu nihilizmu. Egzystencjalizm przejmując tę ideę skoku i dokonującego się w trwodze i niepokoju rozstrzygnięcia, dzięki któremu jednostka się samookreśla. Nie sposób nie zauważyć tu analogii z Heideggerowską analizą śmierci z *Bycia i czasu*: doświadczenie śmierci, które nicestwi byt empiryczny *Dasein*, stawia je przed własnym gołym, rzuconym istnieniem, zmuszając je do wzięcia odpowiedzialności za siebie i zaprojektowania się na odsłonięte przez nicość śmierci możliwości swego istnienia.

Kategoria skoku wiąże się z bezwarunkowością wyboru, za sprawą którego jednostka określa i konstytuuje samą siebie – staje się, nadając sens własnemu istnieniu i światu. Właśnie ta kwestia wiąże się z centralną dla Kierkegaarda i Nietzschego kwestią odróżnienia stawania się twórczego od stawania się nihilistycznego czy też przekształcenia tego ostatniego w pierwsze, związania zatem refleksji z życiem, istnieniem w świecie, tak aby „miał ulec refleksji, [człowiek mógł] właśnie w jej medium dotrzeć do własnej podstawy”¹⁶. Kwestia podstawy, źródła istnienia (właśnie nadmiaru jako źródła stawania się) wyłoniła się w następstwie kryzysu idealistyczno-racjonalistycznej tradycji Zachodu, prowadząc do problemu możliwości ugruntowania normatywnych podstaw ludzkiego istnienia i działania. Otóż w świetle historiozofii nowoczesności racjonalizm zamula się pod ciężarem własnych roszczeń do ugruntowania prawdy, przechodząc w sceptycyzm i relatywizm, który podważając normatywne podstawy działania i prowadząc do nihilistycznej erozji sensu, zdradza właśnie destrukcyjny, niszczący wszelką substancjalność istnienia ruch nieskończonej refleksji. Ten typ krytyki ciągnie się od Rousseau, poprzez Novalisa i Schlegla, znajdując swój najwyższy wyraz teoretyczny u Kierkegaarda i Nietzschego; obaj wywodzą racjonalistyczną tradycję Zachodu z racjonalizmu greckiego, który w przypadku Kierkegaarda zniszczył pierwotne chrześcijaństwo, prowadząc do przekształcenia wiary w teologię naturalną, do rozpuszczenia jednostki w etycznej i racjonalnej ogólności intersubiektywnej wiary, zaś w przypadku Nietzschego – do zerwania więzi z tragicznym, związanym z dionizyjskim wymiarem istnienia, doświadczeniem świata. Relatywistyczny sceptycyzm stawia przed pytaniem o podstawy istnienia. Przedstawiciele historiozofii nowoczesności, a za nimi egzystencjaliści odrzucają bowiem, wpisując się w tzw. kryzys podstaw nauki, postoświeceniowo-scjentystyczną wiarę, że nauka jest w stanie zastąpić tradycyjny, metafizyczny racjonalizm i stać się jedynym typem racjonalności. W ich przekonaniu na-

¹⁵ F. Schlegel, *Vom Wert des Studium der Griechen und Römer*, (w:) *Kritische Schriften und Fragmente*, hrsg. E. Behler, H. Eichler, *Studienausgabe*, Bd. I: 1794–1797, Schönningh, Paderborn – München 1988, s. 31.

¹⁶ K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, PWN, Warszawa 1991, s. 18.

uka zajmująca się badaniem faktów i relacji między nimi ma charakter względny. Jaspers, surowy krytyk pozytywizmu i absolutystycznych roszczeń nauki, wskazuje nadto na antynomiczny charakter wszelkiej wiedzy empirycznej mającej roszczenia egzystencjalne. Ale, co więcej, nauka jest aksjologicznie i normatywnie obojętna, nie jest w stanie ugruntować wartości, a tym samym zastąpić tradycyjnego idealizmu i racjonalizmu w jego funkcjach egzystencjalnych, dostarczających racji istnieniu ludzkemu. Odrzucając scjentyzm, odrzucają oni zarazem biologizm i naturalizm jako przeciwwagę dla tradycyjnego idealizmu i racjonalizmu, uznają bowiem, iż związany z tą tradycją substancjalistyczno-esencjalistyczny model rozumienia duchowości ludzkiej ma swe źródła właśnie w biologizmie, w naturalistycznej percepcji świata: to, co stałe i trwałe, stające się miarą rozumienia wszelkiego bytu, ma swe źródło w praktyczno-uitylitarnym zakorzenieniu człowieka w świecie i obcowaniu ze światem rzeczy. Bóg, byt absolutny, staje się rzeczą pośród rzeczy, tyle że najwyższą, zatracając pośród nich swój absolutny, transcendentny charakter; stąd też komunikacja jednostki z Bogiem znosi samą jednostkę, ujęta jest bowiem w wymiarze poznawczym w mającej swą miarę w poznaniu rzeczy ogólności pojęć, zaś w wymiarze praktyczno-etycznym, wymiarze zbawienia modelem staje się symetryczna wymiana, rozumiana jako wymiana usług: w zamian za wieczne przedłużenie doczesnego trwania Bóg wymaga określonych praktyk etyczno-religijnych.

W tym nihilistycznym, sceptycko-relatywistycznym klimacie duchowym epoki, po odrzuceniu tradycyjnego idealizmu, jak też scjentyzmu, źródło bezwarunkowości istnienia przedstawiciele historiozofii nowoczesności i egzystencjaliści osadzili w odniesieniu metafizycznym, związanym z nowym ujęciem bytu i tego, co absolutne. Rousseau w moralnym ładzie świata, romantycy (Schlegel, Novalis) w witalistycznie i panteistycznie rozumianym absolutcie, rozwijającym się poprzez coraz wyższe, aż po ludzką, formy istnienia i osiągającym samowiedzę w twórczości ludzkiej, Hegel w racjonalistycznie rozumianym absolutcie, Nietzsche w odniesieniu do dionizyjskiego kosmosu. W ujęciach tych istnieje napięcie między refleksyjnie wyodrębniającą się z bytu jednostką a całością bytu; u Nietzschego, przy pewnej wykładni wiecznego powrotu, w sposób najsilniejszy: prawo, jakie nadaje sobie, ustanawiająca się poprzez nie, jednostka, czerpie swą bezwarunkową moc z odniesienia do wieczności, tyle że wieczność ta odsyła do immanencji dionizyjskiego bytu jednostkę tę znoszącej (Jaspersa uznają ją za immanencję ujętą naturalistycznie). Natomiast egzystencjaliści bezwarunkowości przypisują wyłącznie funkcję subiektywizacji istnienia ludzkiego i odnoszą ją albo do chrześcijańskiego Boga (Kierkegaarda) czy pozawyznaniowej Transcendencji (Jaspers), przejawiających się właśnie w subiektywizującym jednostkę skoku, wyborze, decyzji etycznej względem drugiego albo też do negatywności, którą zakorzeniają w nicościującej strukturze istnienia (Heidegger), w świadomości prerefleksyjnej (Sartre), dzięki której jednostka odrywa się od

rzeczywistości empirycznej, by w lęku i niepokoju odnieść się do samej siebie. W obu przypadkach chodzi o ugruntowanie wolności jako podstawy istnienia ludzkiego. W przypadku mediacji doświadczanej w trwodze nicości egzystencjalizm nadaje pozytywny, ontologiczny status negatywności istnienia, w której widzi warunek ukonstytuowania się autentycznej egzystencji ludzkiej: odniesienie do nicości pozwala egzystencji oderwać się od rozumiejącego siebie w kategoriach obiektywno-przedmiotowych istnienia empirycznego, podjąć i zaprojektować się na własne możliwości.

Bezwarunkowość, nadająca działaniu jednostki bezwzględne znaczenie i wiążąca ją w chwili wyboru ze światem, pełni również funkcję temporalną – funkcję czasowania, czasowego wiązania istnienia. Nowoczesne doświadczenie wyobcowania jednostki ze świata niesie ze sobą doświadczenie czasu jako czasu rozproszonego, pozbawionego jedności i ciągłości, czyli jako przepływu przemijających po sobie, nie powiązanych ze sobą i nie odnoszących się do siebie, nie konstytuujących zatem jedności czasu chwil. W wymiarze psychologiczno-egzystencjalnym znajduje on swój wyraz w tak eksplorowanym przez literaturę romantyczną doświadczeniu oderwanej od życia pustej refleksyjności, nudy – wywołanej mieszczańską banalnością życia czy też zatrąta w istnieniu zmysłowym – niemożności spełnienia i rozpacz¹⁷. W analizach nawiązującego do niej Kierkegaarda to doświadczenie czasu wraz z jego modalnościami egzystencjalnymi (nuda, rozpacz) odnosi się do stadium estetycznego¹⁸, jak również do właściwego nowoczesności istnienia anonimowego na gruncie „publiki”¹⁹. Otóż u Kierkegaarda dopiero wtargnięcie – nadającej bezwarunkowe znaczenie ludzkim wyborom – wieczności w pustą czasowość istnienia ustanawia chwilę, która będąc „syntezą czasowości i wieczności”, nieskończoności i skończoności, konieczności i wolności, duszy i ciała, tej rozproszonej czasowości nadaje jedność i ciągłość, łącząc przeszłość i przyszłość. Dla Kierkegaarda i egzystencjalistów chwila stanowi rezultat projektowania się *ja*, w wyborze, na konkretną możliwość, która potwierdza prymat przyszłości w czasowej dynamice istnienia („możliwość jest dokładnym odpowiednikiem przyszłości”²⁰) i której urzeczywistnienie oznacza zarazem przyswojenie przeszłości istnienia. Wzorca tej fundującej czasową jedność istnienia temporalizacji dostarcza historiozofia nowoczesności: świadoma swej decyzji upodmiotawiająca się ludzkość projektuje się w skoku, u kresu nihilistycznej nowoczesności, na przyszłą syntezę, w której

¹⁷ Np. u Wackenrodera nieznośny świst przepływającego, bezsensownego czasu zdradza frustrację i agresję, a ocalenie przychodzi ze strony miłości.

¹⁸ „Chwila oznacza czystą teraźniejszość, w której nie ma nic przeszłego ani przyszłego; na tym polega niedoskonałość życia zmysłowego” – S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przeł. A. Dżakowska, Aletheia, Warszawa 1996, s. 104.

¹⁹ „[...] dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek, życie wydaje się stadem przelotnych chwil, umykających jedna po drugiej” – ibidem, s. 126.

²⁰ Ibidem, s. 109.

podejmuje przeszłość (naiwność istnienia), by nadać jej nowy, refleksyjny i indywidualny sens.

Podobnie rzecz ma się z implikowaną przez czasowość i możliwościowy charakter istnienia, leżącą u podstaw stawania się *ja* potencjalnością. I tu znowu formalny model jej rozumienia znajdziemy w historiozofii nowoczesności. W jej świetle ludzkość w punkcie wyjścia swej historii istnieje w sposób potencjalny; wychodzi, co prawda, z przeżywanej naiwnie, spontanicznie i bezpośrednio (stan natury, Grecja) całości bytu, która dawała jej pełnię istnienia, tyle że w sposób bezrefleksyjny i niezindywidualizowany. Pełnię tę ma odzyskać poprzez jej refleksyjne podjęcie i przyswojenie na gruncie swej wykształconej wskutek nowoczesnych procesów indywidualizacji autonomii. Oczywiście, historiozofia nowoczesności przyswojenie to czyni kresem historii, wyrazem spełnienia jednostki i ludzkości, tymczasem egzystencjalizm, porzucający plan gatunkowy i odrzucający możliwość ostatecznego spełnienia się jednostki, podkreśla jego kruchy i chwilowy charakter. Niemniej jednak u wczesnych romantyków (Schlegel, Novalis) znajdujemy figurę nieskończonego postępu, wyrażającego się w „nieustannym ruchu autokreacji i autodestrukcji”, przekonanie że „wiecznie może się [poezja] tylko stawać, a nigdy nie spełnić”, że „najważniejsze jest samookreślanie się w nieskończoność”²¹; spełnienie oznacza bowiem śmierć, mogąc być tylko dążeniem do niemożliwego spełnienia.

Potencjalność stającego się istnienia determinuje nowe rozumienie struktury bytu ludzkiego; człowiek nie jest już dla Kierkegaarda prostym „stosunkiem duszy i ciała”, napięciem między nimi i ich bytową odrębnością – taką klasyczną ontologię znajdujemy jeszcze u Pascala – lecz ich „stosunkiem, który ustosunkowuje się do samego siebie”²², zatem syntezą duszy i ciała, jaką ustanawia refleksyjnie jaźń, odnosząc się do samej siebie i dopiero aktem tego odniesienia, w napięciu między biegunami „nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności”, określając samą siebie w niepodzielnej jedności ciała i duszy. To nowe, wypracowane przez Kierkegaarda egzystencjalne rozumienie struktury egzystencji ludzkiej ma niewątpliwie swe odbicie w historiozofii nowoczesności, na gruncie której upodmiatawiająca się, podejmująca siebie i samookreślająca się w skoku ludzkość łączy w jedności i całości swego istnienia wyobcowujące się w obrębie nowoczesności tendencje: indywidualistyczną i wspólnotową.

Kwestia potencjalności i nowego rozumienia struktury ludzkiego istnienia łączy się nierozzerwalnie z egzystencjalnym rozumieniem wolności, którego nie

²¹ F. Schlegel, *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, Wyd. UJ, Kraków 2009, s. 96, 62, 168.

²² S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, (w:) idem, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982, s. 146. Na temat różnicy między Pascalem a Kierkegaardem, również w odniesieniu do koncepcji człowieka, zob. W. Gromczyński, *Czy Kierkegaard jest irracjonalistą? Kilka uwag o porównaniu Kierkegaarda z Pascalem?*, „Principia” 1999, t. XXIII, s. 157–170.

sposób zrozumieć bez historycznego kontekstu nowoczesności. Z jednej strony tak egzystencjalizm, jak i historiozofia nowoczesności odrzucają determinizm: pierwszy w odniesieniu do jednostki, drugi w odniesieniu do idei postępu i emancypacji ludzkości. Z drugiej strony odrzucają rozumienie wolności jako *liberum arbitrium indifferentiae*, zatem jako abstrakcyjnego wyboru spośród wielu możliwości – i ten rys łączy silnie obie te perspektywy. Kierkegaard, idący w krytyce *liberum arbitrium* za Lutrem, Leibnizem, Schellingiem, a za nim cały egzystencjalizm, pokazują, że nie da się go pogodzić z rozumieniem osobowości ludzkiej. Jeśli wszystkie możliwości są równoprawne, to wybór jest niemożliwy, jeśli zaś zachodzi, to jest niezobowiązujący, gdyż oparty na przypadku (kaprysie, chimerze), za którym kryje się zawsze jakaś empiryczna konieczność. Wybór zapada bowiem, paradoksalnie, przed wyborem, w swej bezwarunkowości bierze się z historii jednostki, nadając jej istnieniu teleologiczną jedność i ciągłość; tymczasem *liberum arbitrium* prowadzi do rozproszenia i zatomizowania istnienia ludzkiego, odpowiadającego pozbawionemu ciągłości przemijaniu chwil, a w historycznym wymiarze nowoczesności – refleksyjnemu, oderwanemu od działania stawaniu się jednostki. Właśnie doświadczenie nowoczesności leży w tle spekulatywnej krytyki *liberum arbitrium*, tłumacząc jej znaczenie; jest to nader widoczne i istotne u Kierkegarda i Nietzschego.

Krytyka ta pojawia się w kontekście sceptycyzmu i relatywizmu kulturowego. Dla Kierkegarda stanowi następstwo rozpadu będącego apogeum racjonalizmu (zrównanie bytu i myślenia) heglizmu – opaczne i destrukcyjne spełnienie się wcielonego w historię ducha. Ostatnim akordem sceptycznego rozkładu racjonalizmu jest bowiem dialektyka heglowska, w której urzeczywistnia się nieskończona, trawiąca wszelkie treści refleksja: jeśli teza i antyteza mają taką samą wartość, są równosilne, to stają się obojętnymi możliwościami, które tej zdialektyzowanej refleksji uniemożliwiają jakikolwiek wybór, podcinając podstawy duchowego działania i samookreślenia się jednostki. Właśnie ta duchowa atrofia oddaje jednostki pod władzę – stanowiącej ostatnie wcielenie heglowskiego ducha – „publiki”, czyli mechanizmów nowoczesnej, masowej integracji duchowej. Opinia publiczna stanowi zewnętrzną zasadę istnienia ludzkiego, czyniącą je zupełnie przypadkowym i fragmentarycznym. Podobnie u Nietzschego historyzm, stanowiący kres racjonalizmu i prowadzący do zniesienia uniwersalnych kryteriów oceny napływających z historii treści duchowych, sprawia, że wszystkie wartości, idee, stają się równorzędne, a tym samym obojętne, tracąc swą normatywną, angażującą jednostkę moc. Toteż jej wybory stają się przypadkowe, absorbują ją cząstkowo i fragmentarycznie, paraliżując zdolność duchowego działania i w ten sposób prowadząc do dezintegracji osobowości. Działanie pozbawione duchowych racji zaczyna podlegać zewnętrznym, wyzutyk z odniesienia do wartości i związanym z procesami racjonalizacji imperatywom (ekonomicznym, administracyjno-politycznym). Innymi słowy, w relatywistycznej nowoczesności – na-

wiążąc do kultury aleksandryjskiej, Nietzsche nazywa ją aleksandrynizmem – przed jednostką otwiera się sfera nieskończonych, abstrakcyjnych możliwości kulturowych, których z braku normatywnych podstaw działania nie potrafi ona przyswoić w dziele samokształtowania, a które w obrębie oderwanej od życia refleksji przemierza w nieskończoność w poszukiwaniu nieosiągalnej w jej immanencji jedności myślenia i życia – to reaktywne, wypływające z braku, z pustki stawanie się jest dla Nietzschego właśnie jałową „zmianą”. Podobnie u Kierkegarda nieskończoność możliwości grozi jednostce – tak w wymiarze kulturowym (opinia publiczna), jak jednostkowym – zatraceniem się i degradacją jej osobowości, aczkolwiek stanowi przesłankę autentycznej wolności: refleksyjne przejście przez nieskończone możliwości dystansuje wobec skończoności i w ten sposób umożliwia absolutny wybór tego, co skończone. Idea tego przejścia stanowi niewątpliwie odpowiednik właściwej historiozofii nowoczesności (Schlegel, Novalis, Nietzsche) idei wyczerpania zła nowoczesności/nihilizmu związanego właśnie z odrywającą się od świata refleksyjnością.

Egzystencjalna koncepcja wolności wyrasta zarówno z odrzucenia determinizmu, jak i objawiającego w nowoczesności swe destrukcyjne następstwa *liberum arbitrium*. Jej źródła znajdujemy w Kantowskiej idei czynu intelligibilnego, mocą którego jednostka konstytuuje się w odniesieniu do imperatywu kategorycznego, w sferze intelligibilnej, jako zła czy dobra; a zwłaszcza u Schellinga z rozprawy o wolności (1809 r.). Nawiązując do Kantowskiej idei autodeterminacji, Schelling, jeszcze w kontekście metafizyczno-religijnym, rozwija ideę swobodnego wyboru jednostki, która w momencie pierwszego stworzenia konstytuuje siebie poprzez pierwotny, determinujący jej istnienie empiryczne wybór jednej z zasad: wolę uniwersalną lub oddalającą od Boga, pobudzaną przez istniejącą w nim podstawę jego istnienia, czystą potencjalność (chaos nieokreślonych możliwości) czy też wolę partykularną, wolę istnienia skończonego i doczesnego. Koncepcję tę podejmuje Kierkegaard, nadal na gruncie religijnym, ale wyzbytym już planu metafizyczno-kosmologicznego. Zapadający w konkretnej sytuacji wybór jest zawsze wyborem siebie, w nierozzerwalnej jedności duszy i ciała, jako bytu skończonego lub nieskończonego, podejmującego w nieskończonej refleksji własną skończoność w perspektywie absolutnej. Tak jak u Schellinga, wybór ten określa wewnętrzna konieczność, która wypływając z historii jednostki, z podjęcia własnej przeszłości sprawia, że wybór jest wyborem siebie, że obejmuje on i wyraża integralnie całą osobowość. Koncepcja wolności jako aktu samostwarzania jednostki stała się fundamentem egzystencjalizmu. Swój formalny wzorzec ma ona w historiozofii nowoczesności: właśnie w upodmiotowiającym ludzkość skoku, w którym ma ona osiągnąć łączącą naiwność i refleksyjność pełnię swego istnienia.

I ostatnia kwestia, wprost wiążąca egzystencjalizm, zwłaszcza Kierkegarda, z historiozofią nowoczesności, a zwłaszcza z procesami nowoczesnej indywidu-

alizacji. Historiozofia ta istnieje latentnie w myśli autora *Albo-albo*. Oczywiście, istnieje nieusuwalny konflikt teoretyczny między egzystencjalizmem, ukazującym niezmienną, uniwersalną kondycję jednostki, nieredukowalną do przemian historycznych, a historiozofią nowoczesności, która czyniąc ludzkość podmiotem tych przemian, uzależnia jednostkę od realnych procesów historycznych, znoszących ontologiczną heterogeniczność subiektywności i obiektywności. Niemniej jednak heterogeniczność tę Kierkegaard znosi bezwiednie w swej analizie nowoczesności z *Recenzji literackiej*. Uznaje bowiem, że stanowiące konsekwencję sceptycznego rozkładu (heglowskiego) racjonalizmu procesy niwelacyjne warunkują refleksyjność jednostki: w obliczu zagrożenia, na „dnie” nowoczesności, z najwyższą indywidualizującą ją intensywnością uświadamia ona bowiem sobie swą odpowiedzialność za siebie i, odbijając się w „skoku” od „dna”, dokonuje autentycznego wyboru siebie. Tym samym procesy te umożliwiają wyższą, ufundowaną w nowoczesnej refleksyjności postać istnienia – „im więcej świadomości, tym więcej osobowości”²³ – czyli nową jakość wiary. Teza ta koresponduje z Kierkegaardem egzystencjalno-fenomenologiczną analizą dialektyki wiary, na gruncie której im większa świadomość grzechu, tym większa głębia wiary – „indywidualna wewnętrzność w religijności”²⁴. Innymi słowy, wzbudzana na „dnie” nowoczesności refleksyjność staje się koniecznym warunkiem autentycznej wiary: „zadanie refleksji wyznaczone epoce współczesnej ulegnie przekształceniu w wyższą formę egzystencji”²⁵. Napięcie między historią a egzystencją można znaleźć również u Jaspersa, gdy uznaje on, że nowoczesna, nihilistyczna refleksyjność umożliwiła powstanie egzystencjalizmu (myśli Kierkegarda oraz pokrewnej jej myśli Nietzschego)²⁶.

Konkludując: jeśli egzystencjalizm odzwierciedla istotne, uniwersalne aspekty kondycji ludzkiej, to wydaje się, że jego filozoficzna artykulacja możliwa była tylko na gruncie nowoczesnego doświadczenia świata i stanowiącej jego samorozumienie historiozoficznego schematu nowoczesności – w przestrzeni właściwej jej, lecz przez egzystencjalizm spekulatywnie zablokowanej czy zamrożonej dialektyki indywidualizacji.

²³ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 165.

²⁴ S. Kierkegaard, *Recenzja literacka*, s. 97. Por. P. Pieniążek, *Okrutna nowoczesność. Wiara i historia w myśli Kierkegarda (ze stałym odniesieniem do Nietzschego)*, (w:) P. Pieniążek (red.), *Filozofia i wolność. Księga poświęcona pamięci profesora Wiesława Gromczyńskiego*, Wyd. UŁ, Łódź 2010, s. 115–138.

²⁵ S. Kierkegaard, *Recenzja literacka*, s. 87, zob. 97, 99, 101, 105, zob. idem, *Pojęcie lęku...*, s. 191–192.

²⁶ „[...] pozostają [oni] w nierozzerwalnym związku z tym [XIX] wiekiem, i tak rozumieją je [ich myślenie i ich ludzki byt] oni sami”, „ich zadanie wydaje się polegać na tym, by doświadczenie tej epoki doprowadzić wewnątrz własnej istoty do końca, być bez reszty samą jej rzeczywistością po to, by ją przezwyciężyć” – K. Jaspers, *Rozum i egzystencja...*, s. 10, 15, zob. s. 3–42. Patrz też K. Löwith, *Kierkegaard i Nietzsche: filozoficzne i teologiczne przewyższenie nihilizmu*, (w:) G. Sowiński (red.), *Wokół nihilizmu*, Wyd. A, Kraków 2001, s. 113–135.

Armando Savignano

Uniwersytet w Trieście

Universidad de Trieste

DEL TRATADO DEL AMOR DE DIOS A DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA

From *Treatise on Love of God to The Tragic Sense of Life in Men and in Peoples*

Od *Traktatu o miłości do Boga do O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i narodów*

Słowa kluczowe: Unamuno, filozofia hiszpańska, filozofia religii, etyka, teologia.

Key words: Spanish philosophy, philosophy of religion, ethics, theology, M. de Unamuno.

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

Artykuł dotyczy filozofii religii hiszpańskiego myśliciela Miguela de Unamuno, ze szczególnym uwzględnieniem tez wyłożonych przez niego w dwóch pracach: *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów* oraz *Tratado del amor de Dios*. Autor zauważa, że Unamuno proponuje w nich odmienne drogi prowadzące do rozstrzygnięcia problemu duchowej dezorientacji. Podczas gdy w pierwszym dziele rozważa możliwość dotarcia do Boga drogą poznania, w drugim (nieopublikowanym za jego życia), uznając tradycyjne dowody na istnienie Boga za niewystarczające nawet w świetle rozumu, za pewniejsze medium prowadzące do unii z Nim uznaje miłość. Rozważane poglądy autor zesatwia z filozoficzno-religijną myślą epoki (m.in. A.J. Balfour, W. Dilthey, C.G.A. von Harnack, W. James, S. Kierkegaard, A. Sabatier, A. Schopenhauer, G. Simmel i E. Troeltsch).

A b s t r a c t

This article concerns the philosophy of religion by a Spanish thinker Miguel de Unamuno, with particular focus on theses presented in his two works: *The Tragic Sense of Life in Men and in Peoples* and *Tratado del amor de Dios*. The author remarks that Unamuno proposed there different ways to resolve the problem of spiritual confusion. In the first work, he considers a possibility of reaching God through knowledge, whilst in the latter (not published in his lifetime), finding traditional evidence of God's existence insufficient even in the light of reason, the thinker recognises love to be a more reliable medium leading to union with Him. The author compares the considered views with philosophical and religious ideas of the age, among others of A.J. Balfour, W. Dilthey, C.G.A. von Harnack, W. James, S. Kierkegaard, A. Sabatier, A. Schopenhauer, G. Simmel, and E. Troeltsch.

1. *El Tratado del amor de Dios*

El *Tratado del amor de Dios*¹, como se desprende de una introducción de Unamuno que no está incluida en el texto, tiene el propósito de configurarse no como una obra de conocimiento sino de confesión a la manera de San Agustín y Kierkegaard; de este modo Unamuno sigue llevando a cabo lo que ya había realizado en sus *Meditaciones Evangélicas*. Unamuno – como escribió en 1906 – estaba trabajando, entonces, a una obra *mística* para intentar otra vía para llegar a Dios². Para tratar de resolver su desorientación espiritual, Unamuno prefiere llegar a Dios a través del amor y no del conocimiento, ya que, de acuerdo con Ritschl, cree que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios son insuficientes aún más a la luz de la razón. El amor, por muchos místicos y pensadores religiosos, implica la capacidad de sufrir una muerte virtual de sí mismo para resucitar en el ser amado. Con los krausistas y Fray Luis de León, Unamuno afirma que el alma se esfuerza por preservar su ser, al mismo tiempo tratando de derramarse en el Otro. Sin dejar de reconocer, junto a Schopenhauer, que el amor se refiere a la esfera sexual, sin embargo, a través de la simpatía del amado puede espiritualizarse y subir a la autenticidad. La simpatía, cuando está bien establecida, genera compasión hacia los demás, hacia el mundo y hacia la conciencia del mundo, o sea Dios.

Pero el amor es también el amor de Dios por el alma en la reunión que se lleva a cabo a través de la fe, de la cual, aunque fundada en el amor divino, Unamuno enfatiza el carácter creativo, con actitud heterodoxa y modernista. Así que el creyente se crea con la fe y Dios crea a sí mismo en las profundidades del creyente, a través del amor. Así que con G. Simmel Unamuno dice que creer en Dios es desear que Dios existe. Pero, ¿cómo esto es posible? En oposición al racionalismo y confiando en Ritschl, el pensador vasco se refiere a la Providencia personal para confirmar su fe, mientras que de acuerdo con James alega diversas formas de experiencias religiosas en las cuales aparece un sentido de dependencia y de ayuda divina.

Ante el dilema de si realmente existe un Dios creado por la fe, Unamuno, evocando Pilato, plantea la cuestión fundamental de lo qué es la verdad, que separa de la razón, atribuyendo prioridad a la verdad moral sobre la verdad lógica. Mientras que la razón discursiva analiza y destruye en vez la fe crea. Mientras que el conocimiento – refleja Unamuno, junto a Schopenhauer y a A.J. Balfour – nace de la necesidad de la auto-preservación, el amor nace de la necesidad de

¹ Cfr. M. de Unamuno, *Obras Completas*, por M. García Blanco, Escelicer, Madrid 1966–1971, 9 vol. (el número romano indica el volumen, el árabe la página).

² Vease una carta a A.V. González de enero 1906, en: M. García Blanco, *Introducción*, a M. de Unamuno, O.C., I, 14-15. Unamuno hace alusión al Tratado en una carta de 9.05.1905 a J. Llundain (VII, 12) expresando la intención de remitirlo a Ortega (ibidem, p. 16).

la auto-perpetuación. El instinto de conservación va a fundamentar el individuo, la perpetuación construye la sociedad, que, como señaló Simmel, ofrece al individuo significados que de otra manera no tuviera.

Dios, siguiendo la pista de A. Sabatier, es el ser que todo el mundo adora, ya que representa la fusión de todas las imaginaciones religiosas, a las cuales Unamuno prefiere, con influencias tomadas por James, la del productor de la inmortalidad. Sin embargo, los racionalistas de todas las épocas retroceden en frente a la resurrección de Jesús, considerándola inconcebible y absurda como ocurrió por ejemplo en el famoso discurso de San Pablo en el Areópago. Con tonos existenciales, delante del *memento mori*, es la ansia incontenible de la inmortalidad y al menos la incertidumbre de lo que va a ser de mí, presagiando la famosa teoría de la dulce y salvadora incertidumbre expresada en el *Sentimiento trágico de la vida*.

Unamuno examina diversos sucedáneos de la inmortalidad que consisten en la fama, y con Rousseau critica la sed de gloria de los filósofos que al final adormece la voluntad de verdad. La belleza como un elemento de la eternidad presente en todos los seres – como indicó Stapfer – despierta el amor por las cosas, cuyas imperfecciones levantan la compasión. Sobre esta simpatía se basa la caridad que culmina en Dios, que sufre sin cesar. La caridad, de hecho, es el impulso para liberar a todas las cosas, y el mismo Dios del dolor, que es la conciencia de sí mismo (A. Sabatier), es universal (Schopenhauer) e incluye hasta Dios (Fray Tomé de Jesús). Pero sólo la religión – y especialmente el cristianismo que nos hace inmortales a través del amor, inseparable del sufrimiento – puede abrir el camino de la auténtica vida eterna por medio de la fe en la resurrección.

En la experiencia mística, como señaló el historiador de las religiones O. Pfeiderer (de quien probablemente Unamuno ha asumido el título del capítulo VII: *Vida en Dios*), existe la posibilidad real de la unión con Dios o lo divino, de la que viene la condición sobrenatural del hombre redimido. Pero Unamuno está preocupado, con el Ritschl anti-místico, de la pérdida de su personalidad individual en la absorción en Dios, un sacrificio que, sin embargo, aceptaría sólo con la condición de que podía mantener su individualidad y personalidad.

Estructurando una filosofía de la religión, Unamuno – en contra de la actitud racionalista y cientificista, que son una nueva forma de religión – a la luz de las sugerencias tomadas de Schleiermacher y A. Sabatier, argumenta que la religión es el comercio con un ser supremo del quien nos sentimos dependientes. En cuanto al origen, este sentimiento de dependencia puede resultar del miedo cósmico y el culto de los muertos. Necesitamos, sin embargo, distinguir entre la ética y la religión – tal como fue presentada por Ritschl – que no consiste en un código penal; la inmortalidad no sólo depende de nuestro comportamiento bueno o malo, sino por la fe en Dios, la cual, como Kierkegaard señaló, abarca la

interioridad de cada hombre concreto, y no la humanidad abstracta. La ética, que en el *Tratado* está subordinada a la religión, en el *Sentimiento trágico de la vida* ocupa un papel central, ya que se hizo en la realización de la vocación personal para merecer la inmortalidad, de modo que todo lo que hacemos es una oración diaria. Por lo tanto – y este argumento sólo está presente en la obra de 1913 – hay que vivir de tal manera que la aniquilación sea una injusticia. Unamuno considera, según las sugerencias tomadas de P. Stapfer, la inmortalidad opcional para aquellos que quieren firmemente la inmortalidad y actúan de acuerdo con este anhelo y con que logran el fin deseado, en cambio los que se rinden a morir completamente plomarán en la nada.

En torno a las controversias relativas a la esencia del cristianismo, Unamuno afirma la primacía de la escatología respecto a la ética, mientras que con San Atanasio (leído en Harnack) señala que Dios se hizo hombre para deificarnos.

Aunque el *Tratado* en gran parte se encuentra otra vez en el *Sentimiento trágico de la vida*, sin embargo vale la pena señalar que, en definitiva, se trata de dos obras distintas en el método – uno más teológico, el otro más filosófico –, en la forma – uno más confesional, el otro más argumentativo –, y el propósito – uno se inclina más a la predicación apocalíptica, el otro más cerca de las exigencias sistemáticas y argumentativas de la razón, a pesar de su crítica al intelectualismo.

¿Por qué Unamuno no publicó el *Tratado* prefiriendo conservarlo en sus archivos después que lo había tan expandido como realizando un trabajo aparte?

Según Orringer³ una respuesta posible – pero, en nuestra opinión, es una mera hipótesis, aunque muy sugestiva – puede hallarse en la polémica con Ortega, que impulsó Unamuno a desarrollar su tesis en una manera filosófica-sistemática, y especialmente a la luz de la condena, por el Papa Pío X, a través de la Encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (9/08/1907), del modernismo religioso, si bien, en el *Sentimiento trágico de la vida*, al final el pensador vasco parece compartir las posiciones adoptadas por la Iglesia. Como resulta de la correspondencia con Ortega, Unamuno alude al *Tratado*⁴ – de que quería enviarle el manuscrito⁵, pero a pesar de una respuesta entusiasta⁶, Unamuno no lo hará porque mientras tanto intervinieron malentendidos, es decir contrastos con Ortega, que el tachará de haber adoptado un misticismo energúmeno que nos hace salir de

³ N.R. Orringer, *Introducción*, a M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de vida en los hombre y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Tecnos, Madrid 2005, pp. 63–67. Habla, en contra, de cuestiones intra-textuales, refiriéndose a P. Tanganelli, F. Tedeschi, *Del Tratado del amor de Dios a del sentimiento trágico de la vida*, “Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno 46” 2008, 2, pp. 71–102. Las dos interpretaciones no parecen inconciliables.

⁴ Cfr. carta de 27.05.1906 en *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, por L. Roblers, Madrid 1987, p. 39.

⁵ Cfr. carta de 2.12.1906, *ibidem*, p. 50.

⁶ Cfr. carta de 30.12.1906, *ibidem*, p. 60.

Europa⁷. Un eco de estas controversias, con alusiones mal disimuladas a Ortega, se encuentra en el capítulo final del *Sentimiento trágico de la vida*, donde Unamuno ataca, no sin paradojas, la cultura moderna, la ciencia y la europeización de haber contribuido, entre otras cosas, a de-cristianizar Europa. Unamuno, finalmente, alude al *Tratado* cuando no acepta la invitación de Ortega para ir a Madrid⁸.

Pero, en nuestra opinión, la cuestión está lejos de hallar una solución satisfactoria, en el estado actual de la investigación. En comparación con el trabajo de 1912–1913, el *Tratado* pertenece al género de la confesión y se refiere a un cristianismo personal construido a menudo sobre la base de una predicación apocalíptica. Domina la vista de la fe como *pístis* a expensas de la *gnosis*, que, en cambio, tiene un papel importante en el *Sentimiento trágico*, donde, paradójicamente, Unamuno toma posición contra la modernidad a favor de la Iglesia Católica, defendiendo el dogma de la infalibilidad que hace poco se acababa de declarar. Mientras que en el *Tratado*, que es de carácter más netamente teológico, Unamuno parece tomar posiciones típicas del protestantismo liberal y en algunos aspectos del modernismo religioso, en el *Sentimiento trágico*, lo que representa una original filosofía de la religión, a pesar de las influencias innegables de Schleiermacher y Ritschl, a través de Loisy y A. Sabatier pero, reflejando con más cuidado, su actitud es más compleja. Unamuno ha sido y sigue siendo protestante con la cabeza y católico con el corazón, pero sobre todo era un espíritu heterodoxo a pesar de que parecía defender determinadas posiciones de la Iglesia contra los llamados “innovadores”. Su actitud, que es típica de un hombre religioso, aunque *sui generis*, alcanzó un cierto equilibrio justo en esta obra fundamental sobre la base de una concepción menos radical de la relación entre la fe y la razón, a la luz de la teoría de la salvífica incertidumbre. Sin duda fue un espíritu paradójicamente “moderno” y modernizador – no tan conservador como a menudo suelen presentarlo – pero en última instancia no puede atribuirse enteramente al movimiento modernista, a pesar de que compartiera algunos aspectos. El *Tratado del Amor de Dios* es más propenso a este tipo de actitudes, por lo que surgió la hipótesis de que esta fue una de las razones porque no fue divulgada a favor de un trabajo más sistemático llevado a cabo desde el punto de vista de la filosofía de la religión, que es precisamente el *Sentimiento trágico de la vida*. No es casual que Unamuno, como se desprende de la correspondencia con Ortega⁹ ha reescrito el *Tratado* en 1908 después de la publicación de la Encíclica Pascendi.

⁷ Ibidem, p. 60 y 63.

⁸ Cfr. carta del 14.05.1908, en *Epistolario completo Ortega-Unamuno...*, p. 86.

⁹ Ibidem.

2. Del sentimiento trágico de la vida

Unamuno se daba cuenta de que la obra fundamental *Del sentimiento trágico de la vida*, publicada por primera vez en forma de artículos entre los años 1911–1912 en la revista “La España Moderna” y luego en un libro (ed. Renacimiento, Madrid 1913), representaba su pensamiento de madurez¹⁰. Y de hecho, en este texto, que se considera uno de los libros de religión más decisivos del siglo XX¹¹, están explicados los núcleos fundamentales de la reflexión de Unamuno, en torno a dos temas, que son, por así decirlo, dos caras de la misma moneda: la ansia por el destino del hombre y la preocupación por la personalidad. Existe una interdependencia estructural y un vínculo ético entre las cuestiones mencionadas: yo, de hecho, soy lo que hizo de mí mismo. La obsesión por la personalidad, no en un sentido psicológico, sino ético-existencial, es un *leit motiv* tanto de la obra de 1912 (VII, 136) como de los poemas, especialmente el *Rosario de sonetos líricos*, en la que señala: “El fin de la vida es hacerse un alma” (VI, 341). Para un pensamiento trágico como lo es el pensamiento de Unamuno, el yo-alma como quehacer es tan abismal como el mismo Dios, ya que ambos son el resultado del voluntarismo creador del hombre, a fin de poder decir que el *Deus absconditus* corresponde con el *Ego absconditus* de la vocación personal. Por otra parte, la sensación de ser existente tiene un carácter reflexivo-transitivo, ya que implica tanto hacer su propio ser, como existir como una conciencia que no tiene, ante todo, un sentido intencional o representativo, sino más bien pro-positivo. La filosofía sale de la ansia inmortal de la inmortalidad, lo que genera el sentimiento trágico de la vida (VII, 232).

Del sentimiento trágico de la vida – señaló Cerezo Galán – tiene que ser considerada, para la fuerte carga retórica, una obra fundamentalmente poética; y de veras la actitud de Unamuno no es para demostrar, sino para iluminar el sentido último de un sentimiento vital. Los diferentes capítulos que componen la obra fundamental también parecen llenos de contradicciones íntimas (VII, 823). Es, sin embargo, un lenguaje “paradójico” más que contradictorio, conectado a la intuición esencial de la contradicción como un estatuto del existir. Esta forma de expresión depende de las fuentes a las que se refiere, y de ciertos cánones literarios de su tiempo. Pero Unamuno no es contradictorio en sus escritos, sino en su experiencia biográfica. Lo que también hace que sea posible justificar ciertos estereótipos según los cuales ha de ser mencionado entre los irracionales¹². Este carácter “poético” surge tanto del estilo, espontáneo y directo,

¹⁰ Cfr. carta a F. de Cossio en M. de Unamuno, *Epistolario inédito...*, t. I, p. 311 y 331. Por las razones que inducieran Unamuno a cambiar el título de la obra, cfr. una carta a J.V. González del 1905, en M. García Blanco, *Introducción*, a M. de Unamuno, *Obras*, VII, 14.

¹¹ P. Garagorri, *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Madrid 1968, p. 24.

¹² Cfr. N.R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales*, Madrid 1985, pp. 13–14 y 55–56.

obsesivo y repetitivo, como de la concepción de la filosofía, que quiere ser un *engagement* personal. La filosofía que, como la poesía, es un trabajo de integración y sensibilización (VII, 118), se configura como una ciencia de la tragedia de la vida, ya que tiene el objetivo, en última instancia, no de explicar, pero de comprender el sentido último (la finalidad) de la existencia más bien que la causa principalmente no a través de la razón – aunque no sin esta, ya que es solamente una negación del intelectualismo – sino a través del sentimiento, o de las razones del corazón, inseparables de la visión del mundo. A pesar de la referencia a Dilthey, sin embargo Unamuno actúa una inversión, porque comienza por el sentimiento y no por la *Weltanschauung* (concepción del mundo) como base para la acción. Lo cual, una vez más, llevó la carga del irracionalismo y el cuestionamiento de una actitud estrictamente filosófica. Ya Dilthey, en referencia a ciertos momentos de crisis separaba la filosofía en analítica de la ciencia y la vida. En esta última, que adopta una forma de pensamiento libre, para nada sistemático, por lo tanto absolutamente similar a la literatura, puede ser incluida con razón la figura de Unamuno, que de esta manera se colocaría entre la *Weltanschauung* de Dilthey y la filosofía de la existencia. La doble lealtad a la experiencia de la vida y a la causa de la libertad abren un espacio de pensamiento aparentemente irregular, pero no incoherente¹³.

“La filosofía es difusa y casi líquida en la literatura” (VII, 290 y 1232), hasta el punto de que se podría decir que es filología (VII, 229). Así, Unamuno se inscribe en el marco de la más genuina tradición española precisamente sobre la base de la distinción entre la filosofía como un sistema (I, 1178) y como poema, en busca de los símbolos y mitos constitutivos de la interpretación del mundo de la vida y de la historia de cada pueblo (intrahistoria). Es innecesario señalar los antecedentes relacionados con las influencias románticas de la relación entre palabra y lenguaje (VII, 291), sobre la base del principio según el cual la realidad se nos da principalmente no a través de conceptos, sino en carne y forma de hablar. La filosofía es más parecida a la poesía que a la ciencia, siempre con referencia al significado original de *poiesis*, es decir, la creación por la palabra, para aludir a la palabra clave. “Yo no siento la *filosofía* que poéticamente. E ante todo y sobre todo religiosamente”¹⁴. De ahí la preferencia por el diálogo, en lugar de disfrutar de un monólogo, ya que a menudo fue reprendido en defensa de la egolatría. No por casualidad, su fama está ligada precisamente al monodialogo interior (II, 1118) entre su doble yo: el escéptico y místico. En el diálogo no sólo se desnuda el alma, sino también se puede experimentar la posibilidad de una comunicación cara a cara (IX, 95), aunque sólo por escrito – es sabido como Unamuno amaba a sus trabajos, que eran una parte tan importante de su vida – para incluir la referencia al Totalmente Otro. “El diálogo presupone la dialécti-

¹³ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico...*, pp. 375 y 383.

¹⁴ Cfr. carta a Zorilla San Martín, de P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico...*, p. 384.

ca” (VIII, 747), que está llena de contradicciones íntimas y por lo tanto, fértiles. Hay claras similitudes con el *Fedón* de Platón, así como el rechazo de la dialéctica hegeliana, cultivada en su juventud (en la década anterior a la crisis de 1897, junto a la simpatía con el positivismo de Spencer) a favor de la predilección por Kierkegaard. En el diálogo, que toma valores existenciales, hay la comparación de las creencias, de modo que se puede hablar de “diálogo de complementariedad”¹⁵ en la que nunca sigue la unificación de los opuestos (síntesis) siendo, sin embargo, una conversión de la la vida en la conciencia.

Hablando en forma paradójica, que considera el “lenguaje típico de la pasión” (III, 935), así como la afirmación de la desesperada voluntad de creación, Unamuno se convierte en el pensador trágico, igual que Kierkegaard, que la consideraba el *pathos* de la vida espiritual. Pero a diferencia de éste, la paradoja de Unamuno no implica trascender los límites de la razón, a fin de hacer el salto en la fe, porque vive de la tensión agónica sobre la base de la ilusión representada por la poesía y la religión, como se muestra de manera ejemplar en la novela más original, *San Manuel Bueno, mártir* (1933), un compendio de su filosofía de la religión. La lógica de la paradoja¹⁶, que es alimentada por la transgresión, no busca neutralidad y ni siquiera ambigüedad, persigue en cambio la ambivalencia creativa (III, 891).

La estructura de la obra de 1913 se puede dividir en cuatro etapas, que salen del problema antropológico con el fin de responder a la pregunta de la razón y la religión sobre el destino del hombre, culminan en la fe agónica centrada en el voluntarismo creador, y llegan a la ética heroica y civil que surgen de la duda trágica. En lugar de referirse al famoso análisis de la miseria humana y de la respuesta religiosa de Pascal, Unamuno parece estar inspirado por el *Fedón*, contraponiendo con el racionalismo la duda de la pasión, y después de analizar a través del diálogo la contradicción existencial como resultado de esta experiencia, identifica el equivalente del gran riesgo del famoso diálogo platónico en el mito de la apocatástasis cristiana.

El punto de partida no es teórico, sino práctico (VII, 126), y se refiere a la pregunta sobre la única cuestión vital: el destino personal, que es inseparable del fin del universo. Tenemos, por lo tanto, que alejarnos del racionalismo al confrontarlo con una metafísica de la vida, que prefiere la finalidad a la causalidad (VII, 241). Por otra parte, de acuerdo con Harnack y Sabatier, se puede decir que son básicamente la misma cosa, la finalidad y la conciencia (VII, 116), la cual, sin embargo, no debe ser entendida como un acto de representación cartesiana, porque equivale a consentir, a compartir el destino del todo (VII, 192).

¹⁵ A. Machado, *Obras*, Buenos Aires 1973, p. 628. Sobre el diálogo en Unamuno, cfr. M. Valdés, *El diálogo, eje ontológico del pensamiento de Unamuno*, (en:) Varios, *Homenaje cincuentenario Miguel de Unamuno*, Salamanca 1986, p. 708 s.

¹⁶ Cfr. T. Mermall, *The Chiasmus: Unamuno's Master Trope*, “PMLA” 1990, p. 246.

Sólo el hombre, como *animal metaphysicum* (Schopenhauer) es capaz de hacer la pregunta práctico-existencial, gracias a la cual la filosofía se convierte en una *meditatio mortis*¹⁷. La filosofía nace, por tanto, de la necesidad vital de dar una respuesta a la condición ontológica marcada por necesidades ineludibles derivadas del instinto de conservación y expansión, por desgracia amenazados por la posibilidad de la nada y de la muerte, que de hecho representa el gran escándalo. Delante de la escisión-laceración relacionada con la conciencia de la finitud, Unamuno adopta una actitud típica del pensamiento trágico, cuando dice: “se escribe para sobrevivir y se filósofa por desesperación”¹⁸. Frente a la alternativa de la ilusión o de escepticismo, tenemos que abrimos a la esperanza o arruinarla definitivamente? En este último caso, somos quizás menos desesperados? (VII, 129). Pero finalmente Unamuno quiso esperar a costa de ser un iluso o incluso engañarse, sin sacrificar ni los derechos de la imaginación, ni los de la inteligencia, eligiendo el espíritu competitivo, la lucha.

La filosofía no surge de la reflexión, sino más bien, románticamente, del corazón, del sentimiento, – y del sufrimiento (I, 1169–1170) – lo que implica la participación total del hombre. Y es el hombre real de carne y hueso a formar el sujeto y al mismo tiempo, el objeto de la filosofía¹⁹. Impulsado por la preocupación escatológica, Unamuno opone a la filosofía de la identidad, que reduce las diferencias a un momento interno del devenir, mientras que “el real, el realmente real es irracional” (VII, 111), las dolorosas contradicciones de la nuestra vida moral (Pascal y Sabatier) y las antinomias insolubles del pensamiento examinadas por Kant. La abstracta dialéctica hegeliana debe ser confrontada con una verdadera dialéctica de la realidad que escapa a cualquier intento de complementar, es decir, el espíritu competitivo en el nombre del cual Unamuno se aleja del “hermano Kierkegaard”, con el cual, sin embargo, está de acuerdo en que el sesgo de la abstracción aflora en el problema de la existencia (VII, 174).

El ego, que anhela a ser salvable²⁰, constituye el centro y el fin del universo, para poder decir con *Senáncour* que para el universo no es nada, pero para mí es todo. Resulta abstracta también la actitud cartesiana, ya que el punto de referencia primordial no es “pienso, sino vivo” (VII, 130); el pensamiento obje-

¹⁷ Unamuno se refiere a B. Spinoza, *Ética*, pars IV, par. LXVII.

¹⁸ Esta afirmación se encuentra en el *Tratado del amor de Dios*, 28/1, en la Casa-Museo Unamuno (Salamanca).

¹⁹ Para algunas fuentes de esta tesis: Carlyle (cfr. C. Clavería, *Temas de Unamuno...*, pp. 24 y 40); Ritschl, Channing, Vinet y Sabatier (cfr. N.R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales...*, pp. 60–61). Falta, en contra, una inspiración kierkegaardiana, según subrayó M. Nozick, *Miguel de Unamuno*, New York 1971, p. 39. Con este punto de partida Unamuno rechaza sea al *cogito* cartesiano sea a las llamadas “metafísicas espiritualistas *a priori*” (VII,159) (Balmes) y a los “sudacéos marburgueses”, especialmente a Ortega (*Epistolario completo Unamuno-Ortega...*, p. 102 y 112).

²⁰ Esta afirmación se encuentra en C.G.A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg i Br. 1894, 3 ed., t. II, p. 63.

tivo debe ser confrontado con el drama de la existencia del individuo (VII, 195). Por eso, “la verdad concreta y real, no metódica e ideal, es *homo sum, ergo cogito*. Sentirse hombre es más inmediato que pensar” (VII, 192). Es necesario aclarar la relación entre el pensamiento y el ser. “La conciencia de pensar acaso no será la conciencia de ser?” (VII, 130). Adelantando visiblemente el existencialismo, Unamuno plantea la cuestión de la forma de existencia – y de vida – de ese ser capaz de pensamiento (VII, 130). Esta es la experiencia original de la percepción de la propia existencia (*serse*), que tiene un valor a un tiempo transitivo y reflexivo. El sentirse existente, en definitiva, es la tensión agónica entre pobreza y necesidad. El expuesto es tanto el ex-puesto como el esfuerzo de ser.

Es en el cuerpo que experimentamos la sensación de la existencia, que es nada más que vivir (III, 193). “Es mi cuerpo vivo que siente, quiere y piensa” (VII, 158), de modo que el yo es, en cierto sentido, el propio cuerpo (VII, 113). En fin, “el hombre es idea viva encarnada” (I, 955). La conciencia siendo un cuerpo – y al revés – se ha unido al mundo a través de los intereses – por lo tanto, la tesis trófica del conocimiento sobre la base de la auto-preservación y reproducción²¹ – la imaginación – y que produce mitos, y que está en constante lucha con la razón, la cual, no debe ser olvidado, nació de la fantasía (VII, 125) – y del deseo (eros), como voluntad de no morir.

El mundo es para la conciencia, que surge del sufrimiento y del dolor, que no es sólo el camino de la conciencia (VII, 192), sino también su pulsación. El dolor que mana de la conciencia, también indica la ruta de acceso de esta hacia la personal autenticidad en la conciencia de las limitaciones, sino también de la aspiración a lo que quería ser en comparación con el mundo. No es a través de la duda metódica que conduce a la conciencia de sí, tan sólo tenemos que sufrir para sentirnos existentes (VII, 232). La conciencia, que es una enfermedad, es una lucha tan para existir y subsistir en el ser, cómo para hacerse frente a la constante amenaza de la aniquilación. El dolor y el sufrimiento además son un impulso hacia el absoluto y un estímulo a la libertad, que se concibe, con Kant, como un conflicto entre lo positivo y lo ideal.

La contradicción original, surge de las célebres antinomias²². En primer lugar el antagonismo, vivido románticamente, entre finito e infinito: de un lado la

²¹ Per estas afirmaciones Unamuno se refiere a la obra de R. Turró sobre el origen del conocimiento (VII,1084), interpretando el *cogito* cartesiano como: *Edo, ego sum*. Sobre este tema, cfr. C. París, *Unamuno*, Barcelona 1968, pp. 346–350 y p. 378. Por la referencia a Schopenhauer (VIII, 1087).

²² Cfr. F. Meyer, *L'ontologie de Miguel Unamuno...*, p. 25 y F. Wyers, *Unamuno, the Contrary Self*, London 1976, p. 31. Por esta antinómia, Unamuno se refiere a Hegel (*Enciclopedia*, par. 60); a A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Fischbacher, Paris 1894, p. 28; y a Kierkegaard (P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico...*, pp. 399–400). Cfr. además F. Turienzo, *Unamuno. Ansia de Dios y creación literaria*, Madrid 1966, pp. 130, 135.

auto-conciencia implica el conocimiento del límite (VII, 194), y del otro aspira a la plenitud de la totalidad (VII, 132). Se destaca claramente la situación agónica, marcada por un movimiento de “doble negación”, o “doble amenaza de existencia” (62), como se canta poéticamente en el *Cancionero* (n. 1065, VI, 1243). Otra contradicción, por la cual emergen influencias de Kierkegaard, se refiere a la identidad-alteridad : por una parte el yo aspira a mantener su individualidad respecto al universo, en virtud del egoísmo trascendental (VII, 136), y por el otra quiere ser todas las cosas para experimentarlas en sí mismo (VII, 191). Sin embargo, un compendio de las antinomias es la oposición entre facticidad y trascendencia: estar aquí y ahora (VII, 136) bajo el imperio de la necesidad de contrarrestar el esfuerzo heroico para que “vencido el destino, sea ley la libertad” (VII, 132), a diferencia de Kierkegaard, cuya síntesis de necesidad – posibilidad, Unamuno se opone a través del grito titánico: todo o nada!, emblemático de la tensión agónica entre la utopía y el nihilismo (VII, 142).

Entre el ser y la nada, Unamuno se instala en el agonismo, fuente de incertidumbre creativa y desesperada, abrazando la perseverancia, como se desprende de la interpretación libre de la *Ética* (Parte II, la proposición 6) de Spinoza, según la cual el “ansia de no morir es nuestra esencia actual”. Esto se confirma no sólo por la experiencia trágica de ser, sino por la misma naturaleza de la pasión de ser, que se afirma no simplemente como una tendencia a *preservar* en su ser, sino también como una pasión para *aumentarlo* de forma indefinida. El *conatus* de Spinoza que, incluido en el clima más existencial de la *voluntas* de Schopenhauer²³, se convierte, por lo tanto, en un principio ontológico y epistemológico junto con otro que dice lo siguiente: *nihil cognitum quin preavoluitum*. Si cada uno se esfuerza por seguir siendo, ya que la ansiedad de no morir es nuestra esencia, es ineludible examinar la biografía íntima de los filósofos para identificar tales vitales preocupaciones genuinas en la fantasmagoría de ideas abstractas.

La ansia inmortal de inmortalidad hace que juzgamos ilusorios, como sucede en los pasos del *Simposio* de Platón, sucedáneos como la fama, la perpetración a través de la progénie – también perseguidos por Unamuno en una fase bien definida de su existencia – la misma búsqueda de la belleza y de la gloria, o a la manera de Nietzsche, el eterno retorno, que es una idea órfica y representa la tragicomedia más formidable (VII, 145 y 168). El hombre aspira, sin embargo, a la inmortalidad completa – cuerpo y alma – a tal punto que Unamuno acuñó la expresión paradójica de la inmortalidad “fenoménica” entendida como una continuación de esta vida (VII, 160) y, en la estela de Kierkegaard, por Una-

²³ Sobre la libre interpretación por parte de Unamuno de la *Ética* de Spinoza, (propos. 6, III pars) en base a la traducción de *quatenus* con “en cuanto sustancia”, cfr. F. Meyer, *L'ontologie de Miguel Unamuno...*, p. 5 e 22). Se trata de un *lapsus* que realza la conexión entre *conatus* e inmortalidad, no en sentido eidético, sino como eros y volición (P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico...*, p. 404).

munos esta consistirá en el interés de la conciencia trascendental, no sobre la base de pruebas objetivas, pero por la pasión del sujeto, que “se interesa infinitamente por la existencia” (VII, 174), a través de la voluntad de creer afirmada en las obras²⁴.

Sólo la religión es capaz de responder adecuadamente a estos casos, que el pensador vasco examina dando voz a su doble yo: el escéptico, que expone los argumentos racionales, y el místico, que trae las razones del corazón (VII, 215). Como notó Robertson²⁵, fue el cristianismo, a pesar de la locura y la necesidad de la razón, que ha afirmado fuertemente la creencia en la resurrección de la carne, que representa la esencia del catolicismo, comparado con el protestantismo, que se centra en la justificación, lo que implica la primacía de la ética por la escatología. Este enfoque fue ratificado por el Concilio de Nicea, donde gañaron los “idiotas” – o sea, los ingenuos, los representantes del verdadero espíritu de la gente, que no quiere morir, cualquier cosa diga la razón, – contra los arrianos, que consideraban a Jesús como un gran maestro de moral. El sacramento de la Eucaristía juega un papel central, ya que en ella, a diferencia de Harnack, que veía en este sacramento caracteres oscurantistas y materialistas, Unamuno identifica el apoyo principal de la piedad popular, ya que es el mayor signo de la redención y la deificación de la perspectiva escatológica. Y esto es gracias al “realismo” del sacramento, que es el “pan de la inmortalidad”, respecto a la religión espiritual (Harnack). Como prueba, Unamuno opone a E. Troeltsch, que ve en Bach la expresión artística más sublime del protestantismo, la plasticidad de la pintura y del arte católicos exprimidas en el Cristo de Velázquez²⁶. Pero la transubstanciación, enfatiza Harnack con Ockham, representa la doctrina más irracional²⁷, por lo que es necesaria la fe, a la misma manera reitera Unamuno, asumiendo una paradoja expresada por Vinet.

De un manera personal, pero no sin incomprensiones, Unamuno reconstruye la historia de las religiones que, sobre la base de las sugerencias tomadas por Harnack y Sabatier, aunque, a menudo independiente de las dos fuentes mencionadas, se concibe como la sucesión de las personalizaciones a la meta final: la apocatástasis, que no tiene nada que ver ni con las revelaciones racionales, admiradas por los seguidores de Ritschl y por Sabatier, ni con la responsabilidad moral que esas revelaciones presuponen. Al esbozar la historia de las religiones,

²⁴ Por estas tesis Unamuno depende de H.F. Amiel, *Fragments d'un journal intime*, Paris 1922, t. II, p. 292; t. III, pp. 22–23. C.G.A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, pp. 535–536. Por la salvación de todo el hombre Unamuno se refiere a E.W. Channing, *The Complete Works of William Ellery Channing*, London 1884.

²⁵ W.F. Robertson, *Sermons Preached at Trinity Chapel, Brighton*, Leipzig 1861, 2 vol.

²⁶ Unamuno dialoga con Harnack sea en la obra de 1913, sea en el poema sobre el Cristo de Velázquez. Por la primacía de la pintura cfr. C.G.A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 151.

²⁷ Cfr. C.G.A. von Harnack *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, p. 443, nota 2.

Unamuno no está de acuerdo con sus fuentes, que tacha de aptitud intelectual y de haber subordinado la escatología a la ética.

En cuanto al cristianismo, el pensador vasco evidencia el vínculo indisoluble con el judaísmo, y enfatiza el *credo quia absurdum* de Tertuliano hasta la época escolástica, que intentó reconciliar la fe y la razón artificialmente²⁸. El gran peligro es que queremos creer a través de la razón, cuyas necesidades no son menos imperiosas que la vida misma²⁹. Sin embargo, “la razón es enemiga de la vida” (VII, 162), es decir, de la vida espiritual, ya que tiende al monismo, mientras que la salvación presupone un dualismo universal, además de culminar en el escepticismo, que puede conducir a la “disolución racional”, anulando la lógica discursiva (Vinet), la ciencia (Sabatier) y la verdad (Troeltsch). En este contexto, Unamuno crítica la *Weltanschauung* racionalista, cientificista y positivista, sin caer, ya que a menudo se ha llevado a creer, no sin equívocos fatales, ni en el irracionalismo, ni en una actitud que niega la ciencia, ya que asigna un papel preciso a la razón instrumental, es decir, en un sentido técnico y científico, aunque reitera firmemente que ella es en el borde de las inevitables prerrogativas vitales, emocionales y volitivas, o sea nuestra sed de inmortalidad. De ahí la famosa frase contra Hegel, es decir, eminentemente trágica, según la cual todo real es contra-racional y todo racional es contra-vital (VII, 163).

Que la razón lleva al escepticismo lo puede demostrar el problema central de la inmortalidad del alma, con respecto al cual sólo es necesario señalar que el pensador vasco rechaza cualquier evidencia metafísica no a causa de los supuestos fenomenistas, sino en nombre del carácter ético-práctico. Ni prueban la inmortalidad del alma las perspectivas panteístas – que son un “ateísmo disfrazado” – ni la teoría del inconoscible de Spencer – porque es hipócrita y contradictoria – ni los sistemas dualistas, porque la razón es “naturalmente monista”. Asimismo, no es un postulado ni una declaración voluntarista (III, 935), siendo la inmortalidad del alma obra del *eros* como ímpetu de creación y de trascendencia, o (siguiendo Kant) necesidad subjetiva de esfuerzo moral para lograr a la conciencia. El trabajo de Unamuno – para el que él se basa en la falacia de la sustancia³⁰ con el fin de criticar duramente los argumentos de Santo Tomás de Aquino y de Balmes – tiene el objeto de desenmascarar su carácter ideológico (VII, 160).

²⁸ Sobre los dogmas Unamuno depende de Robertson y sobre todo de A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion...*, pp. 44–45, 274–277 y 295.

²⁹ Por estas afirmaciones Unamuno se refiere a Vinet, Sabatier y a Troeltsch (N.R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales...*, pp. 92–94).

³⁰ Sobre la crítica al concepto de substancia en el problema de la inmortalidad del alma, influido por Kant y Channing, cfr. N.R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales...*, p. 88. P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico...*, pp. 406–407, en oposición a F. Wyers, *Unamuno, the Century Self...*, p. 35.

Si la razón conduce a consecuencias similares es necesario luchar contra ella, sobre todo cuando se convierte en “ira cientificista”, que contrasta la “cuestión de la pasión” y las “razones del corazón”, que son un tema recurrente en la reflexión de Unamuno hasta a ser visto como un “argumento ontológico del sentimiento” elevado sobre la fe creadora-voluntarista. ¿Qué hacer antes de la doble revés representada por una religión que ha llegado a basarse en su enemigo – la razón – y de la filosofía orgullosa basada en el cientificismo y el racionalismo? En oposición al dogmatismo, pero persuadido (con Sabatier) que “todo acuerdo y armonía entre razón y vida, entre filosofía y religión, es imposible” (VII, 177), Unamuno opta por el único camino de salvación, que es vivir agonicamente. Como se desprende de la lectura de Wobbermin y de Ritschl³¹, la razón y la vida son inevitables simplemente para seguir viviendo, mientras que la muerte es a la vez la *Aufhebung* de Hegel y a la vez el intelectualismo abstracto.

La desesperación del sentimiento vital y la frustración del escepticismo racional hunden el hombre en las profundidades del abismo, donde se encuentran, uno frente al otro, estas dos tendencias antagónicas que abrazándose trágicamente dan lugar a una vida seria y terrible (VII, 172). El trágico abrazo, lo que implica una “perpetua lucha sin victoria ni esperanza” (VII, 117) y por lo tanto una actitud titánica, no vive la contradicción (*Widerspruch*), sino la oposición incesante (*Widerstreit*), como se ve en la misma imagen del abrazo, en el que cada uno toma la fuerza de oposición del otro para reafirmarse. Se trata de una tensión insuperable, que recuerda “el fenómeno fundamental del antagonismo (*Widerstreit*) de las oposiciones reales, del *polemos*, que es decisivo desde Heráclito”³². Esta dialéctica, que nunca llega a la síntesis hegeliana, está más cerca de las posiciones de Carlyle y de Kierkegaard y puede ser tratada como una dramatización de las antinomias de la razón pura (Kant), transpuesta, sin embargo, a la práctica existencial. Puesto que la paz entre estos dos poderes es imposible, tenemos que vivir esta guerra hasta que se convierta en el estado de nuestra vida espiritual (VII, 172), Unamuno se coloca en el abismo de la desesperación (VII, 185). Esta no debe entenderse, por lo tanto, como una mera figura del lenguaje o de la misma forma que un estado de transición, como lo entendía Kierkegaard, para realizar el salto de la fe, sino que aumenta, sin embargo, hasta que ser constitutiva de la conciencia, hasta el punto de juzgar cómicas ciertas actitudes existencialistas. De la lucha entre la desesperación y el escepticismo, brota la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre (VII, 179), que es creativa. El trágico abrazo que se consume en el fondo del abismo cambia a los contendientes, ya que se ha mantenido una fe cordial, que vive en la inquietud y se alimenta de la

³¹ Cfr. A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn 1874, t. III, p. 582.

³² R. García Mateo, *Dialektik als Polemik. Welt, Bewusstsein, Gott bei Miguel de Unamuno*, Frankfurt 1978, p. 58.

duda – no la fe del carbonero, que obedece pasivamente la autoridad eclesiástica – y una razón que, aunque reducida por las exigencias racionalistas, sin embargo juega un papel de investigación y de problematización ineludible, sin querer reducir e integrar en una síntesis dialéctica la dimensión religiosa, que implica una diferencia absoluta. Estamos flotando en un espacio entre la vaga certeza y la duda³³, es decir, entre el ser y la nada (VII, 179). Hay por tanto que luchar y sobre todo arriesgar, que es hermoso, según se indica en el Fedón de Platón en nombre de la incertidumbre creativa. Conquistar este espacio de libertad, lo que, en última instancia, es típico de la condición humana, implica un esfuerzo tan trágico como titánico, cuyo símbolo son Don Quijote, el vitalista, y Sancho, el racionalista que duda de la razón.

Con esta doctrina de la salvadora incertidumbre, que es el núcleo de la filosofía de la religión de Unamuno³⁴, se puede salir del fondo del abismo, solamente aceptando y viviendo el conflicto. Tal trágico agonismo, lejos de llevar a la inercia y a la renuncia, sin embargo, es la base para una vida vigorosa, una acción eficaz, incluso una lógica, de acuerdo con los dictados de la “lógica del corazón”, lo que demuestra cómo de un cierto pesimismo trascendente brota un optimismo temporal y eterno.

Filosofía y religión se postulan mutuamente, de modo que la historia de la filosofía es, en última instancia, una historia de la religión, que, a su manera, es una apología personal del doble yo de Unamuno, que no por casualidad dice que cada idea es una justificación *a posteriori* de la conducta del filósofo. En su filosofía de la religión, Unamuno afirma que la religión se basa, no muy diferentemente de Schleiermacher, en el sentimiento y no en la búsqueda de pruebas objetivas, por lo tanto, la diferencia entre la actitud de los intelectuales y la conciencia de los espirituales, que entienden la libertad como creadora de valor y significado. La religión afecta a la experiencia vital y existencial, ya que está en cuestión el sentido último de la vida y de todo lo que existe, de hecho, su propósito y su valor (VII, 261).

El antropocentrismo, como señaló Orringer, siguiendo los pasos luteranos de “Dios para nosotros” hasta la exaltación en el misticismo de la Contrarreforma, del valor salvífico de la humanidad de Cristo, es la base de la experiencia religiosa que se centra en la conciencia ontológica de la finitud. Así la “sed de ser” o “hambre de Dios” que requiere más ser. Al sentimiento de dependencia (Schleiermacher) Unamuno añade un fuerte deseo de autoafirmación, de modo que “la fe en Dios nace de la fe en nuestra existencia sustancial” (I, 1180). Unamuno, que

³³ Cfr. F. Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 3 parte, cap. 67.

³⁴ Por las fuentes de esta teoría, cfr. la expresión de Tertuliano *Parce unicae spei totius orbis*, leída por Unamuno en C.G.A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 552, nota 2.75. Por la influencia del protestantismo liberal en la teodicea unamuniana, cfr. N.R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales...*, pp. 121–151.

ni reduce la religión a la función social, ni la identifica con actitudes progresistas, también rechaza enérgicamente cualquier lectura política de su pensamiento (VII, 182). Más que el pragmatismo religioso de James, la posición de Unamuno se asemeja más a la religión abierta de Bergson, en comparación con la cual, sin embargo, como señaló Cerezo Galán³⁵ (35) el impulso a la trascendencia no viene del *élan vital*, pero por algo más radicalmente humano, la hambre de inmortalidad, o, mejor dicho, el principio de la esperanza.

Nuestras obras son la “prueba moral” de la verdad del anhélito de la eternidad, a través de la mediación de Dios. Por lo tanto, la síntesis práctica está representada por la ética, con la primacía relativa de la vida respecto a la especulación en sintonía con la visión de una historia que viaja, sobre la base de la vocación civil, hacia la salvación de la humanidad. La ética de Unamuno presupone la crítica del protestantismo liberal y sobre todo de la actitud ritschliana en nombre de la religión católica, que acepta la primacía de la escatología en comparación con la misma ética, pero rechaza la ascética monástica, que, como señaló F. Loofs, implica tomar distancia del mundo y es, por tanto, contraria a la vocación civil de Unamuno. La ética de Unamuno lleva rasgos existenciales, sin dejar de mencionar las influencias de Fichte. También es anti-intelectualista, ya que en la ética cada justificación racional es siempre *a posteriori* (VII, 262) en comparación con la experiencia. Unamuno también critica el formalismo kantiano para dar paso, con Rousseau, a las razones del corazón.

La irresistible ansia de la inmortalidad simbolizada por Don Quijote, en la lucha desesperada contra el destino y la muerte, son la base de la moral heroica (VII, 267). El emblema del sentimiento trágico de la vida es Don Quijote, y respecto a su interpretación somos testigos de una evolución, ya que se eleva en el trabajo de 1913 a un ejemplar vitalista con una fe fundada en la incertidumbre (VII, 180–181). A Don Quijote y Dulcinea – símbolos, respectivamente, del agnosticismo y de la gloria inmortal – se opone Elena que roba el alma de Fausto, canejando la religión con la cultura humanística y la felicidad mundana. Unamuno, aludiendo especialmente a Ortega, combate con paradójica vehemencia contra la cultura secular, el progreso, la ciencia y la europeización aludiendo, con Senancour, a la *maladie du siècle* (VII, 284) que, siguiendo las huellas de Sabatier, identifica en el divorcio entre la ciencia objetiva y el propósito moral (VII, 285), en última instancia, en la pérdida del sentido escatológico-religioso. Pero el hombre, que ahora no se muestra satisfecho del Kulturkampf, quiere vivir agónicamente sin caer en el *integrismo*, cuyas tentaciones Unamuno siempre había mantenido las distancias, ya que era un hombre libre y moderno, si bien repro-

³⁵ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico...*, p. 516. Sobre el pensamiento de Unamuno, cfr. A. Savignano, *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, Comares, Granada 2008, cap. 2. A. Savignano, *Introduzione a Unamuno*, Laterza, Bari 2001. M. de Unamuno, *Filosofía e religione*, Bompiani, Milano 2013.

chaba al humanismo de haber traicionado la verdadera naturaleza, que no es aquello de las cosas del hombre, sino aquello del hombre (VII, 116), es decir, de preferir una economía trascendente a la exclusivamente inmanente. No es coincidencia que, al final de la obra, Unamuno puede exclamar, señalando al lector: “Y Dios no te dé paz y sí gloria”.

Michał Janiak

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

ŚMIERĆ JAKO SYTUACJA GRANICZNA W FILOZOFII JASPERSA I KIERKEGAARDA

Death as Ultimate Situation in the Philosophy of Jaspers and Kierkegaard

Słowa kluczowe: śmierć, skończoność, sytuacja graniczna, egzystencja, egzystencjalizm Jaspers, Kierkegaard, śmiertelność, „stawianie się subiektywnym”, wiara, rozpacz.

Key words: death, finitude, ultimate situation, existence, existentialism, Jaspers, Kierkegaard, dying, mortality, “becoming subjective”, “becoming the Self”, faith, despair.

Streszczenie

Artykuł omawia pojęcie śmierci jako „sytuacji granicznej” (*Grenzsituation*) w filozofii Karla Jaspersa i jego korzenie w pismach Kierkegaarda. Wychodząc od *Psychologii światopoglądów*, wczesnej pracy Jaspersa, omówienie wskazuje na istotowe powiązanie śmierci z fundamentalną strukturą skończoności bytu ludzkiego. Jaspers pozostaje wierny Kierkegaardowi w jego podstawowych tezach o egzystencjalnej funkcji śmierci jako sytuacji granicznej. Zadaniem żywej jednostki, będącej „możliwą Egzystencją”, jest stać się sobą, wybrać siebie, „stać się subiektywnym” – a jest to osiągalne jedynie w perspektywie asymilacji własnej skończoności, czyli również własnej śmiertelności. Koncepcje Kierkegaarda i Jaspersa różni natomiast przede wszystkim koncepcja wiary leżąca u podłoża egzystencjalnego apelu podjęcia jednostkowego losu w obliczu śmierci.

Abstract

The following paper presents a concept of death as “the ultimate situation” (*Grenzsituation*) developed by Karl Jaspers and its antecedent form in Kierkegaard’s writings. Beginning with *Psychologie der Weltanschauungen*, an early work of Jaspers, the brief discussion of main aspects of the concept in question shows death as essentially connected with structure of human being and its fundamental finitude. Jaspers follows Kierkegaard in his essential claims about existential function of death as “ultimate situation”. Becoming oneself is a main task of living individual as a “possible Existence” and is only achievable in proper assimilation of one’s own finitude, i. e. one’s own death. The main difference between both conceptions is the nature of faith which is involved in above call for “becoming subjective” in the face of one’s own death.

Śmierć jest bodaj najbardziej uderzającym „symptodem” ludzkiej skończoności. Kiedy ustają podstawowe funkcje organizmu, kończy się życie w znanej nam formie. Niezależnie od naszej wiary, światopoglądu czy nadziei śmierć jako fakt oznacza zawsze to samo: kres życia. Może przyjść nagle i niespodziewanie lub po długim oczekiwaniu i cierpieniach, można ją nazwać niesprawiedliwą jako pozbawiony sensu rezultat nieszczęścia czy wypadku lub widzieć w niej naturalną kolej rzeczy, zwieńczenie długiej starości – jednak w swoim ostatecznym kształcie, jako kres, śmierć jest perfekcyjnie egalitarna i nie omija nikogo. Kiedy umieram, starzejąc się powoli, albo po długiej chorobie, kiedy śmierć przychodzi w łagodnej i oczekiwanej formie, wtedy nie umieram „mniej” niż na skutek nagłego wypadku. Jeśli śmierć zaskakuje i gwałtownie pozbawia mnie spodziewanego przydziału czasu, nie umieram wtedy „bardziej”.

Śmierć to konstytutywny składnik życia. Nawet najżywsza wiara w postęp, nadzieja na stopniowe pokonywanie biologicznych ograniczeń, cierpień i chorób, musi pogodzić się z prawdą, że na śmierć nie ma lekarstwa i od śmierci nie będzie nigdy ucieczki.

Skoro śmierć jest oczywistym i podstawowym objawem ludzkiej skończoności, to próba filozoficznego ustosunkowania się do śmierci jest zarazem próbą filozoficznego ujęcia jednego z *momentów* ludzkiej skończoności. Dlatego też refleksja nad śmiercią pełni tak ważną rolę u myślicieli kojarzonych z egzystencjalizmem – bo to właśnie człowiek w jego skończonym istnieniu stanowi główny obiekt ich zainteresowania.

Poniższe rozważania mają na celu zarys koncepcji śmierci jako sytuacji granicznej (*Grenzsituation*) w „filozofii Egzystencji” Karla Jaspersa i jej antecedentnej formy w myśli Sorena Kierkegaarda. Zestawienie obu w odwrotnym do chronologicznego porządku pozwoli lepiej dostrzec inspiracje Jaspersa Kierkegaardem. W końcowym komentarzu zostanie bardzo zwięźle odnotowana fundamentalna różnica dzieląca te ujęcia śmierci w zakresie omawianego problemu.

Graniczność śmierci w filozofii Jaspersa

Pojęcie sytuacji granicznej jest jedną z najbardziej charakterystycznych i rozpoznawalnych kategorii używanych przez Karla Jaspersa. Jeszcze za życia jej twórcy pisano, że jako jedna z niewielu „weszła do słownictwa szerokiej publiki i mimo licznych reinterpretacji oraz dezinterpretacji, definiuje obraz filozofii Jaspersa pośród ogółu”¹.

¹ E. Latzel, *The Concept of Ultimate Situation*, (w:) P.A. Schlipp (red.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, Tudor Publishing Co., New York 1957, s. 182–183.

Jej pierwsze rozwinięcie znajdziemy w *Psychologie der Weltanschauungen* z 1919 r., wczesnym dziele filozofa zamierzonym jako próba „rozumiejącej” psychologii. Sam autor wyrażał potem dystans do swojej „młodzieńczej książki”, nazywając ją nie dość dojrzałą i systematyczną². Jednak z pozycji czytelnika nie sposób zaprzeczyć, że w tej obszernej i miejscami porywającej swoim rozmachem pracy znalazły się niemal wszystkie podstawowe tropy i intuicje rozwijane przez Jaspersa w późniejszej twórczości³.

Dotyczy to również „sytuacji granicznej”, której koncept został co prawda osadzony w szerszej filozoficznej perspektywie dopiero w drugim tomie *Philosophie* (1932), ale sam w sobie uległ jedynie drobnemu przeformułowaniu. Zarysujmy z grubsza najważniejsze jego aspekty z obu kolejnych dzieł – od źródłowych myśli z *Psychologie* po ich rafinację z *Philosophie*.

* * *

W *Psychologii światopoglądów* Jaspers opisuje byt ludzki jako nieodwołalnie uwikłany w „antynomiczną strukturę”. Jego skończoność skazuje go na konfrontację z doświadczeniem

że nie ma nic pewnego, żadnego absolutu, w który nie można by zwątpić, żadnego oparcia, które wytrzymałoby próbę doświadczenia i myśli. Wszystko płynie, jest w ciągłym ruchu kwestionowania; wszystko jest relatywne, skończone, rozdarte na przeciwieństwa.⁴

Oczywiście takie doświadczenie jest bliskie nihilizmowi i stanowi katalizator jego różnych form⁵. Dla życia pozostaje ono nie do zniesienia, dlatego „człowiek relatywnie rzadko popada w rozpacz, znajduje on jakieś oparcie jeszcze zanim stanie się w ogóle zdolny do rozpaczycy”⁶. Jednak przeżyta choćby niewyraźnie fundamentalna niepewność rozbudza wciąż na nowo refleksję, a ta kwestionuje wygodne rozwiązania i niweluje złudzenia. Budzi się w ten sposób i kształtuje świadomość własnej nieredukowalnej skończoności, która skazana jest na antynomie. Nie są to antynomie samego tylko poznania, ale tkwią w sa-

² „W *Psychologie der Weltanschauungen* próbowałem systematycznie przedstawić całość ludzkich możliwości wiary, możliwe obrazy świata i nastawienia. Było to zuchwałe dzieło młodzieńcze, którego treść uznaję wprawdzie do dziś za własną, ale formę uważam za niedoskonałą” – K. Jaspers, *O mojej filozofii*, tłum. D. Lachowska, (w:) idem, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, PIW, Warszawa 1990, s. 76. Na ten temat zob. Ch. F. Wallraff, *Karl Jaspers. An Introduction to his Philosophy*, Princeton 1970, s. 6–10.

³ Por. E. Latzel, op. cit., s. 183.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, s. 285–304. Na temat roli pojęcia nihilizmu w myśli Jaspersa zob. M. Janiak, *Nihilizm w filozofii egzystencji Karla Jaspersa*, (w:) E. Starzyńska-Kościszko, A. Kucner, P. Wasyluk (red.), *Pesymizm, sceptycyzm, nihilizm, dekadentyzm – kultura wyczerpana?*, Olsztyn 2013, s. 335–344.

⁶ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, s. 229.

mej antynomicznej strukturze przygodności i skończonego życia. Zrazu napotykanymi w dążeniach opór i przeciwności przypominają o czysto faktycznych ograniczeniach. Towarzyszą temu cierpienia i ciągłe zmagania, ale jako takie mają charakter przeszkody, którą prowadzony przez wartości i ideały postęp może z czasem usunąć. Prawdziwa świadomość skończoności nastaje wraz z odkryciem totalności napotykanymi granic, kiedy człowiek „dostrzega wszystko co osiągnięte i osiągalne w objęciach oporu i zniszczenia właściwych biegowi dziejów. Doświadczenie zdaje się napotykać wszędzie na granicy absolutny przypadek, śmierć i winę”⁷.

Śmierć tak widziana ma status totalny i graniczny – oznacza sytuację, na którą nasze skończone istnienie jest z istoty skazane. Określają ją dwie formuły:

1. Człowiek umiera, zanim zrealizuje własne cele; niebyt jest dla niego przede wszystkim końcem.
2. Śmierć jest sprawą absolutnie osobistą; [ale – M.J.] sytuacja ta jest ogólną sytuacją świata, będąc jednocześnie szczególnie indywidualną.⁸

Te dwie strony śmierci potęgują doświadczenie jej granicznego charakteru. Jej stroną „obiektywną” stanowi zewnętrzny rozpad i niszczenie. Nieśmiertelność ideałów, wielkich czynów, sławy „trwalszej niż ze spiżu”, kultur jest pospolitym złudzeniem. Ich długie trwanie to tylko relatywne określenie oparte na różnicy ilościowej mierzonego czasu; muchówka przemija ostatecznie tak samo jak człowiek, człowiek tak samo jak cywilizacje: „wszystkiemu, co mamy urzeczywistnić – pisze Jaspers – nie tyle grozi zmierzch: to wszystko już zmiercha na naszych oczach”⁹.

Stronę „indywidualną” stanowi moja spodziewana śmierć – mój własny kres, czyli coś, co bezwzględnie mnie dotyczy. Nie chodzi tu rzecz jasna o jakiś inny rodzaj śmierci. Zmienia się tylko perspektywa spojrzenia. Śmierć nabiera dla mnie indywidualnego charakteru, kiedy nie spoglądam już, niejako z oddalenia, na bieg spraw w „teatrze świata” i ich przemijanie, na tę ciągłą zmianę scenerii, która przechodzi ostatecznie w pustą, pozbawioną sensu monotonię powstawania i giniecia – powtarzalność forum i ich kombinacji, gdzie z pozycji przyjętego dystansu nie widać już „niczego nowego pod słońcem”. Opuszczam rolę niezaangażowanego obserwatora i uświadamiam sobie – by użyć określenia Heideggera – „moją najbardziej własną możliwość” końca, mój własny kres. Dlatego indywidualny stosunek do śmierci różni się zasadniczo od stosunku do przemijania odzwierciedlanego jedynie w kategoriach ogólnych. Jest to istotne rozróżnienie, filozoficznie inspirujące również Kierkegaarda, co dalej zostanie pokazane.

Tak jak mogę być świadkiem wszechobecnego przemijania, tak nigdy nie mogę być świadkiem własnej śmierci, nie posiadam żadnego jej doświadczenia.

⁷ Ibidem, s. 230–231.

⁸ Ibidem, s. 260.

⁹ Ibidem.

Ściśle rzecz biorąc, mogę ustosunkować się do niej tylko jako do czegoś z gruntu niepoznawalnego:

Śmierć [z perspektywy indywidualnej – M.J.] jest czymś niewyobrażalnym, czymś właściwie niemożliwym do pomyślenia. Co do śmierci myślimy i przedstawiamy sobie jedynie negacje, jedynie zjawiska towarzyszące, ale nigdy nic pozytywnego. [...] Nasza ogólna wiedza o śmierci i nasz żywy stosunek do śmierci są dwiema różnymi sprawami: możemy wiedzieć o śmierci w kategoriach ogólnych, a jednocześnie coś w nas będzie instynktownie przeczyło jej konieczności.¹⁰

W *Psychologii światopoglądów* interesują Jaspersa głównie możliwe postawy i reakcje wobec klarownej i niezafałszowanej świadomości własnego kresu. Stosunek do śmierci jest bowiem strukturą dynamiczną – motywuje i pobudza światopoglądowy ruch. Dotyczy to wszystkich typów sytuacji granicznych – swoją nieuchronnością i nieprzejrzystością implikują cierpienie, niepokój i rozpacz. Dlatego reakcją jest często twórczy odruch obronny, który osadza je w światopoglądowym horyzoncie, projektuje pewną całość oswajającą sytuacje graniczne i nadaje im sens. Całość ta jednak krzepnie rychło w postać czegoś „znanego” i odcina swoje własne źródło, którym było autentyczne doświadczenie skończoności i związanego z nim cierpienia.

Każda sformułowana nauka o całości staje się osłoną [*Gehäuse*], pozbawia źródłowego przeżycia sytuacji granicznych i podcina korzenie siłom poszukującym sensu faktycznego istnienia w ruchu przyszłego doświadczenia, które pragnie samego siebie. Siły te zastępuje pocieszający duszę spokój dopełnianego, przejrzanego na wskroś i wiecznie obecnego sensu.¹¹

Wszystko to dotyczy również stosunku do śmierci. Ucieczka w światopogląd łagodzący doświadczenie sytuacji granicznej przyjmuje postać skonkretyzowanych wizji nieśmiertelności, „życia po życiu”, którego kształt wyobrażony zostaje w określonej, przedmiotowej postaci. Wizje te osiągają różny stopień wyrafinowania – mogą mieć formę mitów, ludowych wierzeń lub pretendować przez nadużycie intelektu do miana „dowodów” na nieśmiertelność duszy i osiągać wysoce abstrakcyjną postać. W obu wypadkach pozorny spokój przepada, ilekroć autentyczny charakter sytuacji granicznej znowu stanie się doświadczeniem jednostki¹².

Na przeciwległym biegunie możliwych reakcji sytuuje się reakcja czysto negatywna: „wobec uchwyconej sytuacji granicznej wszystkie proste treści wierzeń ulegają destrukcji, a na ich miejsce nie wchodzi nic nowego. [...] Poza chwilowym istnieniem faktycznym niczego się już nie spostrzega, a ono samo zdaje się chaosem”¹³. Postawa taka staje się oczywiście zarodkiem nihilizmu w jego różnych formach.

¹⁰ Ibidem, s. 261.

¹¹ Ibidem, s. 254.

¹² Ibidem, s. 262.

¹³ Ibidem, s. 263.

Niejako pomiędzy tymi dwiema skrajnymi ewentualnościami – postawą dogmatyczną i nihilistyczną – możliwy staje się jednak aktywny stosunek do śmierci. Jego żywe przeżywanie pełni swoistą funkcję egzystencjalną, która będzie kluczowym przedmiotem zainteresowania Jaspersa w *Philosophie*. Tego rodzaju nastawienie, nie osuwające się w nihilizm ani nie grzęznące w dogmatyzmie, charakteryzuje przede wszystkim pulsujący dynamizm. Wyobrażenia przybierające określony kształt, maskujące graniczny charakter śmierci, ulegają ciągłej entropii wobec powracającego autentycznego doświadczenia skończoności, które znowu budzi świeżą tęsknotę za oparciem w transcendującym doczesność porządku absolutnym:

Wszystko, co rozstrzygające, co ma swój sens i byt wykraczający poza to życie – ma postać zmienną. [...] Tak oto w gwałtownym potęgowaniu duchowych sił i wstrząsów wciąż od nowa poszukiwany jest stosunek do czegoś absolutnego na przekór śmierci i wciąż od nowa coś skończonego brane jest za absolutne.¹⁴

W tym dynamicznym spektrum doświadczeń zrodzić się może wiele odmian światopoglądów. Nie wchodząc w szczegóły, nadmienmy tylko, że Jaspers wspomina o wrażliwości buddyjskiej czy o postawie heroicznej, która dzięki świadomości przemijania potęguje życie (wiele miejsca poświęca Goethemu). Szczególnie inspirujący dla filozofii Jaspersa okazał się jednak inny typ, zilustrowany postacią Kierkegaarda: kultywowanie skrajnie indywidualnego stosunku do śmierci jako stosunku do tajemnicy, która subiektywizuje i nadaje najwyższy patos źródłowej relacji do Absolutu, nie opartej już na rzekomym poznaniu czy nabytych wyobrażeniach¹⁵. W tej pełnej napięcia wrażliwości kryje się załączek tego, co Jaspers nazwie w *Philosophie* „rozjaśnianiem Egzystencji” (*Existenzhellung*). Trafnie przecież zauważył Heidegger parę lat przed jej drukiem, że fundamentalne znaczenie fenomenu sytuacji granicznej „wykracza poza wszelką typologię postaw i światobrazów”¹⁶.

* * *

Rozjaśnianie egzystencji to podtytuł drugiego tomu *Philosophie*. Właśnie w nim odnajdziemy najszerszej znane uwagi Jaspersa dotyczące istoty śmierci. Jak zostało wcześniej pokazane, w *Psychologii światopoglądów* opisał sytuacje graniczne w powiązaniu z antynomicznym charakterem skończonego życia w zmiennym świecie i określił jako jedno ze źródeł światopoglądowej dynamiki. W *Philosophie* natomiast osadza ich istotę w szerszym filozoficznym kontekście własnej metafizyki i uwydatnia ich egzystencjalną funkcję: budzenia i rozjaśniania wolności, stosunku do Transcendencji i jej kulturowych szyfrów, powagi de-

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 264–270.

¹⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2005, s. 314.

cyzji i komunikacji czy ogólnie tego, co można nazwać szeroko egzystencjalną „autentycznością”¹⁷.

Sytuacji granicznych – pisze Jaspers – „nie da się przeniknąć poznawczo: empirycznie nie widzimy już poza nimi nic innego. [...] Nie potrafimy ich zmienić, lecz jedynie naświetlić”¹⁸; wraz z tym „naświetlaniem” czy „rozjaśnianiem” (*die Erhellung*) następuje zmiana w mojej świadomości i w moim stosunku do własnego bytu. Chodzi tu o rzeczywisty proces, a nie jedynie o jego pojęciową eksplikację – dlatego też „komunikowalne myśli filozoficznego rozjaśniania Egzystencji są każdorazowo zakorzenione w tym oto Pojedynczym [*Einzelne*] i odnoszą się do *jego* możliwości”¹⁹.

Konfrontacja z perspektywą śmierci ukazuje proces rozjaśniania i przemiany świadomości bodaj najwyraźniej. Śmierć jest *moim* końcem – dotyczy mnie jako indywiduum. Na płaszczyźnie ogólnej świadomości, w której uczestniczę tak samo jak każda inna istota rozumna, śmierć może być jedynie stwierdzona jako zachodzący w świecie fakt – fakt jeden z wielu, nie posiadający wyróżnionego znaczenia. Dopiero jako istnienie empiryczne, czyli to oto konkretne życie, zaczynam dostrzegać śmierć jako mój własny koniec – odnoszę ją do siebie samego; traktuję ją przy tym jako zagrożenie, którego należy za wszelką cenę uniknąć. „Jako istota zatopiona wyłącznie w życiu – pisze Jaspers – dążę do jakichś celów, zabiegam o ciągłość i trwałość wszystkiego, co ma dla mnie wartość”²⁰; śmierć jawi się z tej perspektywy jako absolutne niebezpieczeństwo dla wszystkiego, co mi drogie. Dlatego dla *Dasein* – faktycznego istnienia, którego czynnikiem konstytutywnym jest wola życia – śmierć jest przede wszystkim przedmiotem strachu. Jeśli więc potęguje się we mnie świadomość, że śmierć jako taka jest nieunikniona, to albo popadam w „bezradną rozpacz”, albo unikam tej myśli, wypieram ją i pogrążam się w wyzbytym refleksji życiu²¹. Częste są przy tym

¹⁷ Trzeba tu zaznaczyć, że wszelki zwięzły komentarz dojrzałej myśli Jaspersa zderza się z niemałą trudnością: osobliwie organicznym charakterem jego filozofii. Każde z jej podstawowych pojęć odsyła do innych i zyskuje pełne znaczenie dopiero w horyzoncie całości. Czasem nie sposób wręcz wyłożyć tej koncepcji fragmentarycznie, nie narażając na istotne zniekształcenia. Podkreślał to sam autor w przedmowie: „Sens filozofowania leży w jednej myśli, która sama w sobie pozostaje niewyraźna: chodzi o *świadomość bytu* jako taką; każdy rozdział tej pracy powinien dawać do niej dostęp; każdy *będąc mniejsza częścią* powinien *reprezentować całość*, ale pozostawia zawsze w ciemności to, co staje się jasne dopiero dzięki reszcie” – K. Jaspers, *Philosophie. Philosophische Weltorientierung*, Springer, Heidelberg 1973, s. IX.

¹⁸ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. A. Staniewska, (w:) R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 188.

¹⁹ K. Jaspers, *Philosophie. Philosophische Weltorientierung*, s. 46.

²⁰ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, s. 198.

²¹ *Ibidem*, s. 204: „Dla bezgranicznej woli życia, która patrzy na samą siebie i na świat w sposób pozytywistyczny, która przyjmuje trwanie jako absolutną miarę bytu, fakt, iż śmierć jest rzeczą nieuniknioną, jest powodem bezradnej rozpacz. Lekko prześlizgnąć się nad tym faktem pozwala woli życia zapomnienie – świadomość, że nadejście śmierci jest nieokreślone w czasie”.

różne warianty pośrednie. Mogę obrać taką drogę rozumowania, która służy ukonjeniu mojego strachu; przykładem jest tutaj klasyczna sentencja Epikura: „śmierć – powiada – najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci już nie istnieją”²².

Uspokajając czysto witalny strach *Dasein*, zaczynam jednakże dostrzegać, że zbliżający się koniec mojego istnienia nie budzi jedynie troski bytu empirycznego o własne trwanie. Jest to **moment przelomowy**: widzę, że śmierć nie powoduje we mnie tylko strachu i woli unikania niebezpieczeństwa, ale wywołuje także bliżej **nieokreślony lęk**. Jest to lęk przejawiający się w uczuciu, „że jeszcze muszę pewne sprawy doprowadzić do końca, że nie jestem jeszcze gotów” i że moje czysto empiryczne istnienie „traci sens przez wyobrażenie o absolutnym kresie, że więc jako czysta przemijalność wszystko jest pozbawione znaczenia”²³. Ów lęk, owo poczucie braku gotowości na śmierć, każe mi pytać, co z mojego życia „ostaje się jako istotne wobec śmierci”²⁴; taki dylemat nie istnieje dla bytu faktycznego, który – jako wola życia – pragnie jedynie zachować siebie w trwaniu; jego źródłem nie może być także ponadindywidualna świadomość ani nawet wola porządkujących życie wartości i ideałów. Przeto lęk wskazuje, że jestem w moim czasowym, indywidualnym istnieniu czymś więcej niż istnienie empiryczne. Ujawniony na tej drodze wymiar mojego bytu nazywa Jaspers **Egzystencją**, która „nie jest konkretnym, jakościowym byciem [*Sosein*], lecz możliwością bycia [*Seinkönnen*], to znaczy: jestem nie Egzystencją, lecz możliwą Egzystencją. Nie mam siebie, lecz dochodzę do siebie. [...] Jestem nią tylko w powadze decyzji. Nie tylko istnieję [*ich bin nicht nur da*], nie tylko stanowią punkt świadomości, nie tylko konstytuuję miejsce duchowej twórczości – **we wszystkim tym mogę być sobą albo zatracić siebie**” [podkreślenie moje – M.J.]²⁵.

Odkrywam tym samym, że coś zależy źródłowo ode mnie, a odkrycie to ma charakter skoku: „wszystkim urzeczywistnieniom mego bytu przeciwstawiam się jako możliwość: obiektywizacjom siebie samego przeciwstawiam się [...] jako wolność”²⁶. Jaśniejszy staje się teraz lęk przed śmiercią, od którego wyszedłem.

²² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X 125, tłum. zbior. w oprac. I. Krońskiej, PWN, Warszawa 1988, s. 645.

²³ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, s. 204.

²⁴ Ibidem, s. 202.

²⁵ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 142. Uzupełnienia w nawiasach, zaczerpnięte z tekstu oryginału, pochodzą z wydania: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München – Zürich 1984, s. 118.

²⁶ Por. K. Jaspers, *Philosophie. Existenzerhellung*, Springer, Berlin 1932, s. 35.

Otóż lęk możliwej Egzystencji przed śmiercią jest niejako odbiciem jej lęku przed nierozstrzygniętym życiem; natomiast jako *Dasein*, tzn. istnienie faktyczne w świecie empirycznym, boję się śmierci i pragnę jej uniknąć za wszelką cenę, nawet za cenę sprzeniewierzenia się sobie czy niezdecydowania. Dlatego Jaspers mówi, że Egzystencja²⁷ „zna inną [niż *Dasein* – M.J.] rozpacz z powodu niebytu, która może ją przejąć na przekór witalnemu istnieniu faktycznemu [*trotz ihres vitalen Daseins*], kontrastując z jego jednoczesną świeżością i pełnią”²⁸. Tę istotną różnicę uwypukla następujący eksperyment myślowy: mogę mianowicie wyobrazić sobie, że dane mi będzie *żyć wiecznie* w sensie empirycznym, ale kosztem całkowitego wyjałowienia egzystencjalnego – bez żadnej nadziei spełnienia, bez możliwości autentycznego bycia sobą. Z perspektywy możliwej Egzystencji takie życie „staje się koszmarem życia bez końca, bez możliwości, bez działania i bez przekazu komunikacyjnego”; przybiera przy tym formę paradoksu: „umarłem [jako jaźń – M.J.] i muszę tak żyć wiecznie; nie żyję i jako możliwa egzystencja muszę znosić cierpienie, jakim jest fakt, że nie mogę umrzeć”²⁹. Takie życie – mimo witalnego, faktycznego trwania – nie jest życiem, lecz śmiercią; ale jestem to w stanie zrozumieć jedynie jako możliwa Egzystencja.

Jaspers w *Philosophie* bardzo rzadko powołuje się na Kierkegaarda, ale jego filozoficzny dług u Duńczyka jest oczywisty. Wszystkie najistotniejsze aspekty i warianty sytuacji granicznych (cierpienia, winy, przygodności, śmierci) znalazły wyraz w dziełach autora *Albo-albo*, choć są w sporym rozproszeniu i sam termin „sytuacja graniczna” nie jest przez Kierkegaarda stosowany. Na kilku przykładach pokażemy, jak widział graniczność samej śmierci.

Kierkegaard o „stawaniu się subiektywnym” wobec śmierci

Życie Sørensa Kierkegaarda było życiem w cieniu śmierci. Ojciec zaszczerpił w nim obsesyjne przekonanie: na rodzinie ciąży przekleństwo, a jego potomkowie nie dożyją wieku chrystusowego. Myśl o śmierci i jej oczekiwanie były

²⁷ Termin techniczny, jakim jest „możliwa Egzystencja” u Jaspersa, postanawiam pisać wszędzie z wielkiej litery.

²⁸ Por. *ibidem*, s. 226. Anna Staniewska tłumaczy to zdanie w sposób bardzo dla czytelnika mylący – oddając wyrażenie *vitalen Dasein* jako „witalne egzystowanie” (por. *Sytuacje graniczne*, s. 206). Moim zdaniem termin „egzystowanie” powinien być w translacji Jaspersa zarezerwowany dla niemieckiego odpowiednika *das Existieren*, który w tekstach Jaspersa ma całkiem inne konotacje niż równie kluczowy termin *Dasein*.

²⁹ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, s. 208.

w efekcie stałą medytacją Kierkegaarda już od wczesnej młodości³⁰. W dwudziestym czwartym roku życia pisał³¹:

Wydaje mi się, jakobym był galernikiem przykutym łańcuchami do śmierci; przy każdym poruszeniu życia łańcuchy grzechoczą i śmierć powoduje rozkład wszystkiego – i to ma miejsce w każdej chwili.³²

Z czasem myśl o śmierci stała się dla Kierkegaarda warunkiem jego własnej egzystencji – ukształtowała stosunek do życia, współgrała z chrześcijańskim imperatywem „śmierci dla świata” i współtworzyła tym samym jego własne rozumienie religijności³³. Nigdy nie była jednak myślą jednoznaczną. Śmierć ma w sobie dialektyczny potencjał, co dobrze ilustruje jedna z ulubionych dewiz autora *Albo-albo*:

Periissem nisi periissem [Umarłbym, gdybym nie umarł – M.J.] było i będzie mottem mego życia. To dlatego mogłem znieść to wszystko, co dawno zabiłoby kogoś innego, kto nie znał jeszcze śmierci.³⁴

Fragment ten mówi o podwójnym sensie śmierci i umożliwia różne interpretacje. Najprostsze wyjaśnienie jest natury psychologicznej. Widzi w tych słowach wyraz izolacji i osamotnienia, które były udziałem Kierkegaarda przez całe dojrzałe życie. Tak rozumuje choćby Walter Lowrie, kiedy wiąże osobiste nieszczęście z talentem i stwierdza, że melancholijny od dziecka Duńczyk „nie zaczął pisać w wielkim stylu, który ujawnił się po raz pierwszy w *Albo-albo*, do czasu, aż został pogrzebany przez swoją zawiedzioną miłość, i dopóki żył, pisał jak człowiek, który umiera”³⁵.

Ale bardziej interesujące byłoby osadzenie tego fragmentu dziennika Kierkegaarda w szerszym kontekście jego filozofii „stawania się subiektywnym” i od-

³⁰ Zob. K. Toepflitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 20–21. Występuje tu biograficzne podobieństwo z Jaspersem, który z powodu chronicznej choroby od młodości żył w przekonaniu, utwierdzanym także przez lekarzy, że zostało mu bardzo niewiele czasu. Na temat choroby Jaspersa zob. S. Kirkbright, *Karl Jaspers. Navigations in truth*, Yale University, New Haven 2004, s. 13–16.

³¹ Janusz Salamon, w składnągodnym poleceniu artykule, datuje błędnie tę wymowną notatkę na rok 1840. J. Salamon, *Śmierć i umieranie w „Papirer” Kierkegaarda*, „Analiza i Egzystencja” 2006, nr 3, s. 62.

³² S. Kierkegaard, *Journals and Papers*, tłum. H. Hong, E. Hong, t. 1–7, Indiana University, Bloomington 1967–1978. W przypadku cytatu z *Dzienników* podaję oznaczenie skrótem (JP), następnie kolejno numer tomu i notatki z wydania angielskiego: S. Kierkegaard, JP V 5256.

³³ „Jakże wstrząsająca jest sama myśl o tym, że człowiek prawdziwie reprezentujący Chrześcijaństwo musi umrzeć dla świata, umrzeć dla człowieczeństwa w jego zwykłym sensie” – S. Kierkegaard, JP VI 6616; „Chrześcijaństwo zamienia wodę w wino; odmawia człowiekowi tego, co ziemskie, ale daje mu to, co wieczne; musi on umrzeć dla świata, ale właśnie wtedy staje się duchem” – S. Kierkegaard, JP I 79.

³⁴ S. Kierkegaard, JP VI 9.

³⁵ W. Lowrie, *Kierkegaard*, tłum. J.A. Prokopski, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 67.

krywanej z mistrzostwem dialektycznej struktury osobowości. Takie spojrzenie odsyła przede wszystkim do dwóch dzieł pisanych pod pseudonimami: *Nienaukowego zamykającego postscriptum do „Okruchów filozoficznych”* i *Choroby na śmierć*. Pierwsze zawiera kluczowe rozważania o egzystencjalnym odniesieniu jednostki do własnej śmiertelności, w drugim zaś znajdziemy wyrafinowane rozwinięcie myśli odnotowanej krótko w *Papirer*: „niczym rzymscy legionści zdałem sobie sprawę, że istnieją rzeczy gorsze od śmierci”³⁶. Dopiero tym tle formuła *periissem nisi periissem* uzyska pełny sens.

W *Nienaukowym zamykającym postscriptum* Kierkegaard jako Climacus podejmuje grę z czytelnikiem. Zdaje się prowokować pytaniem: w jaki sposób myślisz o śmierci i co właściwie o niej wiesz? Podpowiada ironicznie, że wiedza czytelnika odpowiada zapewne temu, co wiedzą wszyscy i co wie sam autor: ludzie umierają i to na różne sposoby; wiem, że „umrę w pokoju pełnym czadu” i „jeśli zażyję dawkę kwasu siarkowego”, że „można umrzeć z powodu jakiegoś drobiazgu”, a śmierć samą przedstawić komicznie lub tragicznie³⁷. Czym jest śmierć, to każdy wie i widzi. Dalsze myślenie staje się stratą czasu i kulturowaniem banału.

Quasi-sokratejska gra Climacusa z czytelnikiem polega na propozycji, by pośpiech zastąpić cnotą powściągliwości. A wtedy problem z pozoru prosty i łatwy do zlekceważenia „przekształca się w najtrudniejszy”³⁸ i czyni namysł intensywnie nagłym:

Ale popatrz, oto mimo całej tej nadzwyczajnej wiedzy [...] nie mogę śmierci uznać za zdarzenie, które poznałem. [...] Uważam, że lepiej byłoby nad fenomenem śmierci porozmyślać, by istnienie nie zakpiło ze mnie, [...] założmy, że śmierć byłaby tak złośliwa, że przyszłaby już jutro!³⁹

Powściągliwość Climacusa otwiera nową perspektywę problemu śmierci i ujawnia jego egzystencjalny charakter. Można go przedstawić w czterech następujących po sobie odsłonach:

Po pierwsze, śmierć dotyczy mnie jako jednostki i muszę się do niej odnosić jako jednostka. Myśląc o śmierci w kategoriach ogólnych, ujmuję ją jako coś zewnętrznego i sam przyjmuję pozycję niezaangażowanego obserwatora, którego nie dotyczy to, co sam obserwuję, ale przecież nigdy nie jestem „kimś w ogóle”, tylko jestem właśnie tą konkretną jednostką, która jest skończona i umrze. Śmierć bezwzględnie mnie dotyczy i stanowi imperatyw uwewnętrznienia własnej skończoności. Wobec niej – jak mówi Kierkegaard – „staję się subiektywny”.

³⁶ S. Kierkegaard, JP VI 6194.

³⁷ S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające postscriptum*, przeł. K. Toeplitz, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 176.

³⁸ Tę grę z czytelnikiem i styl prezentowania pytań filozoficznych na przykładzie śmierci dobrze omawia P. Muelch, *Thinking Death into Every Moment*, (w:) P. Stokes, A. Buben (red.), *Kierkegaard and Death*, Indiana University, Bloomington 2011, s. 101–121.

³⁹ S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające postscriptum*, s. 177.

Po drugie, taki indywidualny stosunek do śmierci umożliwia nowy stosunek do własnego czasu i do własnej historii. Charakteryzuje go fundamentalna niepewność, która subiektywizuje mój stosunek do czasu i przesycę każdą chwilę. Każdy moment staje się pełen znaczenia. Czas nie upływa już anonimowo, jest moim własnym czasem, skończonym i niepewnym, w którym muszę niepewność jego kresu wciąż na nowo podejmować i przewycięzać:

Staje się coraz ważniejsze, by niepewność [śmierci] uczynić myślą każdej chwili mojego życia, ponieważ niepewność ta jest w każdej chwili obecna, więc można tę niepewność przewyciężyć tylko w ten sposób, że ją w każdej chwili przewyciężam.⁴⁰

Po trzecie, śmierć pozwala spojrzeć na życie jako na obdarzoną indywidualną jakością całość. Jeśli istnienie doczesne nie miałoby kresu, nie mógłbym orzec, czy miało ono sens, czy było dobre, czy złe; czy było to życie spełnione, czy stracone – nieskończona otwartość horyzontu przyszłości nie pozwala nadać życiu owej wiążącej jedności. Dlatego Kierkegaard mówi, że tylko wobec śmierci życie może być zadaniem i obiektem odpowiedzialności, może otrzymać swoje dobro i zło. I dlatego każe Climacusowi pytać o „etyczny wymiar jej znaczenia”, a samą myśl o śmierci określać jako „działanie”⁴¹. A w innym miejscu, już pod własnym nazwiskiem, mówi o „powadze życia” związanej z myślą o końcu i utracie wszystkiego, o tym „że wszystko zostanie podsumowane, a żadna litera nie zostanie dodana”, a „sens związany jest z końcem”⁴².

Po czwarte, śmierć przez swoją nieprzejrzystość staje się kamieniem obrazy dla rozumu, stanowi dla niego granicę. Próba przewyciężenia kresu środkami czysto rozumowymi, w formie określonego wyobrażenia nieśmiertelności czy próby jej dowodu, jest skazana na porażkę. Jeśli chodzi o żywą egzystencję i zadanie „stawania się subiektywnym”, nieprzejrzystość okazuje się zbawienna – otwiera na inne pojęcie prawdy niż prawda ogólna, indywidualizuje i intensyfikuje, pozwala na „wybór siebie”, o którym mowa w drugim liście z *Albo-albo*, poprzez który wszystko zyskuje odpowiedni etyczny ciężar, staje się kwestią stawania się, walki o wierność samemu sobie, nadaje życiu jego dobro i zło,

⁴⁰ Ibidem, s. 178. Przekład został zmodyfikowany, bo polski tłumacz, ze względów językowych, oddaje duńskie *at ténke den ind i ethvert Rieblik af mit Liv* jako „by pomyśleć o niej w każdej chwili mojego życia”. Zdanie jednak jest ważne dla interpretacji i nieprzypadkowo tłumaczone w przekładach angielskich i niemieckich dosłownie jako „wmyślać ją w każdą chwilę mego życia” – „thinking it into every moment” (H. Hong), „den Tod in jeden Augenblick meines Lebens hineinzuendenken” (B. Diderischen).

⁴¹ Ibidem, s. 179–180. To samo w stosunku do nieśmiertelności: „A postawienie pytania jest dla egzystującego podmiotu, który to pytanie stawia, równoznaczne z działaniem... Pyta więc jak ma wyrazić swoją nieśmiertelność egzystując, czy ją rzeczywiście wyraża” – ibidem, s. 187.

⁴² S. Kierkegaard, *Three Discourses on Imagined Occasions*, tłum. H. Hong, E. Hong, Princeton University, New Jersey 1993, s. 78.

a nie jest już polem puste, jakościowej zmiany i obojętnego upływu chwil⁴³. To aspekt „etyczny” granicy poznania, związany z ściśle z poprzednim punktem. Ale granica ta bardziej jeszcze umożliwia „religijny wymiar” przewyciężenia śmierci w wierze, która już wprost czerpie swoją moc z paradoksu i porażki rozumu wobec jego granic, o których przypomina śmierć⁴⁴.

* * *

Jak widać, doświadczenie skończoności jest możliwym źródłem tego, co autentyczne i scala osobowość. Odcięcie się od niego, stłumienie, ucieczka czy fałszywe oswojenie grozi klęską z duchowego punktu widzenia gorszą niż śmierć fizyczna. Nie można tu oczywiście oddać całej skomplikowanej dialektyki zarysowanej przez Kierkegaarda w *Chorobie na śmierć*, która właśnie istotę rozpaczliwej klęski najintensywniej eksploruje. Zaznaczmy tylko jeden wątek: wypaczony stosunek do własnej skończoności, będący źródłem rozpacz.

Anti-Climacus opisuje osobowość jako syntezę skończoności i nieskończoności, która refleksyjnie ustosunkowuje się do siebie samej i pozostaje w relacji do czynnika trzeciego, który ją ustanawia i jest względem niej transcendentny (Bóg)⁴⁵. Jeśli równowaga elementów tej syntezy zostanie zaburzona, jaźni grozi destrukcja, choroba o charakterze duchowym zrodzona w samym centrum osobowości – rozpacz. Z perspektywy tak rozumianej syntezy osobowości stosunek do śmierci, czyli własnego kresu, ma naturę dialektyczną; może się wyrazić w dwóch głównych aberracyjnych formach: w negacji pierwiastka nieskończonego na rzecz skończonego bądź na odwrót.

Jeśli świadomość własnej śmiertelności prowokuje ucieczkę w mistycyzm, zacieranie kresu w poetyckiej fantazji czy w grze wyobraźni, oznacza to „rozpacz nieskończoności z braku skończoności”, czyli źródłowe zafałszowanie i dezintegrację osobowości. Pod pojęcie to może podpadać „coś w rodzaju abstrakcyjnego sentymentalizmu”, duchowość romantyczna, a tym bardziej jej spoutęgowana pochodna – wyobraźnia dekadencja⁴⁶.

Na drugim biegunie lokuje się jałowa afirmacja skończoności jako czegoś oczywistego; śmierć widziana jako zdarzenie pospolite, które nie budzi zdziwie-

⁴³ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, tłum. K. Toeplitz, t. 2, PWN, Warszawa 1982, s. 226 i 340. „Wieczna godność człowieka polega na tym, że życie jego może otrzymać historię, a rola pierwiastka boskiego w nim sprowadza się do tego, że jeśli człowiek zechce, może sam tej historii nadać ciągłość, więź wewnętrzną”.

⁴⁴ Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1988, s. 44–47.

⁴⁵ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982, s. 146–147.

⁴⁶ Na temat romantyzmu jako źródła dekadencji zob. A. Lewandowski, *Narodziny dekadencji z ducha romantyzmu*, (w:) *Pesymizm, sceptycyzm, dekadentyzm...*, s. 277–298.

nia, nie jest już czymś intensyfikującym dla jednostki, nie powoduje głodu bezwarunkowości i pragnienia nieśmiertelności, czyli nie żywi już transcendującego doczesności spojrzenia na czas. Człowiek staje się „numerem wśród tłumu”, nie przeżywa już udręki własnego kresu – oswaja go lub wygodnie ignoruje; nie staje się, tylko podlega jałowym zmianom. A formą takiej rozpacz staje się rozpacz nieświadoma – a być w takiej rozpacz to „nie zauważać jej wcale”.

Oto właśnie rzecz gorsza od śmierci fizycznej: „wieczne umieranie” duchowe, ale wciąż trwanie przy życiu⁴⁷, czyli trwałe deficyt osobowości, ciągle niespełnienie i rozdarcie, niemożność zharmonizowania tego, co w człowieku dąży do bezwarunkowości i wieczności, z tym, co w niej skończone i czasowe.

Widać teraz, dlaczego Kierkegaard tak uwielbiał zapisane w dziennikach motto: *Periissem nisi periissem* – bo jeśli bym nie umierał, to bym przepadł, bo być śmiertelnym, znaczy właśnie być egzystencją; jeśli bym nie rozpaczął z powodu kresu, byłbym martwy za życia⁴⁸; bez odniesienia do kresu, nie stawałbym się jednostką i nie wybierał siebie w historii, która jako jedyna jest mi dana; pogrzebałbym się za życia, a jest to rzecz gorsza od śmierci⁴⁹.

Kierkegaard a Jaspers – różnica stanowisk

Emil Cioran pisał wymownie o odkryciu nieuchronności śmierci: „choć od czasu do czasu udaje nam się uchwycić jego głęboką prawdę, to jednak wzdramy się przed wyciągnięciem z niej ostatecznych konsekwencji”⁵⁰. Przy całej ambiwalencji stosunku Jaspersa do Kierkegaarda, której przy wielu okazjach dawał wyraz, jedno był zawsze gotów Duńczykowi przyznać: nie lękał się wyciągać owych ostatecznych i najbardziej niewygodnych konsekwencji, a podstawą własnego myślenia uczynił bezwarunkową uczciwość. Dlatego jego pisarstwo „ukazuje w nieprzebranym bogactwie podstawowe sytuacje i źródłowe stosunki właściwe człowiekowi”⁵¹.

⁴⁷ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 152.

⁴⁸ Sama rozpacz ma walor dialektyczny: jest cierpieniem i męką, ale zarazem zaświadcza o tym, co najszlachetniejsze w istocie człowieka, o transcendującej doczesność wolności egzystencji – jest chorobą, na którą „nie popaść jest największym nieszczęściem” – ibidem, s. 162.

⁴⁹ Szerzej temat metafory „śmierci za życia” zob. G. Connell, *Knights and Knaves of Living Dead. Kierkegaard's Use of Living Dead as a Metaphor for Dispair*, (w:) *Kierkegaard and Death*, s. 21–43.

⁵⁰ E. Cioran, *Zły demiurg*, tłum. I. Kania, Warszawa 2008, s. 88.

⁵¹ K. Jaspers, *Kierkegaard*, (w:) idem, *Aneignung und Polemik*, Piper, München 1968, s. 306.

A jednak tę ocenę twórczości Kierkegarda opatruje Jaspers dość kontrowersyjną tezą: „skromna i prosta” pobożność, której Kierkegaard nieraz dawał wyraz, „nie była motywem jego myślenia i działania. W jego dziele jest ona ledwie widoczna, poza paroma zdaniami z budujących mów”⁵². A przecież to właśnie wiara, czy też lepiej: sposób praktykowania wiary, stosunek do wiary i sposób jej widzenia, jest tym, co stanowi o głównej różnicy w poglądach na temat graniczności śmierci obu filozofów. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że gdyby nie pobożność Kierkegarda, stanowiąca tło jego myślenia, to istotnych różnic by nie było⁵³. O ile bowiem u Jaspersa doświadczenie granicznego charakteru śmierci otwiera człowieka na możliwą Egzystencję, tym samym inicjując cały filozoficzny proces, który jest związany z człowieczeństwem samym i potęguje jego potencjał, to u Kierkegarda ostatecznym rezultatem granicznego doświadczenia jest uległość wobec paradoksu i oparcie w wierze biblijnej – chrześcijaństwie, nawet jeśli nie ortodoksyjnym, to przecież bardzo surowo pojętym i zakorzenionym w treściach objawienia⁵⁴. Wiara jest bowiem jedyną podstawą zdolną do konfrontacji z niepewnością śmierci. Wierzyć można tylko mocą paradoksu, a jedynie wiara zdolna jest zasymilować w pełni skończoność i zwyciężyć rozpacz. Niepewność sama staje się tutaj wartością jako medium intensyfikujące religijny patos, jest wręcz właściwym medium wiary, a religijność jeszcze bardziej podsyca niepewność:

Jeśli nie byłoby trzęsień ziemi, ani erupcji wulkanów, ani plag i wojen, to aby skutecznie uczyć człowieka niepewności wszystkich rzeczy, najodpowiedniejsza do codziennego użytku byłaby przemowa religijna.⁵⁵

Jaspers natomiast próbował ugruntować możliwość czysto filozoficznej konfrontacji z sytuacjami granicznymi, włącznie ze śmiercią. Rozjaśnianie Egzystencji jest według niego zdolne otworzyć perspektywę innej wiary niż wiara w treści objawienia – nazywa ją „wiarą filozoficzną”, wiarą opartą na wolności i notorycznie niejednoznacznych szyfrach, które zapośredniczają stosunek Egzystencji do Transcendencji. Jest to złożona problematyka i nie sposób jej tu zadowalająco rozwinąć. Najistotniejsze pozostaje, że dla Jaspersa to filozofia jest planem docelowym i ostatecznym, w którym człowiek ma za zadanie się rozpoznać. Wiara w objawienie natomiast rozmija się z istotą filozofii: stanowi albo „osunięcie się” możliwej Egzystencji w naiwne przedmiotowe wyobrażenia na temat rze-

⁵² Ibidem, 304.

⁵³ Pogląd ten zdaje się choćby częściowo podzielać Tomasz Kupś w pouczającym rozdziale o stosunku Jaspersa do Kierkegarda i jego wyraźnym odcięciu się od religijnej warstwy poglądów Duńczyka. Zob. idem, *Koncepcja Egzystencji Sorena Kierkegarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Wyd. UMK, Toruń 2004, s. 24–58.

⁵⁴ Umacnia to przekonanie zwłaszcza lektura *Dzienników*. Por. na ten temat J. Salamon, op. cit., s. 71–83.

⁵⁵ S. Kierkegaard, JP I 1036.

czy ostatecznych, które nie mogą być nigdy przedmiotem poznania, albo też – i tutaj Jaspers sytuowałby religijność Kierkegaarda – wiara staje się kapitulacją rozumu, izolacją, rezygnacją z komunikatywności, niemożliwym do spełnienia wymogiem ciągłego stania na krawędzi u przepaści absurdu, które jedynie cienka linia oddziela od nihilizmu⁵⁶.

⁵⁶ Por. K. Jaspers, *Kierkegaard*, s. 299–300.

Krzysztof Kościuszko

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

KONTRA LARRY LAUDAN

Against Larry Laudan

Słowa kluczowe: Laudan, cele nauki, rozwiązywanie problemów, definicja prawdy absolutnej.

Key words: Laudan, aims of science, problem solving, definition of absolute truth.

Streszczenie

Abstract

W artykule polemizuję z Laudanowską krytyką poglądu, według którego prawda miała być celem nauki. Wykazuję, że (1) również dążenie do rozwiązania maksymalnej liczby problemów (cel preferowany i promowany przez Laudana) jest celem utopijnym, (2) stanowisko Laudana jest autodestrukcyjne. Próbuję zdefiniować prawdę absolutną.

In the article I criticize Laudan's critical examination of the realist view that truth is the aim of science. I show that (1) also the aspiration for solving as many problems as possible (the aim preferred and promoted by Laudan) is the utopian aim of science, (2) Laudan's standpoint is selfdestructive. I try to define the absolute truth.

Ponieważ według Larry'ego Laudana¹ nie wiemy, w którym momencie dotarliśmy do teorii prawdziwej bądź fałszywej; inaczej mówiąc, nie mamy kryteriów, które pozwoliłyby nam na rozpoznanie, że osiągnęliśmy prawdę bądź przybliżamy się do niej stopniowo, więc nie ma sensu dążyć do odkrycia prawdy. Nie ma też sensu czynić z osiągnięcia prawdy kryterium postępowości teorii. „Prawda” nie jest celem realizowalnym; jest celem utopijnym², a więc powinno się go usunąć z rozważań na temat celów i wartości nauki.

¹ Larry Laudan (1941–) filozof i historyk nauki, obecnie wykłada w Meksyku. W pracy *Progress and Its Problems* (1977) określa naukę jako aktywność rozwiązywania problemów – tego poglądu nie zmienił do dziś. Dana teoria jest „lepsz” od innych nie dlatego, że jest od nich prawdziwsza, lecz dlatego, że rozwiązuje więcej pojęciowych problemów. To samo dotyczy tradycji badawczych. Zdaniem Laudana dążenie do maksymalnej rozwiązywalności problemów nie jest, w przeciwieństwie do dążenia do prawdy, celem transcendentno-utopijnym. Ale z drugiej strony – jak podkreślają krytycy Laudana – dana teoria, względnie tradycja badawcza, może rozwiązywać najwięcej możliwych problemów wcale nie będąc prawdziwą.

² L. Laudan, *La dynamique de la science*, Mardaga, Bruxelles 1987, s. 135–136.

Ale właściwie, o czym pisze Laudan? Czy o prawdach względnych, czy o prawdzie absolutnej? Wydaje się, że pisze on o prawdzie absolutnej, a nie o prawdach cząstkowych (względnych), które są realizowalne i co do których mamy kryteria rozpoznające ich prawdziwość, względnie fałszywość. Czy z kolei prawda absolutna jest zupełnie nieosiągalna? Czy rzeczywiście powinniśmy zrezygnować z dążenia do niej? Przecież fragmenty prawdy absolutnej, czyli prawdy względne są nam dane. „Co prawda” nie mamy empirycznych dowodów, że osiągniemy prawdę absolutną, ale mamy empiryczne dowody, że osiągnęliśmy pewne prawdy względne. Za cel nauki można w związku z tym uznać poszukiwanie prawd względnych.

Poprzez prawdy względne do prawdy absolutnej? Czemu nie? Dlaczego by wyłączać poszukiwanie prawdy absolutnej z celów nauki? Przecież sam Laudan uważał, że w skład tradycji badawczych wchodzi założenia metafizyczno-ontologiczne, uznajmy więc, że tropienie prawdy absolutnej może być takim metafizyczno-ontologicznym celem (a nie celem empirycznym) nauki. Jako pewien krok w kierunku absolutności można np. potraktować próbę stworzenia jednolitej teorii pola. Ta próba, choć na razie utopijna, ma dużą wartość heurystyczną. Pozwala nam bowiem dostrzec ograniczenia dotychczasowych teorii cząstkowych, tj. ograniczenia zarówno mechaniki kwantowej, jak i ogólnej teorii względności, a więc lepiej zrozumieć te teorie. Wytwarzane są nowe interpretacje, powstała teoria strun; pojawiają się nowe odkrycia. Produkty realizowania utopii okazują się całkiem realne.

Zdaniem Laudana poznanie teoretycznej prawdy przekracza nasze poznawcze zdolności, ale to stwierdzenie można obrócić przeciwko samemu Laudanowi. Jeśli poznanie prawdy jest niemożliwe, to niemożliwe jest poznanie prawdy co do możliwości poznania prawdy – jakim więc prawem Laudan apodyktycznie głosi niemożliwość poznania prawdy? Czy teza o niemożności poznania prawdy odnosi się tylko do teorii naukowych, nie dotyczy zaś metapoziomu metodologicznych dociekań samego Laudana? Jeśliby tak było, to metodologia prezentowałaby się w dziwnym świetle, albowiem jeśli prawda nie jest osiągalna przez teorie naukowe, a byłaby osiągalna przez metodologię, to znaczyłoby to, że metodologia nie jest nauką. Jeśli metodologia jest nauką, to nie osiągnięciem prawdy; jeśli zaś może formułować sądy prawdziwe, to tylko dlatego, że nie jest nauką – czymże więc jest? A więc teza o nieosiągalności prawdy byłaby tezą nienaukową? Czy możemy zawierzyć nienaukowym twierdzeniom o niemożności stworzenia prawdziwej teorii?

O niemożności dotarcia do prawdy świadczy według Laudana to, że np. nie wiemy, w którym momencie mielibyśmy dojść do prawdy. Nauka podlega ciągłym rewizjom: co było uznane za prawdę, staje się fałszem. Fakty potwierdzające daną teorię w danej chwili nie muszą być wystarczające do ustalenia jej

trwałej prawdziwości. Poza tym teoria może być niezawodna predyktywnie, a mimo to nie być prawdziwa.

Można by się z tym częściowo zgodzić, ale czy istotnie nie mamy sposobu na rozpoznanie prawdziwości danej teorii? Pewnie, że metodologiczne kryteria, takie jak duża moc predyktywno-wyjaśniająca, prostota, spójność itd. nie są niezawodne, ale z drugiej strony spełnienie przez daną teorię tych kryteriów wskazuje na to, że może ona być choć częściowo prawdziwa. Czy widział ktoś teorię zupełnie fałszywą? Czy np. teoria flogistonu była zupełnie fałszywa w stosunku do wypierającej ją teorii Lavoisiera?

Czy ściganie prawdy jako „utopijnego” celu jest czymś bezwartościowym? Odpowiedź w dużej mierze zależy od pojmowania utopijności. Są rozmaite pojęcia utopii: dla Laudana cel utopijny oznacza cel nie-do-zrealizowania, ale czy Laudan istotnie dowiódł, że prawda jako cel naukowych badań jest zupełnie nie-do-zrealizowania? Przecież gdyby poznanie prawdy przekraczało nasze zdolności poznawcze, to Laudan nie mógłby uznać za prawdziwe zdania, że poznanie prawdy jest niemożliwe. Jeśli prawdziwościowa wiedza teoretyczna nie jest możliwa, to nie jest możliwa prawdziwa teoretyczna wiedza Laudana na temat możliwości, względnie niemożliwości prawdziwej teoretycznej wiedzy.

Według Laudana powinno się dążyć nie do znalezienia teorii prawdziwej, lecz teorii najbardziej płodnej w rozwiązywaniu naukowych problemów. Zachodzi tu jednak pytanie, jak rozpoznać, że dana teoria jest bardziej płodna w rozwiązywaniu problemów od jakiejś innej? Czy np. interpretacja falowa światła jest bardziej płodna od interpretacji korpuskularnej? Czyż maksymalna płodność w rozwiązywaniu problemów nie jest takim samym utopijnym celem jak poszukiwanie prawdy? Przecież regułą jest to, że teoria o domniemanej dużej mocy rozwiązywania problemów w jakimś okresie czasu, okazuje się teorią bardzo nieskuteczną w innym okresie czasu, gdyż pojawiły się „lepsze” teorie, ale te „lepsze” ustępują z kolei miejsca jeszcze „lepszym”. Czy istnieją niezawodne kryteria, które umożliwiłyby nam rozpoznanie, że oto dotarliśmy do teorii o największej skuteczności w rozwiązywaniu problemów albo że przynajmniej zbliżamy się do takiej teorii? Czy np. projekt budowania jednolitej teorii pola jest projektem racjonalnym? Czy stworzenie takiej teorii jest celem realizowalnym? Jakże często okazuje się, że teoria, która rozwiązała więcej problemów od swej rywalki, rozwiązała je w sposób pozorny, niepełny, nieadekwatny itd. Czy np. marksizm rozwiązuje więcej problemów ekonomiczno-społecznych niż liberalizm? Kolektywna gospodarka socjalistyczna na pewno likwiduje problem bezrobocia, ale dokonuje tego kosztem drastycznego ograniczenia indywidualnej aktywności poszczególnych członków społeczeństwa, czyli oferuje równość kosztem odebrania wolności. Z kolei liberalizm oferuje wolność kosztem zlikwidowania równości. Albo gdyby poszukać przykładu wśród modeli kosmologicz-

nych, to np. model Wheelera-DeWitta rozwiązuje niektóre problemy teoretyczne modelu standardowego, ale nie rozwiązuje – w przeciwieństwie do modelu standardowego – żadnego problemu empirycznego. Zwykle mamy kilka konkurencyjnych teorii z równie konkurencyjnymi metodami rozwiązywania problemów, jednak żadna z nich nie potrafi wyeliminować swych konkurentek. Nie mamy więc pewności, która strategia badawcza (metoda) rozwiąże najwięcej problemów. Gdyby porównać teorię supergravitacji z teorią superstrun, to chociaż istnieje sześć wersji teorii supergravitacji, żadna z tych wersji nie potrafi wydedukować tylu rodzajów cząstek, ile znamy na podstawie danych współczesnej fizyki wysokich energii. Poza tym supergravitacja przewiduje istnienie gravitonu i grawitina, których nie odkryto. Podobnie jest z teorią superstrun, przewidującą istnienie nowych cząstek, ale nie potrafiącą ich odkryć. Teoria strun ma także kłopoty z opisaniem fermionów, które w przeciwieństwie do bozonów nie dają się opisać jako specyficzne drgania strun.

Można by tu mnożyć przykłady rozwiązanych i nierozwiązanych problemów pojawiających się bezustannie w konkurencyjnych teoriach i w ten sposób osłabić tezę, według której dążenie do maksymalnej płodności w rozwiązywaniu problemów (empirycznych i teoretycznych) powinno być celem nauki, ale spróbujmy podejść do poglądu Laudana z innej strony, a mianowicie potraktujmy dużą płodność danej teorii w rozwiązywaniu problemów jako jedno z kryteriów prawdziwości tejże teorii. Dlaczego bowiem mielibyśmy podzielać krytycyzm Laudana wobec pojęcia prawdy? Wprost przeciwnie, zaakceptujmy „prawdę” jako cel nauki, bo prawda jest osiągalna. Jeśli przyjmiemy założenie odwrotne, że prawda nie jest osiągalna, to wtedy nie będziemy mogli zaakceptować żadnej tezy, nawet tej, która głosi nieosiągalność prawdy. Uznajmy więc dużą płodność w rozwiązywaniu problemów za jedno z metodologicznych kryteriów prawdziwości, obok takich kryteriów jak duża moc eksplikatywno-predyktywna (czy to kryterium płodności nie jest odmianą kryterium dużej mocy eksplikatywno-predyktywnej?), prostota, spójność itd. Jeśli dana teoria spełniałaby wyżej wymienione kryteria, to czy nie byłoby to wskazówką, że jest do pewnego stopnia prawdziwa? Bo czy możliwe jest, aby dana teoria spełniała wszystkie możliwe kryteria metodologiczne wraz ze zdolnością do rozwiązywania problemów i pomimo to była fałszywa? Taka teoria może być częściowo prawdziwa, może być „prawdą względną”, ale nie może być zupełnie fałszywa. Przywołam tutaj np. teorię flogistonową, bo choć ją odrzucono, nie była ona zupełnie fałszywa i bez wartości dla osiemnastowiecznej chemii. Posiadała bowiem dużą wartość heurystyczną i nie tylko. Mianowicie wykazała tożsamość spalania, kalcynacji i oddychania; zauważyła istnienie chemicznej równowagi w biosferze, równowagi między roślinami i zwierzętami; jako pierwsza zwróciła uwagę na reakcje redoks itd. Andrew Pyle stwierdza nawet, że Lavoisier nie musiał wypracowywać swojej antyflogistonowej teorii we wszystkich szczegółach, bo zwolennicy teorii flo-

gistonowej zrobili to za niego: teorię antyflogistonową można było otrzymać z flogistonowej poprzez zamianę „straty flogistonu” na „nadmiar tlenu” w odpowiednich, opracowanych już reakcjach³. Teoria flogistonowa nie okazała się więc zupełnie nieprawdziwa. I ta częściowa prawdziwość wystarcza. Ta względność wszelkiej prawdy nie jest aż tak wielkim złem. Nie wyklucza ona bowiem prawdy absolutnej.

Czym w takim razie miałyby być prawda absolutna? Sformułujmy to tak: prawda absolutna jest powszechnym obowiązywaniem rozwijającego się w czasie (dynamicznego) pluralizmu prawd względnych, pluralizmu paradygmatów i teorii częściowo niewspółmiernych w stosunku do siebie i częściowo współmiernych (ta częściowa współmierność oznacza funkcjonowanie wielu tych samych pojęć w obu konkurujących ze sobą teoriach. Na przykład przed i po rewolucji chemicznej dokonanej przez Lavoisiera wśród chemików funkcjonowały w niezmienionej postaci takie pojęcia, jak metal, niemetal, kwas, sól itd.⁴). Dynamizm pluralizmu wyraża się zarówno w kumulowaniu kumulatywnym prawd względnych (zachodzi to tylko w przypadku redukcji jednych współmiernych teorii do drugich), jak i kumulowaniu antykumulatywnym, tj. w walce między konkurującymi ze sobą teoriami i w próbach ich integrowania (nie przez redukcję, lecz poprzez szukanie rozwiązań kompromisowych). Normalny stan nauki nie jest określony przez hegemonię jakiegoś jednego dominującego dyskursu (paradygmatu czy teorii), lecz przez wielość konkurujących ze sobą (częściowo niewspółmiernych, częściowo współmiernych) prawd względnych. Te względne prawdy mogą oczywiście wchodzić ze sobą w kompromisy. Nigdy jedna teoria czy jeden paradygmat nie są wyłącznie prawdziwe. Częściowa prawdziwość przysługuje wszystkim po trochu. Gdzie tu można znaleźć prawdę absolutną, jeśli nie w tej dynamicznej całości zwalczających się wzajemnie (i zarazem szukających consensusu) paradygmatów i teorii. Przyrastanie prawdy absolutnej dokonuje się poprzez różnicowanie się teorii i paradygmatów oraz przez ich możliwe syntezy. Czasami doprowadzenie do syntezy jest sprawą bardzo trudną i przewlekłą; nie bardzo się udaje, jak w przypadku programu zunifikowania wszystkich oddziaływań i w programie stworzenia teorii kwantowej grawitacji.

Prawdy absolutnej nie należy szukać ponad historią, ale właśnie poprzez akceptację historyczności, uwzględnienie diachronii. Prawda absolutna jest ideą regulatywną w znaczeniu Kanta, a więc czymś egzystującym w horyzoncie przeszłości, ale jest też zachowaniem przeszłości w teraźniejszości, jest pamięcią (zachowaniem przeszłości w retencji i pamięci długodystansowej). Natomiast przyrastanie prawdy absolutnej w wymiarze synchronicznym polega na emergencyjnym

³ A. Pyle, *The Rationality of the Chemical Revolution*, (w:) R. Nola, *After Popper, Kuhn, Feyerabend*, Kluwer 2000, s. 107.

⁴ Ibidem, s. 117.

„zrastaniu się” (syntetyzowaniu) współczesnych sobie, częściowo współmiernych i częściowo niewspółmiernych, konkurujących ze sobą i niekonkurujących, teorii i paradygmatów.

Czy mamy jakieś kryteria pozwalające na stwierdzenie, że przybliżamy się do prawdy absolutnej? Mamy, bo na prawdę absolutną składają się prawdy względne rozpatrywane w perspektywie synchronicznej i diachronicznej. Prawdy względne są kumulowane albo w drodze redukcji albo w drodze syntetyzowania (np. emergencyjnego, względnie nieemergencyjnego, polegającego m.in. na szukaniu kompromisów między tym co współmierne w niewspółmiernościach). W obu wypadkach możliwa jest weryfikacja zredukowanych do siebie i syntetyzowanych prawd względnych. Jeśli prawdy względne mają jakiś stopień prawdziwości (są do pewnego stopnia prawdopodobne), to i prawda absolutna (nigdy niestotalizowana) z nich zbudowana posiada jakiś stopień prawdziwości. A więc mimo że prawda absolutna jest celem transcendentno-utopijnym, jest też celem empirycznym.

Laudan nie zaprzecza możliwości sensownego uprawiania socjologii wiedzy, ale nie akceptuje socjologii wiedzy Davida Bloora, w której miałyby być narażona na szwank autonomia wiedzy. Otóż kontra Laudan trzeba by stwierdzić, że Bloor wcale nie gubi autonomii nauki, wcale nie ogranicza się do badania tylko czynników społecznych rozwoju wiedzy, nie pomija dialogu nauki z przyrodą. Bloor uwzględnia zarówno kontekst odkrycia, jak i kontekst uzasadnienia⁵. Jeśli kontra Laudan uznać – jak to czyni autor powyższych uwag – ściganie teorii o największej mocy w rozwiązywaniu problemów za cel utopijno-transcendentny, to stworzenie empirycznej socjologii powiązanej z tak pojętym celem wydaje się czymś niemożliwym do zrealizowania. Także i Laudan nie zbuduje empirycznej socjologii wiedzy, jeśli wiedza ma być oceniana tylko ze względu na jej moc rozwiązywania problemów. Zdaniem Laudana rozwiązywanie problemów przez daną teorię nie oznacza, że ta teoria jest prawdziwa, ale jeśli by zaakceptować tę tezę, to gubi się racjonalność poszukiwania maksymalnej płodności jako celu nauki. Jeśli prawda jest nieosiągalna, to jaką wartość prawdziwością może mieć stwierdzenie Laudana, że Bloor powinien uwzględnić różne mechanizmy przyczynowe (a nie trzymać się tylko przyczyn społecznych) produkujące takie, a nie inne naukowe przekonania?⁶

Laudan głosi tezę, według której przebadanie jednakowych przyczyn racjonalnych i nieracjonalnych przekonań może stanowić realny program przyszłościowych badań, natomiast program przyszłościowego przebadania wspólnych przyczyn powstania prawdziwych i fałszywych teorii jest programem nierealnym, bo nie mamy wskaźników pozwalających stwierdzić prawdziwość albo fałszywość

⁵ D. Bloor, *Anti-Latour*, “Studies in the History and Philosophy” 1999, t. 30, nr 1, s. 81–112.

⁶ L. Laudan, *Beyond Positivism and Relativism*, Westview Press 1996, s. 190–199.

danej teorii⁷. Jeśli jednak nie mamy takich wskaźników, to dlaczego mielibyśmy zaakceptować teorię Laudana i rzeczywiście odłożyć na przyszłość wyszukanie homogenicznych mechanizmów przyczynowych produkujących racjonalność i nieracjonalność, zaś wyszukanie homogenicznych przyczyn powstania teorii prawdziwych, względnie fałszywych uznać już teraz za cel chybiony?

Albo: Laudan zarzuca Bloorowi, że ten z faktu niedookreślenia danej teorii przez fakty wyciąga błędny wniosek, jakoby ta teoria miała być dookreślona wyłącznie przez czynniki społeczne (np. przez społeczne konwencje)⁸, ale przecież Bloor wcale tego nie mówi. On raczej sugeruje, że przy dookreślaniu danej teorii biorą udział rozmaite czynniki, w tym społeczne konwencje. Ważne są również czynniki fizykalne, psychologiczne itd. Jeśli zresztą prawda jest nieosiągalna (jak to głosi Laudan), to skąd mamy wiedzieć, że rację ma pomniejszający rolę czynników społecznych Laudan, a nie mocno akcentujący rolę społecznych czynników Bloor?

Laudan zarzuca Bloorowi umniejszanie roli kontekstu uzasadnienia (wyjaśnień internalistycznych) w rozwoju nauki, ale z kolei Laudanowi można zarzucić umniejszanie roli socjologicznego kontekstu odkrycia (wyjaśnień eksternalistycznych). Być może stanowisko syntetyzujące wyjaśnienia internalistyczne z wyjaśnieniami eksternalistycznymi, np. stanowisko Bruna-Latoura, byłoby bliższe prawdy⁹.

⁷ Ibidem, s. 200.

⁸ Ibidem, s. 202–203.

⁹ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, Universitas, Kraków 2010.

Agata Janaszczyk

Gdański Uniwersytet Medyczny

Medical University of Gdańsk

PORZĄDEK NORMALNOŚCI I ODCHYLENIA W KONTEKŚCIE MEDYCZNYM I KULTUROWYM

The Order of Normality and Deviation in the Medical and Cultural Context

Słowa kluczowe: normalność, odchylenie, medycyna, kultura, ciało.

Key words: normality, deviation, medicine, culture, body.

Streszczenie

W dyskursie medycznym i kulturowym istotną rolę odgrywa proces kategoryzacji zjawisk, który umożliwia ich segregację według porządku normalności i odchylenia. Owe porządki posiadają nie tylko powszechną ważność przedmiotową, ale i uniwersalny sens, przez co tworzą schematy poznawcze odnoszące się do biologicznie rozumianego ciała. W przypadku kontekstu medycznego chodzi o ciągi pojęciowe: normalne – norma – stan normalny – zdrowie oraz anormalne – anomalia – stan patologiczny – choroba. W odniesieniu zaś do kontekstu kulturowego należy wskazać kontinua pojęciowe, takie jak: atrakcyjność biologiczna – biotyp – sprawność – piękno i monstrum – osobliwość – niefortunność – brzydota. Istotna wydaje się znaczeniowa korelacja czy wręcz adekwatność między schematami interpretacji ciała w porządkach normalności i odchylenia, funkcjonującymi w tych dwóch odmiennych dziedzinach aktywności człowieka, jakimi są medycyna i kultura.

A b s t r a c t

In the medical and cultural discourse an important issue is the process of categorization of occurrence that allows its segregation according to the order of normality and deviation. That order has not only common objective importance, but also a universal sense, and so cognitive patterns that refer to the biological understanding of the body are formed. In the case of the medical context it is about notional sequences: normal – norm – normal state – health and abnormal – anomaly – pathological state – disease. When referring to the cultural context it is important to denote notional continua, like biological attractiveness – biotype – efficiency – beauty and monster – oddity – deformity – ugliness. What seems to be important is the semantic correlation or even the adequacy between the patterns of the interpretation of the body within the order of normality and deviation, that function within two different fields of human's activity, which are medicine and culture.

Pojęcia normalnego i anormalnego zdają się biegunowo i granicznie określać zróżnicowane w swych przejawach fenomeny. Owe pojęcia spełniają specyficzną funkcję kategoryzowania zjawisk, co ma prowadzić do wypracowania poznawczo-kulturowych praktyk odnoszenia się do rzeczywistości. Chodzi zatem o pewne punkty orientacyjne, które umożliwią adekwatne działania zmierzające do opanowania przez człowieka przestrzeni przyrodniczo-egzystencjalnej. Takie podejście do funkcji, jaką mają spełniać operacyjne pojęcia normalnego i anormalnego, sugeruje ich powszechną ważność przedmiotową, co oznacza, iż mogą odnosić się do różnych sfer działalności człowieka.

Naturalnym zabiegiem jest odniesienie ww. pojęć do medycyny, w ramach której to, co określane jest jako normalne i anormalne, stanowi podstawę oddziaływań naprawczych i zapobiegawczych. Perspektywa zapobiegawcza związana jest z tworzeniem porządku normalności, który dotyczy pojęcia „normalny” i powiązanych z nim kategorii: „norma”, „stan normalny”, „zdrowie”, wyznaczających horyzont do analizy prawidłowości struktury i procesów zachodzących w ciele. Natomiast perspektywa naprawcza ustanawia porządek odchylenia, czyli odnosi się do problemu anormalnego i wynikających z niego kategorii „anomalia”, „stan patologiczny”, „choroba”, które stanowią z kolei wytyczne umożliwiające określenie nieprawidłowości budowy i funkcji ciała. Choć porządki normalności i odchylenia w istotowy sposób przynależą do dyskursu medycznego, to są one równie konstytutywne dla dyskursu kulturowego, związanego ze sferą religijną, obyczajową i estetyczną. Ów dyskurs dotyczy sposobów odnoszenia się zarówno do pożądaných, jak i dyskredytowanych walorów cielesności. I tak w kontekście kulturowym można wskazać ciąg pojęciowy odpowiadający porządkowi normalności: „atrakcyjność biologiczna”, „biotyp”, „sprawność”, „piękno” oraz kontinuum pojęć wpisanych w porządek odchylenia: „monstrum”, „osobliwość”, „nieforemność”, „brzydota”.

Elementem wspólnym dla obu rodzajów dyskursów, tak medycznego, jak kulturowego, jest biologicznie rozumiana cielesność, która wpisana zostaje w dwie odrębne interpretacje, a mianowicie organicystyczną oraz semiotyczną. Pierwsza ujmuje biologiczne ciało po prostu jako organizm, który zajmuje miejsce w szeroko rozumianym środowisku, druga zaś traktuje ciało jako znak lub oznakę – odczytywane przez pryzmat społecznych postaw. Pomimo odmiennego traktowania biologicznej komponenty cielesności w medycynie i kulturze, w obu tych obszarach aktywności człowieka porządki normalności i odchylenia zdają się korespondować.

Przedmiotem przedstawionej poniżej analizy będzie zatem charakterystyka porządków normalności i odchylenia w kontekście medycznym i kulturowym, a także ukazanie odpowiedniości między pojęciami konstytuującymi owe porządki. Innymi słowy chodzi o medyczno-kulturową adekwatność pojęć w porządku normalności między normalnym – normą – stanem normalnym – zdrowiem

a atrakcyjnością biologiczną – biotypem – sprawnością – pięknem, w porządku zaś odchylenia między anormalnym – anomalią – stanem patologicznym – chorobą a monstrum – osobliwością – nieforemnością – brzydotą. Relacja korespondencji, odpowiedniości, adekwatności, jaka zachodzi między wymienionymi porządkami i pojęciami, zostanie wpisana w perspektywę problemowo-historyczną.

1. Medyczny kontekst porządków normalności i odchylenia

Zrekonstruowanie porządków normalności i odchylenia w dyskursie medycznym zostanie przeprowadzone w oparciu o myśl Georges Canguilhema, w szczególności zaś analizie zostaną poddane kwestie podejmowane w *Eseju o niektórych problemach dotyczących normalnego i patologicznego*. Co prawda autor eseju nie postuluje *explicite* istnienia porządków normalności i odchylenia, ale czyni ścisłe rozróżnienia pojęciowe, które niejako implikują możliwość czy wręcz konieczność wskazania owych porządków, a to ze względu na istotną rolę, jaką pełnią one w obszarze medycyny. Rozważania Canguilhema są o tyle istotne, iż ukazują wieloznaczność pojęć konstytuujących perspektywę normalności i odchylenia.

1.1. Porządek normalności: normalne – norma – stan normalny – zdrowie

Termin „normalne” (łac. *normalis*) ma bezpośredni związek z pojęciem normy w znaczeniu reguły, a więc normalne oznacza to, co zgodne z regułą, nie odchyła się, jest prawidłowe. Pojęcie normalności generuje jednak pewien problem związany z możliwością wieloznacznego rozumienia tego terminu. Canguilhem wskazuje, iż to co normalne można interpretować na cztery sposoby: po pierwsze, w kontekście powszechności występowania, po drugie, jako wartość przeciętną, po trzecie w kontekście normatywności¹. „Normalne” w pierwszym znaczeniu oznacza odwoływanie się do sfery faktualnej i związane jest z danym stanem rzeczy, a więc nosi znamiona sądu opisowego². Drugie rozumienie tego terminu wskazuje na miarę przeciętnego poziomu mierzalnej cechy, a w trzecim kontekście normalne jest to, co jest takie, jakie być powinno. W tym ostatnim przypadku chodzi o proces oceniania jakiegoś faktu, a więc wartość przypisaną danemu zjawisku, tym samym wskazuje się na „maksimum sprawności biologicz-

¹ G. Canguilhem, *Normalne i patologiczne*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 94.

² Ibidem, s. 34, 84, 94.

nej istoty żywej”³. Czwarte rozumienie terminu „normalne” związane jest z harmonią zewnętrznych i wewnętrznych oddziaływań⁴, przy rozwoju właściwych zachowań umożliwiających pozostanie przy życiu⁵. Oznacza to, iż „normalny” odnosi się do bycia zdolnym do wykorzystywania środowiska i dostosowania się do niego, a także panowania nad nim⁶.

Pojęcie normalności generuje w kontekście biomedycznym pojęcie normy i stanowi swoisty wyraz normy⁷. Pojęcie normy zdaje się odgrywać istotną rolę w medycynie ujmowanej jako nauka, gdyż stanowi podstawę do określenia struktury i funkcji organizmu jako prawidłowej, zatem norma przedstawia miarę uznaną za ważną i pożądaną⁸. Etymologicznie termin „norma” oznacza z łac. węgielnicę, kątownicę, a więc coś, co nie odchyła się, przy czym rozumie się normę również jako regułę⁹.

Canguilhem wskazuje, iż normę można ujmować w wymiarze ponadindywidualnym oraz indywidualnym. W pierwszym znaczeniu norma traktowana jest jako mająca wyrażać stałą gatunkową ze względu na daną cechę, stanowiąc podstawę pewnego rodzaju typu ogólnego, będącego punktem odniesienia. Zatem norma ponadindywidualna odnosi się do różnie rozumianej wartości przeciętnej, np. jako mediany, czy średniej arytmetycznej itd. Ustalenie modułu gatunkowego związane jest z tzw. prawem przypadku lub prawem przyczyn, sił ubocznych (warunki geograficzne, genetyczne). Owo prawo autorstwa Lamberta Adolphe’a Queteleta wyraża wpływ nie dającej się określić wielości przyczyn bez wytyczonego kierunku, których działania stopniowo się równoważą, a więc znoszą. Dlatego też ustalenie wartości przeciętnej umożliwia stworzenie typu, modułu gatunkowego, zaś różnice w odniesieniu tego typu spowodowane są przyczynami, siłami ubocznymi. Im większa zatem liczba pomiarów, tym owe zakłócające czynniki równoważą się i tym wyraźniej występuje typ ogólny¹⁰. Quetelet skonstruował pojęcie człowieka przeciętnego, tzn. taki typ ludzki, od którego odstępstwo jest tym rzadsze, im jest większe¹¹. Autor *Normalnego i patologicznego* zwraca uwagę na to, iż istotnym elementem koncepcji Queteleta było utożsamienie częstości statystycznej z normą ujętą jako wartość przeciętna.

Canguilhem wskazuje, iż w biometrycznych badaniach wykorzystywanych przez fizjologię czy anatomię wartość przeciętna często zyskuje obiektywne znaczenie, stanowiąc statystyczny zamiennik, odpowiednik ponadindywidualnej nor-

³ Ibidem, s. 89.

⁴ Ibidem, s. 30–31.

⁵ Ibidem, s. 111, 113.

⁶ Ibidem, s. 149, 154.

⁷ Ibidem, s. 113.

⁸ Ibidem, s. 34.

⁹ Ibidem, s. 94.

¹⁰ Ibidem, s. 119–145.

¹¹ Ibidem, s. 124.

my biologicznej. Tego typu podejście podkreśla normatywną siłę normy, a więc traktuje się ją jako stosunkowo uniwersalny punkt odniesienia. Problem jednak polega, po pierwsze, na tym, iż wartość przeciętna musi być osadzona w kontekście społecznym, co ma niewątpliwie wpływ na wartość badanej cechy, a w związku z tym nie może stanowić podstawy stałego, a jedynie pozornie stałego typu gatunkowego, tzn. takiego, który uwzględnia wymogi określonego środowiska biospołecznego. Oznacza to, iż warunki determinujące wartości danej cechy nie mogą być traktowane *stricte* w kontekście prawa przypadku. Po drugie, wartość przeciętna to jedynie oznaka normy w takim sensie, iż „dana cecha ludzka byłaby normalna nie dlatego, że byłaby częsta, ale byłaby częsta, ponieważ byłaby normalna, czyli normatywna w obrębie pewnego rodzaju życia”¹². Nie chodzi więc tu już o normatywność stwierdzającą, jak powinno być, ale o normatywność biologiczną, którą statystyczna norma zapoznaje. Zatem statystyczna wartość przeciętna nie umożliwia *de facto* określenia danej jednostki jako odpowiadającej normie, gdyż indywidualna specyfika biospołecznej różnorodności zostaje w niej pominięta.

W związku z powyższym autor *Normalnego i patologicznego* zwraca uwagę na konieczność operowania terminem „norma” w kontekście indywidualnym, a więc dotyczącym jednostek. Takie podejście zmierza do tworzenia normy w odwołaniu do konkretnego osobnika, ponieważ w danych warunkach organicznych musi się on zmierzyć z zadaniami, które stawia przed nim środowisko¹³. W związku z tym jednostki w zależności od warunków generują różne normy indywidualne, zdające sprawę z faktycznego stanu organizmu, który należy postrzegać w kontekście względności anatomofizjologicznej. Zestawienie rozważań dotyczących normy, a więc jej ponadindywidualnego i indywidualnego ujęcia, ukazuje konieczność stosowania swego rodzaju dialektyki między statystycznym przejawem częstości występowania danej cechy a „jednostkową względnością” opisu danego osobnika. Tak więc norma, nie przynależąc sama do obiektywnego porządku opisowego, stanowi wyraz swoistego rodzaju oceniania, nadawania wartości określonym faktom.

Pojęcie normy implikuje następną kategorię, a mianowicie stan normalny, który z kolei jest ściśle związany z rozumieniem medycyny jako sztuki. Innymi słowy, stan normalny definiowany jest jako stan, który w medycynie chce się zachować, przywrócić i stanowi on pożądaną cel oddziaływań bądź zapobiegawczych, bądź terapeutycznych¹⁴. Niemniej zdaniem Canguilhema stan normalny może być rozumiany na cztery różne sposoby: po pierwsze jako stan zwyczajny narządów, o drugie jako stan idealny narządów, gdy ich działanie jest możliwie

¹² Ibidem, s. 127.

¹³ Ibidem, s. 146.

¹⁴ Ibidem, s. 95.

najbardziej regularne i jednostajne¹⁵, po trzecie jako stan naturalny, tzn. funkcjonowanie organizmu zgodnie z prawami natury (fizycznymi, chemicznymi itd.)¹⁶, po czwarte zaś jako zespół zachowań uprzywilejowanych, mających swój użyteczny wymiar i związanych z odpowiedzią organizmu na wymogi otoczenia przy zachowaniu harmonii, która oznacza „maksimum porządku i stabilności, a minimum wahania, niepokoju i reakcji katastroficznych”¹⁷.

Pojęcie stanu normalnego przekształca się na poziomie instytucjonalnym medycyny realizującej potrzeby i oczekiwania w kategorię zdrowia. Zdrowie można rozumieć w czterech aspektach, tzn. neutralnym jako „życie z milczącymi organami” bez braku świadomości ciała¹⁸, a dotyczącym właściwego działania organizmu; absolutnym, a więc jako „idealny typ struktury i zachowania organizmu”, odsyłający do wartościowania; konkretnym „określającym skłonność danego organizmu do chorób i jego możliwe na nie reakcje”, odnoszącym się do opisu¹⁹. Z racji jednak tego, iż zdrowie stanowi swego rodzaju „regulator możliwości reagowania”²⁰, można też stwierdzić, iż jest ono związane z uporządkowanym sposobem funkcjonowania organizmu, pomimo niemożliwości realizacji zadań²¹, a więc z „marginesem tolerancji wobec nieokreśloności środowiska”²².

Wskazane przez Canguilhema określenia zdrowia mają, jak się wydaje, swoje odzwierciedlenie w definicji zaproponowanej przez WHO. W owej definicji stwierdza się, iż zdrowie to pełnia dobrostanu tak fizycznego, psychicznego, jak i społecznego, a nie jedynie brak choroby czy niepełnosprawności. Porównując próby określenia zdrowia podjęte przez Canguilhema z podaną definicją, można stwierdzić, co następuje: brak choroby i niepełnosprawności odsyła do rozumienia zdrowia w odniesieniu do ciszy organów; pełnia dobrostanu nawiązuje do absolutnego rozumienia zdrowia jako idealnego typu; zaś wskazanie na czynniki fizyczne, psychiczne i społeczne ukazuje zdrowie w kontekście utrzymania możliwości reagowania w kontekście szeroko rozumianego środowiska.

Porządek normalności zdaje się charakteryzować znacznym stopniem różnicowania pod względem treści pojęć go ustanawiających, zwłaszcza w kontekście normatywności życiowej, którą medycyna włącza w ramy naukowe, terapeutyczne i instytucjonalne. Ujawnia się zatem problem z ustalaniem przez medycynę kryteriów pozwalających na wpisanie zjawisk w porządek normalności. Zdaniem Canguilhema, to raczej życiowa normatywność stanowi podstawę

¹⁵ Ibidem, s. 34, 94.

¹⁶ Ibidem, s. 39, 97.

¹⁷ Ibidem, s. 149.

¹⁸ Ibidem, s. 66, 75, 88.

¹⁹ Ibidem, s. 106.

²⁰ Ibidem, s. 162.

²¹ Ibidem, s. 158.

²² Ibidem, s. 161.

do abstrahowania z niej uproszczonego i tworzonego na potrzeby praktyki schematu porządku normalności. Ze względu na swą dynamikę witalistyczna normatywność ciała wymyka się jednoznaczemu ujęciu, tzn. nie poddaje się czysto biologicznemu opisowi, nie ogranicza do wartości statystycznej, nie odpowiada idealnemu schematowi, nie jest determinowana jedynie przez naturalne prawa fizjologiczno-morfologiczne, czy wreszcie nie określają jej tylko warunki środowiskowe.

1.2. Porządek odchylenia: anormalne – anomalia – stan patologiczny – choroba

Pojęcie „anormalny” odsyła etymologicznie do łacińskiego *normalis*, który z kolei związany jest z normą, czyli z czymś, co określane jest jako złoty środek i/lub reguła. Anormalne oznacza więc nieprawidłowość w porównaniu z większością, odchylenie lub niezgodność z przyjętą regułą, a więc wskazuje na to, iż czegoś jest zbyt mało lub zbyt dużo²³. Autor *Normalnego i patologicznego* stwierdza, iż termin „anormalne” „implikuje odniesienie do wartości, jest terminem oceniającym, normatywnym”²⁴. Pojęcie anormalności przekształca się w pojęcie anomalii, które etymologicznie pochodzi od greckiego słowa *omalos*, które oznacza to, co równe, gładkie, zaś *anomalos* należy rozumieć jako nierówność, chropowatość, nierównomierność, nietypowość, ale także niezwykłą budowę, osobliwe cechy, nieregularność oraz coś dziwnego, niezwykłego²⁵. Wszystkie te znaczenia oscylują wokół określenia anomalii jako odmienności i odrębności organicznej, co oznacza, iż chodzi o odróżnianie się budową od większości. Anomalia co prawda reprezentuje swego rodzaju odstępstwo jednostkowe od ogólnego typu gatunkowego²⁶, ale nie jest równoznaczna z odchyleniem w sensie nieprawidłowości, czyli anomalia nie jest tym samym, co anormalne.

Canguilhem zwraca uwagę na to, iż często błędnie uznaje się słowo „anormalny” za przymiotnik odnoszący się do rzeczownika „anomalia”. Niemniej „anomalia” jest terminem empirycznym, a więc należy do sfery faktów biologicznych, gdyż w przyrodzie wszelkie zjawiska są tym, czym być powinny, „tworząc różnorodność w jedności i jedność w różnorodności”. Zatem wszystkie organiczne twory natury podlegają jakimś prawom i z tego względu w przyrodzie nie może być mowy o jakkolwiek pojętym nieporządku rozumianym jako nieprawidłowość. W związku z tym „anomalia” jest terminem opisowym, a zadaniem nauki jest po prostu jej wyjaśnienie, a nie ocenianie²⁷, co zupełnie nie odpowia-

²³ Ibidem, s. 34.

²⁴ Ibidem, s. 100–101.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, s. 101–102.

²⁷ Ibidem, s. 100–102.

da terminowi „anormalne”, któremu – zdaniem Canguilhema – należy przypisać właśnie rangę wartościującą. Opisowy charakter anomalii implikuje jej stosunkową neutralność i biologiczną alternatywność. Oznacza to, po pierwsze, iż anomalii nie można określić ani jako czegoś patologicznego, ani chorobowego, choć może ona ulec przekształceniu zarówno w stan patologiczny, jak i w chorobę²⁸. Po drugie, anomalia jest swego rodzaju wariacją na temat gatunkowy, która wyraża po prostu inne życiowe normy i tylko jeśli zostaną one uznane za gorsze od wcześniejszych, to można określić je jako patologiczne²⁹. Anomalie rozróżnia się według kryterium ich złożoności (proste – złożone), uciążliwości funkcjonalnej w aspekcie fizjoanatomicznym i psychologicznym³⁰. Na podstawie powyższych uwag można określić cechy anomalii, do których należą: odmienność/odrębność, opisowość, neutralność oraz biologiczna alternatywność. Wyodrębnienie się z pojęcia anormalnego pojęcia anomalii dotyczy przekształcenia pierwiastka oceniającego w opisowy, a więc dokonuje się poprzez zwrócenie uwagi na zmienność i różnorodność form życiowych.

Pojęcie anomalii przekształca się czy raczej generuje pojęcie stanu patologicznego, który w kontekście etymologicznym odsyła do greckiego słowa *pathos* – cierpienie. Stan patologiczny jest określany przez Canguilhema jako negatywna wartość życia³¹, która tworzy się poprzez zakłócenie, odstępstwo od mechanizmów, czynności, porządku³². Należy jednak zadać pytanie, jak odmienność, odrębność traktowana w kategoriach zróżnicowania biologicznego, przekształca się w negatywną wartość – zakłócenie, odstępstwo, tzn. w jaki sposób anomalia może stać się patologią. Autor *Normalnego i patologicznego* zaznacza, iż anomalia może być potencjalnie patologiczna wtedy, gdy morfologiczne i czynnościowe zmiany znoszą lub zatrzymują naturalną normatywność życia, a więc kreowane są inne normy, które stanowią wytwory indywidualnego przystosowania się organizmu. Anomalia może zatem przejść w stan patologiczny w momencie, gdy zniekształcenia i spowodowane nimi dolegliwości są nie do pogodzenia z życiem³³. Można skonstatować, iż „patologiczne nie oznacza bynajmniej braku normy biologicznej, ale normę inną, tyle że – w porównaniu z pozostałymi – odrzuconą przez życie”³⁴, a więc taką, która uniemożliwia życie.

Należy zaznaczyć, iż Canguilhem wskazuje też na ścisłe związki między anormalnym a patologicznym (w niektórych miejscach swojego eseju wręcz utożsamia te pojęcia), gdyż – co wydaje się dość oczywiste – nieprawidłowość

²⁸ Ibidem, s. 106, 108–109.

²⁹ Ibidem, s. 104, 113.

³⁰ Ibidem, s. 102–103.

³¹ Ibidem, s. 148.

³² Ibidem, s. 51, 68, 71, 95.

³³ Ibidem, s. 105, 109.

³⁴ Ibidem, s. 113–114.

ewoluuje w kierunku zakłócenia, odchylenia, przekształca się w odstępstwo, przez co anormalne może powodować negatywną wartość życiową³⁵, a więc cierpienie.

Ostatnie przekształcenie pojęć w porządku odchylenia dotyczy wyłonienia się z kategorii stanu patologicznego kategorii choroby, którą Canguilhem przedstawia w szerokiej perspektywie historycznej. Omawia rozumienie choroby w ujęciu ilościowym, jakościowym i holistycznym. Choroba jako ilościowe zjawisko polega jego zdaniem na wzbogaceniu/zubożeniu, zmniejszeniu/zwiększeniu, nadmiarze/niedostatku w odniesieniu do morfologiczno-czynnościowej sfery organizmu³⁶, co jest związane z nadmierną zmianą, czyli bądź osłabieniem, bądź zanikiem, brakiem³⁷. Jakościowe rozumienie choroby odnosi się do wstrząsu, zagrożenia, krytycznego momentu, przerwania trwania, sytuacji katastroficznej, które powstają w organizmie³⁸. Holistyczne zaś podejście do choroby dotyczy dysharmonii spowodowanej, z jednej strony, zdarzeniem zachodzącym w samym organizmie „w rezultacie gry jego stałych funkcji”³⁹, przy czym dotyczy ono całego organizmu⁴⁰, zaś z drugiej, choroba to „redukcja marginesu tolerancji wobec nieokreśloności środowiska”⁴¹, a więc brak biologicznej, życiowej normatywności, czyli niemożność tworzenia norm nawet tych gorszych⁴², która to normatywność dotyczy zarówno sfery fizycznej, psychicznej, jak i społecznej. Z ujęciem holistyczno-witalistycznym zdaje się korespondować rozróżnienie choroby w jej trzech aspektach, a mianowicie *disease* (choroba w sensie obiektywnym), *illness* (choroba w sensie psychologicznym, subiektywnym) oraz *sickness* (choroba w sensie społecznym, intersubiektywnym).

Przedstawiony porządek odchylenia w zasadzie można określić jako normatywny, co oznacza, iż zjawiska w nim sytuowane podlegają ocenie, innymi słowy zostaje nadana im wartość. Wyjątkiem jest anomalia, która stanowi podstawę do opisu, choć ewoluując w kierunku stanu patologicznego i choroby, przenika do sfery wartościowania i staje się anomalią patologiczną, chorobową. Normatywność w porządku odchylenia ma złożoną specyfikę, bo odwołuje się zarówno do większości przypadków, zróżnicowanego bogactwa form, świadomości lub braku świadomości cierpienia, biologicznej siły życiowej w kontekście szeroko rozumianego środowiska. W takim szerokim ujęciu porządek odchylenia pozbawiony jest w zasadzie obiektywnego charakteru, tzn. jest stanowiony przez biologiczną nor-

³⁵ Na marginesie należy zaznaczyć, iż anormalne może również przejść w stan patologiczny. W takim przypadku cechy konstytutywne anormalnego: nieprawidłowości i odchylenie przekształcają się w zakłócenie i odstępstwo charakteryzujące stan patologiczny.

³⁶ Ibidem, s. 18, 20, 25.

³⁷ Ibidem, s. 32, 44.

³⁸ Ibidem, s. 44, 107, 149, 150.

³⁹ Ibidem, s. 62.

⁴⁰ Ibidem, s. 63

⁴¹ Ibidem, s. 163.

⁴² Ibidem, s. 150.

matywność organizmu, która zostaje na gruncie medycyny wpisana w pewien schemat.

Porządki normalności i odchylenia w kontekście medycznym okazują się konstrukcjami wieloznacznymi, ściśle związanymi z systemem wartościującym, a więc w zasadzie upraszczającym zróżnicowany i dynamiczny charakter zjawisk odnoszących się do biologiczności ciała – organizmu. Schematyzm dyskursu medycznego, choć ukierunkowany na praktykę, nie może być jednak rozpatrywany w kategoriach opisowo-objektywnych, gdyż dokonuje się w jego obszarze swoistego rodzaju oceny i uproszczenia normatywności życia.

2. Kulturowy walor normalności i odchylenia⁴³

Interesujący wydaje się zabieg wskazania kulturowego odpowiednika medycznego porządku normalności i odchylenia, a więc osadzonego w wymiarze religijnym, obyczajowym i estetycznym. Chodzi jednak nie tylko o charakterystykę owego porządku w specyficznym kontekście, ale także o ukazanie analogii, jakie zachodzą między jego medycznym odpowiednikiem. Na poziomie kulturowym biologiczność ciała zostaje wpisana w zróżnicowaną semiotyczną interpretację, stając się znakiem lub oznaką czegoś innego, przy jednoczesnym zachowaniu podstawowych treści obowiązujących w dyskursie medycznym.

2.1. Porządek odchylenia w kontekście kulturowym: monstrum – osobliwość – nieforemność – brzydota

Podstawę zrekonstruowania kulturowego porządku odchylenia będą stanowić rozważania Anny Wieczorkiewicz zawarte w książce *Monstuarium*, traktującej o sposobach odnoszenia się do odmienności cielesnej na przestrzeni wieków. Należy zaznaczyć, iż podobnie jak w przypadku Canguilhema, Wieczorkiewicz nie wskazuje na występowanie kulturowego porządku odchylenia, przez co zrozumiałe wydaje się uwzględnienie tylko tych twierdzeń autorki, które umożliwiają właśnie ukazanie jego funkcjonowania w kontekście religijnym, obyczajowym i estetycznym. Wybór wskazanej lektury nie jest przypadkowy, bowiem zmiany dotyczące postaw społecznych w odniesieniu do odmienności ciała, jakie zostały w niej przedstawione, w wyraźny sposób korespondują z pojęciami konstytuującymi porządek odchylenia w dyskursie medycznym. Poszczególne ogniwa pojęciowe tworzące kulturowy porządek odchylenia, a więc monstrum – osobli-

⁴³ Ze względu na ograniczone ramy niniejszego artykułu zostały w nim pominięte socjologiczne kwestie związane z pojęciem dewiacji, a także psychologiczny czy wręcz kognitywistyczny problem tworzenia prototypu człowieka.

wość – nieforemność – brzydota, odpowiadają pojęciom anormalnego – anomalii – stanu patologicznego – chorobie. W *Monstruarium* pojęcia, które wydają się być wpisane w porządek odchylenia, zostały ukazane jako dominujące w danym okresie czasu, za wyjątkiem pojęcia brzydoty. I tak, upraszczając wnikliwe analizy autorki, monstrum scharakteryzowane jest jako specyfika starożytności, średniowiecza, renesansu; osobliwość stanowiło dominantę nowożytności; nieforemność zaś akcentowano na przestrzeni XIX i XX w. Choć analiza pojęć pochodzących z medycznego porządku odchylenia miała raczej charakter problemowy, to jednak odniesienie ich do diachronicznego ujęcia kategorii kulturowo stanowiących porządek odchylenia wydaje się adekwatnym sposobem ich porównania. Otóż historycznie ugruntowana dominacja poszczególnych pojęć związanych z kulturowym rozumieniem odchylenia pozwala na precyzyjny i wyraźny sposób uwidocznienia jego wspólnych cech ze *stricto* medycznym traktowaniem o odchyleniu.

2.1.1. Monstrum a anormalne

Anna Wieczorkiewicz wskazuje na dwojaką etymologię pojęcia monstrum, które pochodzi od łacińskiego słów *monstrare* – pokazywać oraz *monere* – przepowiadać⁴⁴. Monstrum zatem jest zjawiskiem posiadającym głębsze znaczenie i odsyłała do sfery niewidzialnej, co czyni niejako z monstrum specyficznie rozumianego semofiora⁴⁵. Monstrum – semofior to twór, który jest nośnikiem znaczenia nie odnoszącego się do sfery użyteczności, choć poprzez proces jego rozszyfrowania daje praktyczne wskazówki. Oba podane źródłosłowy terminu „monstrum” zakorzenione są w porządku wiary, przy czym w pierwszym przypadku monstrualna cielesność traktowana była jako znak lub obraz mający coś sygnalizować czy też przedstawiać jako efekt grzechu, kary bądź po prostu zła⁴⁶. Przyczyną pojawienia się monstrum był odpowiednio albo Bóg (przyczyny ponadnaturalne), albo demony (przyczyny infranaturalne)⁴⁷. Taka interpretacja monstrum wiązała się z przestroga przed grzechem, upomnieniem przed zepsuciem i odnosiła się bezpośrednio lub pośrednio do gniewu Boga⁴⁸. W drugim przypadku monstrum miało charakter profetyczny, a mianowicie stanowiło zwiastun tego, co ma się wydarzyć⁴⁹, a zatem znów wpisane było w logikę przestrogi, choć miała ona raczej charakter ostrzeżenia, przy czym chodziło o przejawianie się działania Boga. Jako przykłady monstrualnej cielesności można wskazać

⁴⁴ A. Wieczorkiewicz, *Monstruarium*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 14.

⁴⁵ K. Pomian, *Zbieracze i osobliwości*, przeł. A. Pieńko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012, s. 44–46.

⁴⁶ A. Wieczorkiewicz, op. cit., s. 50, 80.

⁴⁷ Ibidem, s. 125.

⁴⁸ Ibidem, s. 78, 113.

⁴⁹ Ibidem, s. 23, 80.

m.in. oskrzydłone i rogowate niemowlę (monstrum z Rawenny)⁵⁰ czy zdeformowany płód krwi przypominający mnicha (Mnich-ciele)⁵¹.

Interesujące wydają się podobieństwa między kulturowym pojęciem monstrum a medycznym pojęciem anormalności. Monstrum powstaje wbrew naturze, tzn. niezgodnie z jej biegiem, stanowi swoiste przekroczenie norm, czyli wykracza poza znajomy obraz natury, a istotną cechą monstrum jest po prostu brak porządku czy raczej jego zaburzenie⁵². Taka specyfika monstrum koresponduje z pojęciem tego, co anormalne, które charakteryzowane jest przez Canguilhema jako nieprawidłowość z powszechnie aprobowanym porządkiem, wyrażającym się w większości przypadków lub jako niezgodność z regułą. Co do funkcji monstrialnej cielesności to miała ona działać na zasadzie przykładu, odsyłając do wyższego, transcendentnego planu, a więc zakorzenionego w wartościach duchowych, co służyło celom religijnym, choć nierzadko też politycznym⁵³. Skoro monstrum posiadało moc demonstracyjno-egzemplifikacyjną, to wpisane było w porządek normatywny, a zatem miało wskazywać, jak powinno się postępować⁵⁴. Podobnie normatywną funkcję pełni pojęcie „anormalne”, gdyż *de facto* ma wydźwięk właśnie oceniający, z tą różnicą, że stanowi ewidentny przykład negatywny. Normatywność w kontekście kulturowym wskazuje jednak na pewną wartość dodatnią. Monstrum można określić bowiem jako pewne zaburzenie, ale nie jest ono radykalnie odczytywane w kategoriach zagrożenia tak, jak ma to miejsce w przypadku anormalności. Co prawda Canguilhem stwierdza: „potwór jest organizmem żywym o wartości negatywnej”⁵⁵, ale chodzi mu raczej o spójność i stabilność, której zaburzenie stanowi o „wartości przeciwnej życiu”⁵⁶. Niemniej monstrum jako „wykroczenie przeciw umiarowi”⁵⁷ ma swój pozytywny wydźwięk właśnie w formie przestrogi wpisanej w sferę *sacrum*. W związku z tym traci swoją przypadkowość, co zdecydowanie łagodzi „warunkową groźbę niedokończenia lub zniekształcenia kształtowania się formy”⁵⁸. Medyczna anormalność osadzona w kulturowej perspektywie zyskuje metafizyczne usprawiedliwienie, a tym samym monstrum nie stanowi jedynie zwykłego odchylenia, ale nabiera głębszego znaczenia.

⁵⁰ Ibidem, s. 14–17.

⁵¹ Ibidem, s. 80–82.

⁵² Ibidem, s. 22, 132.

⁵³ Ibidem, s. 47, 80–84.

⁵⁴ Ibidem, s. 111–112.

⁵⁵ G. Canguilhem, „Potworność i to, co potworne”, przeł. D. Leszczyński, „Nowa Krytyka” 2003, nr 14, s. 224.

⁵⁶ Ibidem, s. 223–224.

⁵⁷ Ibidem, s. 226.

⁵⁸ Ibidem, s. 224–225.

2.1.2. Osobliwość a anomalia

Pojęcie monstrum, a więc coś powstałe „wbrew naturze”, niejako ewoluuje w pojęcie osobliwości rozumianej w kategoriach dziwu natury, przyrody⁵⁹. Osobliwość zatem określa się jako zróżnicowaną i zaskakującą formę, co skutkuje tym, iż wymyka się ona zrozumieniu i poznaniu. Niemniej osobliwość jest wpisana w porządek natury, a więc w jej regularność i sensowność⁶⁰. W związku z tym nie powstaje ona *wbrew naturze*, a jedynie *wbrew powszechnie znanej naturze*, ale wciąż stanowi jej integralną część, gdyż natura nie tworzy nic na próżno⁶¹. Można wręcz stwierdzić, iż osobliwości są konieczne do określenia czy dopełnienia porządku natury ze względu na to, że występuje w niej zmienność i bogactwo form, które zaskakują swoją niezwykłością⁶². Osobliwości zatem stanowią część wiedzy o świecie, wyjaśniają tajemnicę życia i są możliwe do opisanego, pokazania. Co prawda mogą wywoływać odczucie obrzydzenia i ujmuje się je w kontekście ich niedoskonałość, ale jest to związane z tym, iż nie jesteśmy w stanie objąć całości natury⁶³. Ujawnia się zatem swego rodzaju niedoskonałość poznawcza człowieka, ponieważ osobliwości stanowią nieodłączny element rzeczywistości⁶⁴.

Owe specyficzne „twory” były systematyzowane początkowo w obrębie bestiariuszy (opisy tego, co w naturze ukryte, ale do niej przynależą), w których umieszcza się np. „składanki ludzko-zwierzęce”⁶⁵. Następnie sytuowano je w ramach kolekcji (zbieranie, badanie, porządkowanie), gabinetów osobliwości (gromadzenie tego, co przyciąga uwagę niezwykłą formą, np. ze względu na rzadkość) przybierających charakter teatrów natury (ukazanie pełnego obrazu uporządkowanego i celowego działania natury)⁶⁶, gdzie pokazywano np. spreparowane zniekształcone embriony („kamienne dziecko”)⁶⁷. Należy przy tym zaznaczyć, iż w ramach kolekcji, gabinetów czy teatrów natury wskazywano też na karłów, Indian itd. W końcu osobliwości cielesne wpisano w publiczno-sceniczne pokazy dziwolągów: albinosów, osób z nadmiernym owłosieniem, bez kończyn, bliźniąt syjamskich⁶⁸. Ostatni sposób eksponowania osobliwości nie jest ściśle związany z systemem poznawczo-porządkującym, ale z systemem poznawczo-społecznym. Taka przemiana dotyczyła transformacji dziwu natury w dziwoląga, kultury

⁵⁹ A. Wiczorkiewicz, op. cit., s. 136.

⁶⁰ Ibidem, s. 28, 156.

⁶¹ Ibidem, s. 37, 96.

⁶² Ibidem, s. 38, 135, 157.

⁶³ Ibidem, s. 65–66, 147.

⁶⁴ Ibidem, s. 60.

⁶⁵ Ibidem, s. 43.

⁶⁶ Ibidem, s. 68–72.

⁶⁷ Ibidem, s. 124.

⁶⁸ Ibidem, s. 237–253.

ciekawości ukierunkowanej na ogląd całości⁶⁹ w kulturę spektaklu akcentującą element zabawy.

Powracając jednak do ogólnego ujmowania osobliwości, należy raz jeszcze pokreślić, iż są one przeciwne zwyczajności, i choć powstają „wedle natury”, to jednak naruszają jej porządek. Sposoby owego naruszania mogą przybierać trzy postaci. Po pierwsze, gdy pojawia się coś przypadkowego i nieprzewidzianego, wtedy jest to zjawisko spoza zwykłego porządku natury, np. człowiek z sześcioma palcami⁷⁰. Po drugie, natura nie zawsze osiąga swój cel i otrzymujemy efekt nieudanej reprodukcji⁷¹. Po trzecie, następuje zawieszenie zwykłego porządku natury i w tym przypadku chodzi o interwencję Boga, a więc o cud⁷². Generalnie jednak sposób pojawiania się osobliwości związany jest ściśle z wszechmądrością Boga, z którego emanuje dobro generujące porządek przejawiający się w większości przypadków⁷³. Choć osobliwości odbiegają od tego porządku w stronę rzadkości, to jednak jest to przejaw siły i mocy Boga. Oznacza to, iż osobliwości wpisane są w Jego plan stworzenia, a zatem istnieją na chwałę Bożą⁷⁴.

Interesujące jest zagadnienie odzwierciedlenia pojęcia anomalii w pojęciu osobliwości, a więc ukazanie zachodzących między nimi podobieństw. W zasadzie wszystkie cechy anomalii można odnaleźć w specyfice pojęcia osobliwości, a więc zarówno odmiennosc, opisowosc, neutralnosc, jak i biologicznosc alternatywnosc. Osobliwosc zatem jest odmiennosc form traktowanosc w kategoriach opisowych, gdcz stanowi czesc natury. Neutralnosc osobliwosci jest zagwarantowana z jednej strony przez zamiar Boga, ktorego sila wyrazosc sie rowniez w stwarzaniu niezwyklosci. Z drugiej strony, z przyrodniczego punktu widzenia, wiedza na temat osobliwosci jest sciscle zwiazana z odkrywaniem i poznawaniem roznorodnosc form. Zarowno metafizyczne usprawiedliwienie istnienia osobliwosci, jak i ich przyrodnicze systematyzowanie gwarantuje neutralnosc niezwyklosci, ktore nie podlegaja ocenie. Natomiast biologiczna alternatywnosc osobliwosci stanowi, podobnie jak ma to miejsce w przypadku anomalii, o istnieniu odrębnych norm zyciowych, ktore sa traktowane jako zmienność i bogactwo natury. Sposob odwzorowania pojecia anomalii w pojeciu osobliwosci polega, tak jak mialo to miejsce w przypadku monstrum i tego, co anormalne, na dodaniu do niezwyklosci rezyduum metafizycznego, ktore ma za zadanie uzasadniac pojawienie sie dziwnosci w porzadku natury. Nalezyc jednak zaznaczyc, iz w przypadku osobliwosci odwołanie do transcendencji umozliwia skupienie uwagi na systematyzowaniu, opisie i wyjasnianiu, przez co ich glębsze znaczenie zostaje zredukowane do stwierdzenia o ich celowosci.

⁶⁹ Por. K. Pomian, op. cit., s. 63–83.

⁷⁰ A. Wiczorkiewicz, op. cit., s. 46.

⁷¹ Ibidem, s. 125.

⁷² Ibidem, s. 46.

⁷³ Ibidem, s. 26–28.

2.1.3. Nieforemność, brzydota w kontekście stanu patologicznego i choroby

Pojęcie osobliwości przechodzi na poziomie kultury w nieforemność, która oznacza zniekształcenie ciała⁷⁵. Deformacja rozumiana jest jako przekroczenie reguł formy i stanowi swego rodzaju błąd natury⁷⁶. Chodzi zatem o wady rozwojowe same w sobie jako efekt nieprawidłowości w życiu płodowym (opóźnienie lub wstrzymanie rozwoju)⁷⁷. Takie podejście miało swoje ugruntowanie w tłumaczeniu odwołującym się do przyczyn naturalnych powstawania monstrów, związanych z nieudaną reprodukcją, której źródłem była kobieta⁷⁸. Wyróżniano kilka przyczyn owej nieforemności, do których zaliczano: zbyt dużą/małą ilość nasienia; zbyt małą wilgotność krwi; zbyt małe/duże, wąskie lub zbyt zimne łono kobiety; niewłaściwą pozycję kobiety (zaciśnięte uda, ściśnięty brzuch, upadek, uderzenie w brzuch); chorobę dziedziczną; przypadkowe zepsucie lub wymieszanie nasienia ludzkiego ze zwierzęcym; działanie wyobraźni matki (matczyzna imaginacja)⁷⁹. Na podstawie charakterystyki nieforemności można wskazać jej pokrewieństwo ze stanem patologicznym. Nieforemność to wyraz negatywnej wartości życia, która powstała poprzez zakłócenie naturalnych procesów, mechanizmów, podobnie jak ma to miejsce w przypadku stanu patologicznego. Błąd natury, jakim staje się zniekształcenie ciała, generuje gorszą normę życiową, która powoduje cierpienie.

Ostatnim pojęciem, jakie pojawia się w kontekście kulturowym odwzorowującym porządek odchylenia, jest brzydota. W aspekcie biologicznym, związanym z pojęciem *disease*, brzydota może stać się oznaką choroby, degeneracji organizmu, co uwidacznia się np. w kolorze, kształcie, ciepłocie itd. ciała. Zniekształcenie ciała rozumiane jest jako swoisty wyraz choroby, często skorelowany z ograniczeniami psychicznymi. W aspekcie społecznym zaś brzydota związana jest z rozumieniem choroby w kategoriach *sickness* i odsyła do procesów stygmatyzująco-etykietujących. Można mówić o swoistych stylizacjach owych procesów, a mianowicie waloryzujących, deprecjonujących czy widowiskowych. I tak czynnik waloryzujący defekty fizyczne związany jest z kontekstem charytatywnym lub przypisywaniem szczególnych właściwości, umiejętności jednostkom charakteryzującym się fizycznymi niedoskonałościami, co widoczne jest m.in. w kulturowym odbiorze niepełnosprawności⁸⁰. Natomiast czynnik depre-

⁷⁴ Ibidem, s. 46, 96–97.

⁷⁵ Ibidem, s. 117.

⁷⁶ Ibidem, s. 172.

⁷⁷ Ibidem, s. 164–165.

⁷⁸ Ibidem, s. 125, 130–132.

⁷⁹ Ibidem, s. 11, 21, 72, 76, 103, 115–116, 120–121, 142.

⁸⁰ Por. K. Błęszyńska, *Niepełnosprawność a struktura identyfikacji społecznych*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2001, s. 88–89.

cjonujący odnosi się do traktowania brzydoty jako odzwierciedlenia pewnych społecznych zachowań lub negatywnych cech charakteru, czego z kolei przykładem może być antropologia kryminalna. Natomiast stylizacja widowiskowa związana jest z traktowaniem brzydoty jako nietypowego atrybutu Innego, który swoją dziwnością wzbudza ciekawość lub awersję.

Porządek odchylenia w kontekście kulturowym konstytuuje się w odniesieniu do społecznych prób uzasadnienia odmienności cielesnej, przez co jej biologiczny aspekt zostaje poddany procesowi interpretacji poznawczej, emocjonalnej i behawioralnej, odnoszącej się do sfery religijnej, obyczajowej i estetycznej. Niemniej można wskazać ściśle związki treściowe między pojęciami stanowiącymi porządek odchylenia kulturowego a pojęciami z porządku odchylenia pochodzącymi z dyskursu medycznego.

2.2. Porządek normalności w kontekście kulturowym: atrakcyjność biologiczna – biotyp – sprawność – piękno

Punktem odniesienia do odtworzenia porządku normalności w kontekście kulturowym będzie literatura dotycząca sposobów postrzegania ciała jako substratu urody i traktowania go jako obiektu pożądania. Wybór tego aspektu poddyktowany jest jego ścisłym związkiem z pojęciami wpisanymi w medyczny porządek normalności, który to związek bazuje na biologicznym aspekcie określonych cech fizycznych. Ze względu na ograniczone ramy artykułu, atrakcyjność biologiczna, jak również pochodne tego pojęcia nie będą omawiane w kontekście dymorfizmu płciowego, a więc przykłady odnoszą się jedynie do płci żeńskiej.

2.2.1. Atrakcyjność biologiczna a normalność

Pojęciem niejako rozpoczynającym kulturowy ciąg odwzorowania porządku normalności jest „atrakcyjność”. W ramach prób określenia atrakcyjności wskazuje się na rolę biologicznych komponentów, które uwzględniane są w ocenie „jakości partnerskiej danej osoby”⁸¹. Takie ogólne ujęcie atrakcyjności nie jest jednak jednoznaczne, gdyż odsyła do z gruntu odmiennych i zróżnicowanych kontekstów. Po pierwsze, chodzi o stałe akcentowanie określonych cech fizycznych wskazywanych jako pożądane; po drugie, istotną rolę odgrywają społeczne procesy symboliczno-statusowe, przydające ważności cechom fizycznym; po trzecie, atrakcyjność związana jest z preferowaniem uśrednionego schematu fizycznych atrybutów; po czwarte zaś chodzi o wskazywanie tych własności sta-

⁸¹ D. Danel, B. Pawłowski, *Biologiczne znaczenie atrakcyjności twarzy*, (w:) B. Pawłowski (red.), *Biologia atrakcyjności człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 167.

nowiących o atrakcyjności, które związane są z przystosowaniem do określonych warunków życia.

Na atrakcyjność w sensie cech fizycznych składa się rezerwuar elementów ciała, takich jak twarz (oczy, usta, nos), kolor skóry, talia, piersi, biodra, nogi, waga i wzrost ciała. Opis owych elementów opiera się na scharakteryzowaniu poszczególnych z nich ze względu na wielkość, długość, kształt, a także ukazaniu ich wzajemnej relacji. Co ciekawe, pomimo zmieniających się sylwetek ciała i kanonów atrakcyjności na przestrzeni wieków, można wskazać wręcz uniwersalne cechy fizyczne stanowiące o ponadczasowej atrakcyjności. Specyficzne cechy przypisywano atrakcyjności twarzy, które określa się mianem neotenii⁸², czyli cech urody dziecięcej⁸³: duże oczy, mały nos i usta, wydatne czoło⁸⁴, co potwierdzają historyczno-kulturowe analizy ewolucji wyznaczników urody⁸⁵. Podobnie można wskazać na uniwersalność jaśniejszej karnacji uznawanej aż do XX w. za wyraz czystości i delikatności⁸⁶. Uniwersalnym wyznacznikiem urody była również wcięta, wąska, szczupła, smukła talia⁸⁷, jak też wypukłe, zaokrąglone, podniesione piersi⁸⁸. Linia bioder uznawana za cechę atrakcyjności opisywana była jako rozbudowana i szeroka⁸⁹, zaś nogi jako wydłużone, proste, równoległe⁹⁰. Atrakcyjność wagi i wzrostu na przestrzeni czasu w zasadzie ukiepunkowana była na wydłużenie, smukłość oraz stosunkową szczupłość, lekkość⁹¹. Oczywiście obok opisu cech fizycznych odpowiadających atrakcyjności biologicznej istniały też analizy tych cech, które stanowiły ich odwrotność, a więc świadczących o braku atrakcyjności. Takie rozumienie atrakcyjności koreluje z terminem „normalny”, pochodzącym z porządku medycznego, w którym oznacza on właśnie opis tego, co zostaje wyłonione ze sfery faktyczności w oparciu o powszechnie wyodrębniane cechy, które w kontekście urody są uznawane za oznakę atrakcyjności. Atrakcyjność zatem o tyle nawiązuje do normalnego, o ile akcentuje się w niej komponent powszechnie wskazywanych fizycznych atrybutów jako jej wyznaczników.

Opisowa analiza atrakcyjności zostaje poddana kulturowej jurysdykcji symboliczno-statusowej, co oznacza, iż w zależności od kontekstu społecznego do-

⁸² Ibidem, s. 179.

⁸³ I. Sukiennik, B. Pawłowski, *Biologiczne znaczenie atrakcyjności cech dziecięcych*, (w:) B. Pawłowski (red.), op. cit., s. 48.

⁸⁴ M. Cabric, L. Pokrywka, *Piękno ciała*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 54.

⁸⁵ G. Vigarello, *Historia urody*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011, s. 17, 32–33, 39, 20, 70, 102, 103, 136, 224.

⁸⁶ Ibidem, s. 13, 34, 38, 78, 97, 122, 123.

⁸⁷ Ibidem, s. 16, 20, 39, 50–51, 61, 72, 97, 104, 142, 145, 160.

⁸⁸ Ibidem, s. 16, 20, 82, 84, 97, 143, 161, 164, 217, 224.

⁸⁹ Ibidem, s. 22, 125, 104, 142, 159, 161.

⁹⁰ Ibidem, s. 22, 72, 102, 162, 165, 187–189.

⁹¹ Ibidem, s. 35, 50, 107, 168, 187.

konuje się nie tylko proces wartościowania, ale także konieczność specyficznego ugruntowania owej normatywności. Waloryzacja twarzy była podkreślana w wielu epokach, choć wiek XVI przypisywał jej szczególną wartość, co było uwarunkowane akcentowaniem górnej części ciała poprzez jej związek ze sferami niebiańskimi. Wszelkie atrybuty atrakcyjności odsyłały do symboliki kosmicznej, i tak oczy były porównywane do gwiazd, słońca, skóra określana zaś jako świetlista, a nieco majestatyczna sylwetka nawiązywać miała do budowli wznoszącej się ku górze⁹².

W XVII i XVIII w. urodę objaśniano w kategoriach mechaniczno-witalistycznych, we wzajemnej zależności członków, choć jednocześnie odnoszono się do duszy nadającej ciału specyficzny walor⁹³. Takie odwołania nawiązywały nie tylko do rygoru geometrycznego, ale także sił tkwiących w organizmie, które należało intensyfikować. Stąd w XVII w. traktowano atrakcyjność jako sferę konstytuowaną przez wzajemne współdziałanie ruchów wewnętrznych i zewnętrznych⁹⁴, natomiast w XVIII w. powoływano się na wrażliwość jako siłę wpisaną w organizm, którą należy wzmacniać zewnętrznymi czynnikami, takimi jak spacer, dieta, co miało przydawać ciału atrakcyjności⁹⁵. Z kolei XIX-wieczne ugruntowanie cech fizycznych związane jest ze stopniowymi zmianami zachodzących w statusie kobiety, a mianowicie z „aktywniejszym zajmowaniem przestrzeni publicznej”⁹⁶. Atrakcyjność ciała związana była, z jednej strony, ze zwiększeniem stopnia swobodnej aktywności i pewności sposobu bycia, z drugiej zaś z odczytywaniem „jakiejś” nieskończoności i wewnętrznej głębi. Takie połączenie odzwierciedla się w postawie dumnej, szlachetnej, dystygowanej, ale też walecznej. Natomiast w XX w. fizyczne cechy atrakcyjności uzasadniano poprzez odwołanie się do poczucia dobrostanu fizycznego (umieśnienie i sprawność⁹⁷), psychicznego (dobre samopoczucie⁹⁸) i społecznego (opalona skóra związana była z traktowaniem ciemniejszego odcienia jako oznaki wysokiego statusu społecznego⁹⁹), czyli po prostu ze zdrowiem¹⁰⁰ w wykładni zaproponowanej przez WHO. W takim ujęciu, tzn. odnoszącym się do mechanizmów symboliczno-statusowych, atrakcyjność nawiązuje do drugiego, normatywnego rozumienia tego co normalne w porządku medycznym, w którym chodzi o ocenę jakiegoś faktu, a więc o wartość, jaką się mu przypisuje, przy jednoczesnym

⁹² G. Vigarello, op. cit., s. 18–20, 22–24.

⁹³ Ibidem, s. 63–64, 67, 70, 100.

⁹⁴ Ibidem, s. 64–68.

⁹⁵ Ibidem, s. 121, 125–126.

⁹⁶ Ibidem, s. 133.

⁹⁷ Ibidem, s. 188, 197.

⁹⁸ Ibidem, s. 239–241.

⁹⁹ Por. D. Danel, B. Pawłowski, op. cit., s. 185.

¹⁰⁰ G. Vigarello, op. cit., s. 200.

wskazaniu na to, jak powinno być. W odniesieniu do atrakcyjności wyodrębnionych wcześniej fizycznych atrybutów oznacza to, iż poprzez przypisanie im określonej społecznie interpretacji dochodzi do waloryzującej oceny owych cech, które uznawane są za pożądane ze względu na przypisane im znaczenie.

W niektórych przypadkach atrakcyjność może być związana z preferowaniem matematycznie uśrednionego schematu pewnych cech fizycznych, np. tych związanych z twarzą. Oznacza to, iż za atrakcyjne uznaje się twarze, które „są bliskie utworzonemu przez matematyczne uśrednienie morfologii twarzy »prototypowi« charakterystycznemu dla danej populacji”. Tak określana atrakcyjność twarzy świadczy jedynie o tym, iż można ją ująć w kontekście „uśrednionych wartości antropometrycznych”, ale nie oznacza to jednak, że twarze uznane za najbardziej atrakcyjne zbliżone są do przeciętnej morfologii¹⁰¹. Możliwość określania atrakcyjności w kontekście wartości średniej koresponduje z rozumieniem w porządku medycznym terminu „normalne”, w którym chodzi o przeciętny poziom jakiejś mierzalnej cech.

W innym jeszcze ujęciu atrakcyjność jest traktowana jako wyraz zdolności adaptacyjnych jednostek, które tym samym sygnalizują swoje predyspozycje biologiczne, tzn. jakość genów czy gotowość reprodukcyjną. W związku z tym atrakcyjność oznacza, iż dany osobnik jest przysposobiony do reprodukcji, przekazania efektywnych dla przeżycia wiadomości biologicznych, które umożliwią dostosowanie się do środowiska. Również w tym przypadku pojęcie atrakcyjności nawiązuje do rozumienia tego co normalne w porządku medycznym, a to oznacza możliwość wykorzystania środowiska i pozostania przy życiu. Atrakcyjność w takim adaptacyjnym kontekście wpisana jest w specyficzny system wysyłania informacji właśnie o owej gotowości do trwania i dostosowywania się do otoczenia.

Powyższe rozważania ukazują, iż wszystkie cztery wymienione sposoby rozumienia atrakcyjności korelują z rozumieniem terminu „normalny” pochodzącym z porządku medycznego. W związku z tym można uznać, iż choć to co normalne i to co atrakcyjne dotyczą innych sfer, to jednak oba te pojęcia korespondują ze sobą, a ich bezpośrednim łącznikiem jest znów szeroko rozumiana biologiczność ciała.

2.2.2. Biotyp budowy ciała a pojęcie normy

Z pojęciem atrakcyjności biologicznej ściśle związane są analizy dotyczące składu i formy, a także biotypu ciała, których określone wartości stanowią o mniejszej lub większej atrakcyjności ciała. Oszacowania składu ciała dokonuje się podstawie uwzględnienia dwóch elementów, tzn. plastyfikatorów, czyli

¹⁰¹ D. Danel, B. Pawłowski, op. cit., s. 169.

tkanki tłuszczowej (nieaktywna masa ciała) oraz tkanki mięśniowej (aktywna masa ciała). W odniesieniu do plastyfikatorów uwzględnia się odpowiednio ilość, rozmieszczenie oraz masę, kształt i proporcjonalność. W przypadku zaś formy ciała chodzi o czynnik fundamentalny, a więc układ kostny¹⁰², przy czym zwraca się uwagę na wymiary długościowo-szerokościowe. Do określenia składu ciała stosuje się różnego rodzaju metody, w tym np. wskaźniki: WHR (*waist hip ratio*), czyli zależność obwodu talii do obwodu bioder, uwzględniająca podskórne rozmieszczenie nieaktywnej masy ciała; wskaźnik Queteleta II (*body mass index*) – masa ciała/wysokość¹⁰³; WC (*waist circumference*) – obwód talii; wskaźniki głowy, morfologiczny twarzy, biodrowo-barkowy, długości nóg itd. W oparciu o skład i formę ciała buduje się biotyp, somatotyp, który definiowany jest jako „podobieństwo całokształtu somatycznego” opierającego się na „podobnych podstawowych cechach konstytucji ciała”¹⁰⁴. Somatotypy powstają w odniesieniu do jednostek między 20 a 45 rokiem życia, gdyż osiągają one chemiczną dojrzałość, posiadają względnie trwałą aktywną masę ciała, charakteryzują się stabilnością morfologiczną, a zmiany inwolucyjne jeszcze nie postępują¹⁰⁵.

Należy zaznaczyć, iż istnieje wiele różnych typologii somatotypów, które wskazują na skrajne biotypy ciała pojawiające się w ograniczonym procencie danej populacji, np. typy budowy według W. H. Sheldona (endomorficzny, mezomorficzny, ektomorficzny)¹⁰⁶, przy czym znów stosuje się tu różne wyznaczniki pozwalające na określenie jednostki ze względu na dany typ budowy ciała, np. wagowo-wzrostowy wskaźnik R. Liviego¹⁰⁷. Znaczna jednak większość jednostek stanowi biotyp mieszany, a więc łączy cechy przynależne do poszczególnych krańcowych somatotypów, co znów jest określane np. wskaźnikiem F. Rohrera¹⁰⁸. Badania składu, formy i budowy ciała wskazują często średnie wartości poszczególnych elementów w danej zbiorowości, populacji, co umożliwia wskazanie typowego, przeciętnego modelu ciała. Analizy dotyczące owych konstytutywnych elementów prowadzą do przedstawienia wartości uśrednionych dla danej populacji pod względem pewnych cech, a to pozwala na określenie typów cielesności. Oczywiście należy zaznaczyć, iż badania dotyczące atrakcyjności biologicznej skupiają się na wskazaniu tych elementów składu, formy i budowy ciała, które warunkują wybór preferowanego modelu cielesności.

¹⁰² M. Cabric, L. Pokrywka, op. cit., s. 68.

¹⁰³ Wskaźnik ten nie jest do końca wiarygodny m.in. ze względu na to, iż nie uwzględnia typu budowy ciała. W przypadku otluszczenia stosuje się bardziej precyzyjne narzędzie, a mianowicie metodę bioelektrycznego oporu ciała. Por. M. Cabric, L. Pokrywka, op. cit., s. 39–40.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 115.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 117.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 120–121.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 118–119.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 119, 121.

W przypadku atrakcyjności kobiet badania ukazują istotność wskaźnika WHR, BMI, osiągających niskie wartości¹⁰⁹, podobnie jak w przypadku wartości wskaźnika WCR (*waist chest ratio*)¹¹⁰. Istotna ze względu na atrakcyjność płci żeńskiej jest wysokość ciała o nieco niższej lub zbliżonej do przeciętnej w danej populacji oraz nieco większych długościowych jego proporcjach niż przeciętna długość nóg w określonej populacji¹¹¹. W jednym z badań dotyczących atrakcyjności w kontekście budowy ciała wykazano, iż kobiety uznane za atrakcyjne cechują się dość wątlą budową ciała o długich ramionach i nogach (typ ektomorficzny), z uwzględnieniem jednak komponentu związanego z tkanką tłuszczową (typ endomorficzny)¹¹². Należy zaznaczyć, iż badania te były przeprowadzane w odniesieniu do finalistek wyboru Miss Polski. W porównaniu z grupą studentek w podobnym wieku wyniki nieco się różniły, gdyż typ ich budowy ciała charakteryzował się raczej cechami endomorficznymi z domieszką typu ektomorfii lub mezomorfii – atletyczna budowa ciała. Elementem wspólnym była podobna masa ciała, jednak przy niższym wzroście studentek, zaś wskaźniki WHR i WCR były niższe u finalistek¹¹³. W związku z tym, jak się wydaje, uwidoczniła się większa atrakcyjność finalistek niż studentek.

W innych badaniach bazujących na pokazywaniu modelowanych sylwetek kobiet, a uwzględniających BMI i wymiary wysokościowo-długościowe za atrakcyjne uznawano te sylwetki, które w zasadzie można określić jako charakteryzujące się „normalną” masą ciała lub zbliżoną do dolnej granicy „normy” i wysokości ciała zbliżonej do średniej populacyjnej lub nieco poniżej średniej wysokości ciała. Świadczyć może to o fakcie, iż atrakcyjność spada, gdy masa ciała sytuuje się poniżej lub powyżej optymalnej wartości ($BMI = 20$)¹¹⁴, zaś względem wysokości ciała chodzi o wartości sytuującą się w przedziale między 150 a 170 cm¹¹⁵. Przedstawione wyniki badań dotyczące finalistek Miss i studentek wskazują, iż pierwsze posiadały średnio BMI ok. 18, zaś druga grupa charakteryzowała się średnio BMI ok. 21. Natomiast w przypadku wysokości ciała finalistki odznaczały się średnio wzrostem 175 cm, a studentki 165 cm. W obu grupach występowały więc nieznaczne odchylenia od określonej normy, a więc średnie wartości wskazują, iż zarówno finalistki, jak i studentki teoretycznie charakteryzują się względną atrakcyjnością. Należy jednak zaznaczyć, iż istotnym

¹⁰⁹ M. Rozmus-Wrzesińska, B. Pawłowski, *Atrakcyjność względem masy i kształtu ciała*, (w:) B. Pawłowski (red.), op. cit., s. 114–116, 123–132.

¹¹⁰ M. Cabric, L. Pokrywka, op. cit., s. 34–35.

¹¹¹ B. Pawłowski, *Wysokościowe i długościowe proporcje ciała a atrakcyjność człowieka*, (w:) B. Pawłowski (red.), op. cit., s. 76–77, 101–102.

¹¹² M. Cabric, L. Pokrywka, op. cit., s. 36–38.

¹¹³ *Ibidem*, s. 38.

¹¹⁴ M. Rozmus-Wrzesińska, B. Pawłowski, op. cit., s. 114–115.

¹¹⁵ B. Pawłowski, op. cit., s. 76–77.

elementem jest również proporcjonalność poszczególnych części ciała i rozkładu plastyfikatorów, co może mieć znaczący wpływ na stopień atrakcyjności.

Jak się wydaje, analizy dotyczące składu, formy i budowy ciała korespondują z charakterystyką normy w kontekście medycznym. W przypadku atrakcyjności biologicznej z jednej strony dąży się do konstrukcji pewnego biotypu określanego na podstawie statystycznej wartości średniej czy wręcz tworzenia modelowych, tzn. skrajnych somatotypów. Wskazuje to na tendencję konstruowania swego rodzaju normy ponadindywidualnej, od której zbyt duże odstępstwo in minus lub in plus zmniejsza stopień atrakcyjności. Z drugiej jednak strony podkreśla się nie tylko indywidualne preferencje, ale również zróżnicowanie biologiczne, środowiskowe i społeczne. W związku z tym znów, podobnie jak w kontekście medycznym, dochodzi do swego rodzaju dialektyki między tym co ze statystycznego punktu widzenia stanowi o atrakcyjności a opisem zróżnicowania biologicznego, indywidualnych preferencji i czynników środowiskowo-społecznych. Somatotypy, biotypy mają zatem stanowić punkt odniesienia dla normatywności oceniającej, która wskazuje na to, jakimi cechami powinny charakteryzować się jednostki, aby można było określić ich atrakcyjność, ale przy jednoczesnym uwzględnianiu specyficzności biologicznej, środowiskowej i społecznej.

2.2.3. Sprawność, piękno w kontekście stanu normalnego i zdrowia

Z pojęcia biotypu, somatotypu ciała wyodrębnia się w kontekście atrakcyjności pojęcie sprawności, co związane jest z relacją, jaka zachodzi między strukturą ciała a jego zdolnościami aktywowującymi. Sprawność w podstawowy sposób określana jest ze względu na stopień ukształtowania aktywnej masy ciała, a więc i niższej nieaktywnej masy ciała. Można wskazać swoistego rodzaju odzwierciedlenie specyfiki stanu normalnego w pojęciu sprawności. Otóż sprawność jest rozumiana, podobnie jak stan normalny, w kontekście stanu zwyczajnego, idealnego, naturalnego i zachowań uprzywilejowanych. Sprawność ujmowana jako stan zwyczajny oznaczałaby funkcjonalność ciała na poziomie umożliwiającym jednostce efektywne działania. W aspekcie idealnym można ją rozpatrywać jako siłę ciała wyzwalamą się wskutek regularnej i jednorodnej konstytucji strukturalnej. W kontekście zaś sprawności traktowanej jako naturalność można wskazać na harmonijne realizowanie się praw związanych z metabolizmem. Ostatnie zaś ujęcie sprawności jako powiązanej z zachowaniami uprzywilejowanymi, które stanowią reakcję na warunki środowiska, można określić jako maksimum sił służących do przeżycia. W związku z powyższym znów uwidacznia się dość ściśła zależność pomiędzy stanem normalnym a sprawnością.

Ostatnim kulturowo ukonstytuowanym pojęciem wyłaniającym się w porządku normalności jest pojęcie piękna. Nie chodzi tu jednak o określenie lub przesledzenie zmian, jakie dokonywały się na przestrzeni wieków w kanonach pięk-

na. Przedstawione zostaną jedynie takie cechy, które stanowią stosunkowo uniwersalne wyznaczniki piękna, korespondujące z wyodrębnionym w medycznym porządku normalności pojęciem zdrowia. Cztery elementy mogą być uznane za niezmiennie, jeśli chodzi o określenie cech konstytutywnych pięknego ciała, a mianowicie: właściwa miara, proporcjonalność, stopień symetrii bilateralnej i asymetrii fluktuacyjnej.

Piękno rozumiane w kontekście właściwej miary oznacza jak najmniejsze odchylenie się co do składu, formy i kształtu ciała w kierunku wartości skrajnych, a takie ujęcie piękna koresponduje z pojęciem zdrowia rozumianym jako właściwe, nie ulegające żadnym wahaniom działania organizmu. Odpowiednie proporcje poszczególnych części ciała do całości¹¹⁶ korelują z interpretacją zdrowia w wymiarze absolutnym, a więc idealnym pod względem struktury. Piękno zatem w takim aspekcie oznacza po prostu jak największą harmonijność poszczególnych elementów składu i formy ciała. Istotną rolę odgrywa również identyczność lewej i prawej strony ciała, a więc chodzi tu o jak najmniejsze odstępstwo od idealnej symetrii. Owa symetria jako wyznacznik piękna nawiązuje do rozumienia zdrowia w kontekście skłonności do zapadnia i reagowania na choroby, ponieważ bilateralność jest oznaką stabilności rozwojowej, czyli „zdolności organizmu do przeciwstawiania się szerokiej gamie czynników genetycznych i środowiskowych wpływających negatywnie na procesy rozwoju”¹¹⁷. W związku z tym jak najmniejszy stopień „różnic między wartością danej cechy po lewej i prawej stronie ciała”¹¹⁸, czyli asymetrii fluktuacyjnej, wskazuje na wyższą odporność immunologiczną. Piękno ujmowane z perspektywy tego wyznacznika odnosi się do zdrowia traktowanego jako margines tolerancji w stosunku do wy-mogów środowiska. Powyższe analizy zwracają uwagę na bezpośredni związek między pojęciem piękna i zdrowia.

Omówiony na przykładzie atrakcyjności kulturowy porządek normalności jest tworzony poprzez wpisanie biologiczności ciała w preferencje społeczne, np. procesy symboliczno-statusowe, tworzenie kanonów piękna w zależności od okresu czasu itd. Społeczne odniesienie nadaje biologiczności ciała walor religijny, obyczajowy i estetyczny, przez co zyskuje ono rangę konstruktu kulturowych praktyk. Niemniej wszelkie atrybuty atrakcyjności mają ścisły związek z porządkiem normalności ugruntowanym w dyskursie medycznym, a więc normalne – norma – stan normalny – zdrowie zostały poddane kulturowemu uzasadnieniu.

¹¹⁶ M. Cabric, L. Pokrywka, op. cit., s. 76.

¹¹⁷ Ibidem, s. 55.

Zakończenie

Porządki normalności i odchylenia nie tylko charakteryzują się powszechną ważnością przedmiotową, tzn. odnoszą się do różnych dziedzin aktywności człowieka, ale przede wszystkim posiadają uniwersalny sens. Oznacza to, iż treść pojęć budujących owe porządki jest w zasadzie niezmienna, choć z pewnością dookreślana różnymi czynnikami wynikającymi ze specyfiki kontekstu, do którego są stosowane. Swoisty schematyzm rozumienia normalności i odchylenia jest niejako rozbijany od wewnątrz przez wieloznaczność tych pojęć, co niejednokrotnie zdaje się uniemożliwiać precyzyjne wskazanie ich korelatu. Niemniej jednak tym, co stanowi o względnej stabilności, a zatem i użyteczności owego schematu, jest biologiczność cielesności, poddawana jednak różnym mechanizmom interpretacyjnym. W związku z tym interesująca wydaje się zarówno kwestia mechanizmów tworzenia się owej uniwersalności, jak i problem wskazania przyczyn niejednoznaczności pojęć konstytuujących porządki odchylenia i normalności.

¹¹⁸ M. Rozmus-Wrzesińska, B. Pawłowski, op. cit., s. 145.

Mirosław Zbigniew Harciarek

Politechnika Częstochowska

Czestochowa University of Technology

WZROKOWY UKŁAD POZNAWCZY JAKO SPEKTROMETR (CZĘŚĆ I)

The Visual System as Cognitive Spektrometer (Part I)

Słowa kluczowe: spektrometr, powidok, teoria wypływu Helmholtza, jasność (luminancja), dwa układy wzrokowe, obiektywizacja percepcji.

Key words: spectrometer, after effect, Helmholtz's outflow theory, brightness (luminance), two visual systems, perception's objectification.

Streszczenie

W pracy zaproponowano rozumienie wzrokowego układu poznawczego w oparciu o model spektrometru, który pozwala zrozumieć: obiektywizowanie percepcji, wybór informacji ze środowiska oraz rolę zjawiska powidoku w spostrzeganiu. Przedstawiony model ma charakter dwuaspektowy i wyróżnia spostrzeżenia oraz wewnętrzne wrażenia doświadczane jako efekty następcze. Pierwowzorem opisu układu wzrokowego jako spektrometru jest teoria wypływu Helmholtza, która wyjaśnia problem stabilizacji obrazu świata mimo poruszania oczami oraz opisuje związek percepcji z motoryką, współcześnie określanej jako tzw. poznanie ucieleśnione. Cały układ wzrokowy to system sprzężenia zwrotnego, w którym zgodnie z koncepcją Helmholtza powidok jest sygnałem sterującym percepcją i przejawem intencjonalności poznawczej. W artykule przedstawiono szereg argumentów, które przemawiają za rozumieniem układu wzrokowego jako spektrometru, a najważniejszym jest percypowanie figury jako jaśniejszej

A b s t r a c t

In this paper it is proposed to understand the visual cognitive system on the basis of spectrometer's model that enables the understanding of perception's objectification, selection of information in environment and the after effect's phenomenon's role in perceiving. Presented model has dual aspect characteristic and distinguishes observations and internal impressions that are experienced as after effects. The prototype of describing the visual system as a spectrometer is Helmholtz's outflow theory, which explains the problem of stabilization of world's image despite eyes' movements and describes the relation between perception and motility, which is today referred to as embodied cognition. The visual system as a whole constitutes a feedback system in which, according to Helmholtz's concept, the after effect is a signal that controls the perception and is a manifestation of cognitive intentionality. Number of arguments that support understanding of the visual system as a spectrometer are presented in this

niż tło, na co zwrócili uwagę już psychologowie postaci. W opisie układu wzrokowego jako spektrometru uwzględniono dwa układy wzrokowe opisane przez Milnera i Goodale'a. W zakończeniu pracy przedstawiono propozycje wykorzystania modelu spektrometru do badania procesów poznawczych, podkreślając znaczenie zjawiska powidoku jako przejawu przetwarzania informacji wzrokowych.

paper. The most important among them is the perception of the figure as brighter than the background, what has been already noticed by Gestalt psychologists. In the description of the visual system as a spectrometer two visual systems described by Milner and Goodale were included. In the end of this work propositions of use of spectrometer's model in examination of cognition processes were presented, with emphasis on significance of after effect's phenomenon as the manifestation of processing of visual information.

Wprowadzenie

W niniejszej pracy proponuje się przyjąć spektrometr za model opisujący funkcjonowanie wzrokowego układu poznawczego. Taka perspektywa przedstawienia procesu poznania pozwala wyjaśnić: celowe (intencjonalne) wyszukiwanie określonych przedmiotów w środowisku, obiektywizowanie procesu poznania, funkcje powidoku czy proces docierania do realnej rzeczywistości. Ponadto umożliwi zrozumienie tego, jak układ poznawczy wychodzi poza siebie, docierając do przedmiotów zewnętrznych, jak przebiega adaptacja układu poznania, jego równowaga, zachowanie eksploracyjne, selekcja informacji, projekcja, złudzenia, a co ważne – uwzględnia ona wymiar czasu w zjawiskach poznawczych.

Na proponowany tu model spektrometru należy spojrzeć jak na współczesną wersję teorii wpływu Hermanna Helmholtza¹ (wyjaśniającą funkcjonowanie układu „oko-głowa”), która pierwotnie została opracowana jedynie do wyjaśnienia problemu stabilizacji obrazu świata mimo poruszania oczami oraz przemieszczania się w przestrzeni. W niniejszym artykule rozszerzono zakres zjawisk, które wyjaśnia teoria wpływu Helmholtza, i zastosowano ją do opisu funkcjonowania całego wzrokowego układu poznania – zarówno pracy układu „oko-głowa”, jak i układu „obraz-siatkówka”², czyli do widzenia ruchu, obrazu i innych zjawisk. Ze względu na podobieństwo proponowanego modelu do mechanizmu analizującego pasma czasowo-przestrzenne w fizyce określono go mianem spektrometru³ poznawczego. Obszar zastosowania teorii wpływu został zatem bardzo poszerzony i objął swym zasięgiem cały system wzrokowy, stając się podstawowym modelem opisującym funkcjonowanie poznawczego wymiaru psychiki.

¹ Von H. Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optic*, Leipzig 1867.

² R.L. Gregory, *Oko i mózg*, PWN, Warszawa 1971.

³ Warto zauważyć, że istnieje koncepcja L. Turina przedstawiająca pracę zmysłu węchu jako spektrometru oparta na analizie widma spektralnego substancji zapachowych. Dlaczego więc układ wzrokowy nie miałby funkcjonować podobnie i być systemem percepcji bardziej subtelnym i bardziej wyrafinowanym niż wyobrażaliśmy sobie to dotąd?

Użycie klasycznej koncepcji Helmholtza do wyjaśnienia procesu spostrzegania uzasadnione jest m.in. istotną rolą motoryki oka w procesie widzenia oraz koniecznością uwzględnienia intencjonalnego programu sterującego percepcją („od góry”), które to aspekty uwzględnia teoria wpływu, tłumacząc funkcjonowanie układu „oko-głowa”. Idzie o to, że motoryka stanowi integralny składnik procesu widzenia w ogóle i bez niej nie da się ani wyjaśnić, ani zrozumieć percepcji, na co wskazują koncepcje ucieleśnionego poznania odwołujące się do Merleau-Ponty’ego. Inaczej mówiąc, motoryka musi zostać uwzględniona w całym obszarze procesu wiedzenia, a nie tylko w układzie „oko-głowa” – stąd właśnie poszerzenie roli i zakresu teorii wpływu. Motoryka jest wkomponowana w cały proces poznania (świadomy – refleksyjny, nieświadomy – automatyczny) i obejmuje wszystkie jego poziomy i etapy, a tym samym nie można jej nie uwzględniać w funkcjonowaniu układu „obraz-siatkówka” odpowiedzialnego za odbiór obrazu. Inaczej mówiąc, nie należy jej omawiać w oderwaniu od poznania, tak jak to robiono dotychczas, jakby była dołączona z zewnątrz do odbioru sygnałów siatkówkowych. Motoryka stanowi jedność z procesem poznania, jest jego integralną częścią. (Wszak, jak się przypuszcza, pierwotnym zadaniem zmysłu wzroku było wykrywanie ruchu, a organizmy, które nie przemieszczają się w przestrzeni, jak np. drzewa, nie posiadają ani oczu, ani układu nerwowego czy motorycznego. Ruch i zmiana są więc związane z poznaniem zmysłowym i stanowią jego fundament.) Niniejsza propozycja rozumienia układu poznania jako spektrometru powstała niejako w odpowiedzi na ten problem.

Warto zauważyć, że chociaż upłynęło prawie 150 lat od powstania teorii wpływu, nie tylko nie traci ona na aktualności, ale wręcz przeciwnie – coraz bardziej widoczne są jej walory trafnego ujęcia zjawisk poznawczych, a współcześni autorzy przywołują i opisują ją w podręcznikach, podkreślając jej aktualność, poprawność oraz brak zadowalającej propozycji konkurencyjnej⁴.

Należy zaznaczyć, iż wartość koncepcji Helmholtza wynika nie tylko z uwzględnienia motoryki w procesie widzenia czy nawet rozumienia układu poznania jako systemu sprzężenia zwrotnego (na długo przed twórcą cybernetyki N. Wienerem), ale także na zastosowaniu do jej wyjaśnienia dwóch ujęć badawczych, czyli obiektywnego (jak np. ruch oczu) i subiektywnego (fenomenologicznego), jakimi są powidoki. Mamy w niej do czynienia z dwuaspektowym badaniem procesu poznania, tzn. z badaniem „od zewnątrz” i „od wewnątrz” oraz „od góry” (z perspektywy podmiotu poznającego) i „od dołu” (z perspektywy zmysłów). Koncepcje wyjaśniające pracę układu wzrokowego powstałe później, jak teoria E. von Holsta, R.M. Helda czy P. Anochina, nie uwzględniają z takim naciskiem wymienionych aspektów poznania. Ponadto, bardzo ważną i podstawową

⁴ R. Snowden, P. Thompson, T. Troscianko, *Basic Vision: An Introduction to Visual Perception*, Oxford University Press, 2012, s. 175.

wą sprawą dla niniejszej pracy (i nie tylko dla niej) jest fakt, że Helmholtz wprowadził zjawisko powidoku do wyjaśnienia funkcjonowania układu wzrokowego i rozumie je jako integralną część percepcji, czego nie robią inne teorie (również współczesne). Wydaje się, że ze względu na powszechną obecność zjawisk następczych i powidoków w układzie nerwowym teorię wpływu Helmholtza, a zwłaszcza jego ideę badania „od wewnątrz” i „od zewnątrz” (dwuaspektowość) należy zastosować nie tylko do wyjaśnienia systemu wzrokowego, ale także do opisu (wyjaśniania) i badania całego procesu poznania, jak również do przedstawienia procesu działania (zachowania, czynu) w ogóle. Wszystko wskazuje na to, że teoria wpływu, a wraz z nią model funkcjonowania układu „oko-głowa” powinien pełnić funkcję wzorcowego modelu jednostki poznawczo-działaniowej czy wręcz metamodelu funkcjonowania psychiki (dystansując takie koncepcje, jak TOTE G.A. Millera, E. Galanter i K. Pribrama⁵ czy inne, np. P. Anochina, które wydają się być potencjalnie zawarte w teorii wpływu, a nie odwrotnie). Warto dodać, że zarówno teoria Helmholtza, jak i proponowany model spektrometru wzrokowego można uznać za współczesną reinterpretację starożytnej wizji procesu widzenia przedstawionej przez Platona w *Timajosie*.

Teoria wpływu jako model układu wzrokowego wyjaśniający zarówno funkcjonowanie układu „oko-głowa”, jak i układu „obraz-siatkówka

Za R.L. Gregorym⁶ możemy wyróżnić dwa odrębne układy wzrokowe: pierwszy, określane jako „obraz-siatkówka”, odpowiedzialny za odbiór obrazu, a drugi – „oko-głowa” – umożliwiający widzenie stabilnego świata i pozwalający spostrzegać, że wszystko wokół nas stoi w miejscu, chociaż poruszamy oczami czy przemieszczamy się w przestrzeni. Jak zauważa V. Ramachandran⁷, trafną koncepcję działania układu „oko-głowa” podał właśnie H. Helmholtz. Teorię tego autora określa się *teorią wpływu* w odróżnieniu od odrzuconej *teorii dopływu* zaproponowanej przez C. Sherringtona.

Powstaje jednak pytanie, co tak naprawdę wyjaśnia koncepcja Helmholtza i czy rzeczywiście jest ona tak bardzo ważna dla zrozumienia funkcjonowania układu poznawczego? Biorąc pod uwagę jej główne zadanie, czyli wyjaśnienie, dlaczego percypujemy otaczający świat jako stabilny mimo ruchów oczu, nale-

⁵ G.A. Miller, E. Galanter, K.H. Pribram, *Plans and the Structure of Behavior*, New York 1960 (wyd. polskie: *Plany i struktura zachowania*, PWN, Warszawa 1980).

⁶ R.L. Gregory, op. cit.

⁷ V.S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, tłum. A. i M. Bindero-wie, E. Józefowicz, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.

ży uznać, że model Helmholtza opisuje coś więcej, opisuje bardzo ważną funkcję, czyli **mechanizm obiektywizowania** świata, a właściwie proces obiektywizowania percepcji. (Dzieje się tak dzięki porównywaniu kopii eferentnej z sygnałami reaferentnymi – patrz niżej.) Pozwala on zrozumieć, jak w procesie poznania „wychodzimy” poza własną subiektywność i spostrzegamy świat takim, jakim jest on w rzeczywistości, czyli realnie. Model układu „oko-głowa” wyjaśnia usunięcie ze spostrzeżeń aktywności podmiotu, subiektywności i intencjonalności leżącej u podłoża procesu poznania (choć pewien poziom subiektywności dotyczący arbitralnego wyboru informacji ze stymulacji zawsze pozostanie). Można powiedzieć, że dzięki mechanizmowi opisanemu w teorii wypływu następuje oddzielenie obrazu świata od świata podmiotu poznającego; świat naszej percepcji zostaje umieszczony poza podmiotem i staje się przedmiotem poznania, czyli następuje obiektywizacja otoczenia poznawanego. Inaczej mówiąc, dzięki temu przeżywamy i doznajemy obiektywności świata, co jednak nie jest tożsame z poznaniem całkowicie obiektywnym, bo takiego nie ma. (Jak zaznaczono, subiektywność pojawia się w wymiarze intencji poznania, interesów poznającego, wyboru na co zwracamy uwagę, czy też wynika ona z ograniczeń budowy i właściwości receptorów – np. motyle mają inne receptory, a tym samym poznają inne parametry świata.) Inaczej mówiąc, należy pamiętać, że widzimy to, co wiemy, co nam narzuca intencja i kontekst poznania. Poznanie takie jest tak obiektywne, jak obiektywna może być fotografia. Nie oznacza to, że zaczynamy poznawać świat dopiero wtedy, kiedy go spostrzegamy – to nie jest początek poznania, jak złudnie nam się wydaje. Powstanie obrazu świata jest rezultatem poznania, jest finałem aktu poznania, a nie jego początkiem – kiedy widzimy świat, to jest on już poznany, a nie dopiero będzie poznawany. Co najwyżej uzyskane poznanie stanowi punkt wyjścia do następnego aktu poznania.

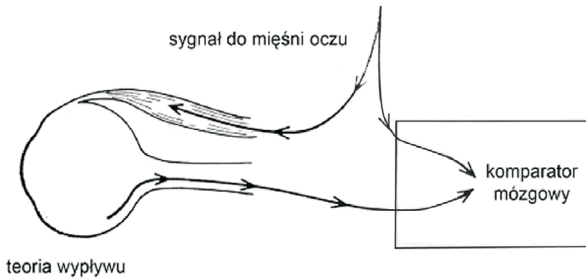
Bardzo ważny dla proponowanego modelu spektrometru jako narzędzia poznania jest fakt, że efekt pracy układu „obraz-siatkówka”, czyli odbiór obrazów, jawi się nam (jest doświadczany fenomenologicznie) również jako niezależny (odrębny) od naszej podmiotowości, czyli jest przeżywany analogicznie jak efekt pracy układu „oko-głowa”, kiedy to percypowany obraz jawi nam się jako obiektywny i pozbawiony subiektywności. Jeśli tak, to powstaje pytanie, czy teoria wypływu opisująca obiektywizowanie poznania nie dotyczy również układu „obraz-siatkówka”, a tym samym, czy proces stabilizacji i obiektywizacji obrazu, jaki ma miejsce w układzie „oko-głowa”, nie obejmuje również powstawania obrazu wzrokowego w układzie „obraz-siatkówka”? Inaczej mówiąc, czy teoria wypływu wyjaśnia również obiektywizację obrazów powstających w układzie „obraz-siatkówka” (przecież obrazy w nim powstałe również muszą być obiektywizowane, gdyż tak są doświadczane)? To przecież w efekcie procesu obiektywizacji obraz fenomenologiczny świata zgadza się ze światem zewnętrznym.

W niniejszym opracowaniu uznajemy, że teoria wypływu (wyjaśniająca mechanizm układu „oko-głowa”) obejmuje swoim zasięgiem nie tylko obiektywizację percepcji w układzie „oko-głowa”, ale również obiektywizację w układzie „obraz-siatkówka” (teoria ta została wymyślona przez Helmholtza do wyjaśnienia stabilizacji obrazu, ale wyjaśnia także obiektywizację poznania, która ma miejsce w układzie „obraz-siatkówka”), a różnice między tymi układami wynikają nie tyle z odmiennych mechanizmów nimi rządzących, ile z przypisania im odmiennych zadań (funkcji)⁸ i potrzeby kategoryzacji. Pierwszy układ, czyli „obraz-siatkówka”, obejmuje wyłącznie powstanie obrazu, a drugi dodatkowo motorykę ciała i przemieszczanie się w przestrzeni. Zasada obiektywizacji poznania w tych układach jest prawdopodobnie taka sama (czyli taka, jak opisał ją Helmholtz, przedstawiając teorię wypływu) i można ją uznać za podstawę czy też prototyp mechanizmu obiektywizacji poznania (za metateorię poznania).

Jako dowód na obecność obiektywizacji poznania mającej miejsce w układach „oko-głowa” i „oko-siatkówka” można przyjąć klasyczne eksperymenty George’a Strattona czy Ivo Köhlera, w których wykazano, że nałożenie okularów pryzmatycznych (lub okularów o określonej barwie) powoduje, iż wzrokowy układ poznawczy po pewnym czasie adaptacji prowadzi do spostrzegania i stabilizacji świata w taki sposób, jakby używanych okularów w ogóle nie było. Zatem w wyniku tego eksperymentu obraz powstały w układzie „obraz-siatkówka” również odwraca się i stabilizuje się tak, jakby działał w nim układ „oko-głowa”. Należy zauważyć, że jak dotąd tylko teoria wypływu Helmholtza wyjaśnia poprawnie obserwowany w tych doświadczeniach proces obiektywizowania (odwracania) percepcji. Dzięki temu procesowi dociera do nas prawda o świecie, która zostaje niejako wydobyta (wyczytana) ze stymulacji zmysłowej i z własnej aktywności (intencjonalności poznania), „omijając” różne przeszkody (np. okulary pryzmatyczne), czyli dając sobie radę z zakłóceniami poznawczymi.

⁸ Wyodrębnienie układów „obraz-siatkówka” i „oko-głowa” nie oznacza, że nie mogą się one zawierać w sobie na podobnej zasadzie jak ruchy sakadyczne oka są zawarte (obecne) w makroruchach oczu (ruchy sakadyczne oczu związane są z układem „obraz-siatkówka”, a makroruchy oczu z układem „oko-głowa”). Nakładanie się na siebie tych ruchów bez utraty informacji przypomina proces superpozycji w optyce, proces zapisu faz w holografii pozwalający na późniejsze odczytanie obrazu. Fakt, że ruchy sakadyczne oczu nie kolidują z makroruchami oczu (nie tłumią się wzajemnie) wskazuje na analogiczne jak w holografii zachowanie faz tych ruchów. Może być tak, że ruchy sakadyczne stanowią wiązkę odbicia dla holograficznego zapisu informacji w mózgu, czyli mogą pełnić rolę wiązki spójnej, która umożliwia zapis fazy fali sygnału. Badania Rao i in. wskazują na ścisły związek układu „obraz-siatkówka” z układem „oko-głowa”. Por. R.P.N. Rao i in., *Eye Movement In Iconic Visual Search*, „Vision Research” 2002 (42), nr 11, s. 1447–1463 [za: R. Piłat, (w:) M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Przewodnik po filozofii umysłu*, WAM, Kraków 2012]. Tutaj teoria wypływu obejmowałaby zarówno układ „oko-głowa”, jak i układ „obraz-siatkówka”. Inaczej mówiąc, teoria wypływu stanowiłaby fundament (rdzeń) obu układów, czyli całej percepcji wzrokowej (a być może nie tylko wzrokowej).

Teoria wypływu przedstawia układ wzrokowy jako system regulacji sprzężenia zwrotnego, w ramach którego polecenie sterujące ruchem oczu wysłane zostaje z płatów czołowych (sygnały eferentne) do mięśni okoruchowych (rys. 1), podczas gdy jego kopia negatywna wędruje do wzrokowych ośrodków detekcji ruchu w tylnej części mózgu, uprzedzając nadejście sygnałów z siatkówki oka, które zawierają zarówno sygnały odebranej stymulacji wzrokowej z zewnątrz (sygnały aferentne), jak i sygnały związane z wolicjonalnym ruchem oczu (sygnały reafereentne). W mózgu na pozostawione negatywne kopie sygnałów sterujących ruchami oczu (kopie eferentne) zostają nałożone (a tym samym odjęte od nich) sygnały wzrokowe związane z ruchem oczu będące reafereacją. W wyniku tego procesu widzimy obraz świata (sygnały aferentne), który stoi w miejscu (zobiektywizowany), mimo że poruszaliśmy oczami. Wariant opisu tego układu przedstawiony został w modelu Holsta i Mittelstaedta, którzy usiłowali poprawić teorię wypływu Helmholtza, ale jak się okazuje – bez pozytywnych rezultatów⁹.



Rys. 1. Model funkcjonowania układu „oko-głowa” według H. Helmholtza (zgodnie z teorią wypływu obiektywizującą percepcję)

Źródło: na podstawie R.L. Gregory, *Oko i mózg*, PWN, Warszawa 1971.

Warto zauważyć, że model funkcjonowania układu „oko-głowa” opisany i wyjaśniony przez Helmholtza przypomina przebieg uzyskiwania informacji krótkotrwałej (pamięci operacyjnej) przedstawiony przez Konrada Lorenza w pracy *Odwrotna strona zwierciadła* (1977). Wydaje się, że omawiana teoria wypływu również może być modelem dla pamięci roboczej. Takie jej odniesienie jest uzasadnione faktem, iż Lorenz oparł swoją koncepcję na badaniach Holsta i Mittelstaeda¹⁰, którzy podobnie jak Helmholtz czy Held podkreślali rolę reafereencji w procesie poznania, a ta wydaje się być istotna dla pamięci krótkotrwałej. Odnośnie do inspirującej roli koncepcji Helmholtza warto zacytować K. Pribrama i M. Gilla, którzy stwierdzili: „Zauważyliśmy już wcześniej, że Freud usiłował budować »psychologię«, modelując ją na fizycznym obrazie koncepcji Helmholt-

⁹ Por. J. Altman, *Biologiczne podstawy zachowania*, PWN, Warszawa 1970, s. 405.

¹⁰ Za: ibidem.

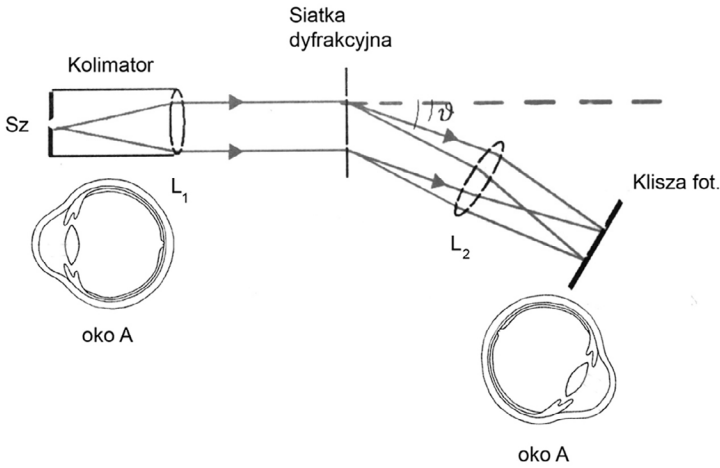
za. Czy to jest dziwne, że niektóre teorie Freuda wyraźnie miały podstawę (bazując na teorii pobudzenia wyprzedzającego, programowania kontroli – patrz rozdz. 2) przypominającą teorię Helmholtza i von Holsta (1954), podczas gdy inne rozwijały się ze sprzężenia zwrotnego (równowagi), tak jak teoria Claude’a Bernarda (1858), która spowodowała rozwój koncepcji homeostazy”¹¹.

Układ wzrokowy jako spektrometr oparty na teorii wpływu Helmholtza

Aby lepiej zrozumieć złożoność funkcjonowania układu wzrokowego jako jednej całościowej jednostki poznawczej (umożliwiającej percepcję świata), w której bierze udział – jak wiadomo – ponad 30 różnych obszarów mózgu, posłużono się metaforą spektrometru, który realizowałby w obszarze biologicznym zadanie poznawania i analizowania rzeczywistości (środowiska), podobnie jak to robi spektrometr optyczny stosowany w fizyce, chemii, astronomii czy sondach kosmicznych. Zasada funkcjonalna (oparta na analizie widma) byłaby w nich taka sama, natomiast sposób realizacji (fizycznej lub neurologicznej) i szczegóły techniczne w każdym z nich inne. Spektrometr mózgowy nie byłby spektrometrem optycznym, jaki spotykamy w pracowniach fizycznych, a jedynie pod względem idei byłby z nim tożsamy, jako że analizowałby odebrane impulsy i fale sygnałów nerwowych. (Różne rodzaje spektrometrów są pod względem idei tożsame, natomiast pod względem sposobu jej realizacji są całkowicie odmienne.)

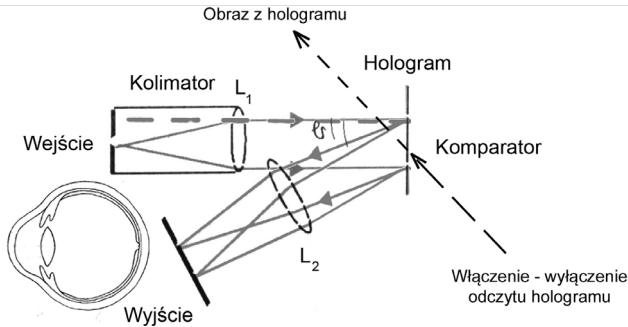
Schemat pracy spektrometru optycznego przedstawiono na rysunku 2. W celu lepszej orientacji i porównania pracy spektrometru fizycznego do procesów poznania człowieka w pobliżu wejścia i wyjścia aparatu narysowano gałkę oczną, aby zaznaczyć, jakie jego fragmenty proponuje się odnieść do samego narządu zmysłu wzroku. Odbiór sygnałów (wejście) i ich uporządkowanie odbywa się poprzez kolimację (skupianie sygnałów) realizowaną za pomocą soczewki obecnej w kolimatorze. Przejście uporządkowanych sygnałów z kolimatora do siatki dyfrakcyjnej rozszczepiającej odebraną stymulację powoduje powstanie widma spektralnego, które rzutowane na kliszę fotograficzną zostają przez nią zapisane (wyjście). W modelu „spektrometru wzrokowego” funkcje kolimatora i soczewki pełni oko (wejście), rolę siatki dyfrakcyjnej realizuje mózg, natomiast kolejną soczewkę i kliszę (wyjście) należy odnieść ponownie do oka (wyjście) i jego funkcji reiferencji. Kliszą jako wyjściem z układu „spektrometru poznawczego” mógłby być zarówno świat zewnętrzny, jak i siatkówka oka poddana aktywności motorycznej (sakadycznej oraz makroruchów oka).

¹¹ K.H. Pribram, M. Gill, *Freud's Project reassessed*, Hutchinson of London 1976, s. 36.



Rys. 2. Schemat spektrometru, w którym wejście (oko A – kolimator) łączy się z wyjściem (oko A – klisza fotograficzna)

Źródło: opracowanie własne na podstawie M. Kozielski, *Fizyka*, Warszawa 1999.



Rys. 3. Schemat „spektrometru poznawczego” jako układu wzrokowego wzorowanego na teorii wpływu Helmholtza, w którym następuje „złożenie” spektrometru w połowie, w wyniku czego „wejście” nakłada się na „wyjście”

Źródło: opracowanie własne.

Ponieważ w teorii wpływu i w układzie „oko-głowa” wejście i wyjście są tożsame (oko pełni funkcje wejścia i wyjścia), to również w modelu „spektrometru mózgowego” powinno być tak samo. Te dwie funkcje w jednym¹² ilustruje rysunek 3, na którym widać „złożenie” spektrometru w środku, czyli w obszarze siatki dyfrakcyjnej/hologramu jako kory mózgowej. Wejście i wyjście to

¹² Przypomina to strukturę psychicznego aparatu percepcji jako „cudownej tabliczki” opisaną przez Z. Freuda, która miała dwie warstwy: pierwsza odbierała informacje z zewnątrz, a druga z wewnątrz. Z rozważań Z. Freuda wynika, że jego „cudowna tabliczka” przypomina raczej pamięć operacyjną. Por. Z. Freud, *Nota o „cudownej tabliczce”*, (w:) idem, *Psychologia nieświadomości*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007, s. 289–295.

oko, które jako wejście odbiera impulsy z zewnątrz (sygnały aferentne), a jako wyjście odbiera impulsy motoryczne oka (sygnały eferentne przesłane z mózgu). Oko pełni zatem zarówno funkcje kolimatora (wejście), jak i ekranu lub kliszy spektrometru (wyjście).

Na siatkówce oka, rozumianej jako wyjście, następuje transformacja motoryki oka w obrazy lub w ich zarysy (efekt sygnałów eferentnych). Prawdopodobnie ma tu miejsce analogiczny proces jak w przypadku marzeń sennych, kiedy ruchy oczu wywołane aktywnością mózgu są odbierane w formie obrazów sennych (reaferencja). W każdym razie motoryka oczu wydaje się indukować (wydobywać) obrazy z mózgu, przyczyniając się do marzeń sennych. Wszystko wskazuje na to, że w przypadku percepcji (w odróżnieniu od marzeń sennych) proces reoferencji i powstawania obrazów przebiega podprogowo. Inny możliwy sposób generowania obrazów w mózgu w wyniku motoryki gałki ocznej lub w wyniku sprzęgnięcia motoryki oka z obrazami wzrokowymi może przebiegać analogicznie do halucynacji powstających w wyniku deprywacji sensorycznej lub doznawania tzw. bólów fantomowych, kiedy brak kończyny odbierany jest jako określony jej stan generujący subiektywne odczucia. (W przypadku zmysłu wzroku takimi reoferentnymi halucynacjami lub „fantomami”, których można doświadczać na jawie, są zgodnie z teorią wpływu wspomniane powidoki, obrazy hipnagogiczne, fosfeny czy enopty.)

W zaproponowanym modelu spektrometru wzrokowego należy przyjąć założenie, iż kora mózgowa jest hologramem pełniącym funkcję siatki dyfrakcyjnej. Ta hipoteza funkcjonowania kory mózgu jako hologramu nie jest propozycją nową (K.H. Pribram¹³, T.W. Barrett¹⁴, M.Z. Harciarek¹⁵) i istnieją stosunkowo mocne przesłanki wskazujące na to, że właśnie w ten sposób ona pracuje. Holograficzna organizacja zapisu informacji w mózgu jest wysoce prawdopodobna. Kora mózgowa pełni wtedy dwie funkcje (dwuaspektowość jej funkcjonowania), po pierwsze stanowi magazyn informacji odczytywanych przez układ siatkowaty w formie obrazu lub spostrzeżenia (zaznaczono to na rys. 3 przerywaną ukośną linią), a po drugie jako hologram/siatka dyfrakcyjna jest źródłem sygnału eferentnego (według Helmholtza przejawia się on jako powidok lub jako podprogowy sygnał sterujący poznaniem), który przesłany z kory do receptora w formie widma spektralnego wraca (po podprogowym wyszukaniu określonych sygnałów odebranych ze świata zewnętrznego, czyli po uporządkowaniu stymulacji wzrokowej) jako reoferencja z odebraną stymulacją wzrokową z siatkówki oka (aferencją) do kory mózgowej. Podstawą reoferencji jest motoryka oka, którego drgania (sakady) sterują aktywnością siatkówki, wzbudzając w niej sygnały

¹³ K.H. Pribram, *Languages of the Brain*, Englewood Cliffs, Prentice Hall 1971.

¹⁴ T.W. Barrett, *The cortex as interferometer: The Transmission of amplitude, frequency and phase in cortical structures*, „Neuropsychologia” 1969, vol. 7, s. 135–148.

¹⁵ M. Harciarek, *Holografia mózgu*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2002.

wzrokowe (eferentne), a które następnie jako reaferecja przesyłane są zwrótnie do kory mózgowej (jak wspomniano wcześniej, mają one charakter podprogowy, a w szczególnych sytuacjach i stymulacji układu wzrokowego są obserwowane jako powidoki). Zgodnie z koncepcją Helmholtza, kopia sygnału eferentnego pozostawiona w korze mózgowej zostaje zniesiona przez sygnał reaferecji. Inaczej mówiąc, w korze następuje porównanie kopii sygnału eferentnego z reaferecją (kora jako komparator w teorii wypływu), w wyniku czego odbieramy „oczyszczony” (zobiektywizowany) i ustrukturalizowany obraz świata zewnętrznego, czyli spostrzeżenie, ale już bez sygnału sterującego percepcją (bez reaferecji).

W przedstawionej propozycji układ poznawczy jako spektrometr jest mechanizmem wyszukującym informacje za pomocą nieuświadomianego przez podmiot podprogowego widma spektralnego (projekcji eferentnej, która na siatkówce oka zamienia się w reaferecję). Jak powiedziała K. Lorenz, układ wyszukujący informacje jest aktywny poznawczo, skanuje (*scanning mechanizm*) otoczenie poprzez oscylacyjne sygnały eferentne (np. zaalarmowany zapachem ślimak wyrusza się z piasku i kołysząc się szuka ryjkowatym przewodem oddechowym kierunku, w którym siła bodźca rośnie najszybciej)¹⁶. Według K. Lorenza oscylacje aktywności receptorów są podstawą poznania. Tę funkcję zapewnia sterujący percepcją sygnał eferentny w formie podprogowego widma spektralnego (które może być obserwowane jako powidoki czy reakcje następcze). Koncepcję oscylacyjnej funkcji receptorów Lorenza, którą w proponowanym modelu pełni widmo spektralne (powidoki), należy uznać za dodatkowy argument przemawiający za modelem układu poznawczego jako spektrometru.

Należy dodać, że dzięki układowi poznawczemu funkcjonującemu jak spektrometr poznanie ma charakter eksploracyjny w takim znaczeniu, jak rozumiał to K. Lorenz, który wykazał, że „organizm coś robi, aby czegoś doświadczyć”¹⁷, a analiza środowiska za pomocą zmysłu wzroku odbywa się tak, jakby dany obiekt był dotykany i poddany manipulacji manualnej – podobnie jak to ma miejsce w bezpośrednim kontakcie z przedmiotem trzymanym w dłoni lub obmacywanym. Ten proces „obmacywania” odbywa się zgodnie z teorią wypływu Helmholtza, czyli w oparciu o sygnały z zewnątrz, tzn. aferencje („od dołu”) i o sygnały z wewnątrz, czyli eferencje („od góry”).

Należy zauważyć, że w proponowanym modelu takie zjawiska, jak postawy utajone, programy działania poznawczego, nastawienia czy tzw. przeniesienie lub projekcje, można rozumieć jako przejaw aktywności podprogowego widma spektralnego (pasmo powidoków) i przejaw wiązki eferentnej sterującej poznaniem. Ponadto, model ten wyjaśnia inne zjawiska obecne w układzie poznawczym. Jak wspomniano, spektrometr wzrokowy pracuje na dwóch poziomach (jawnym

¹⁶ K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, PIW, Warszawa 1977, s. 378.

¹⁷ *Ibidem*, s. 248.

i ukrytym). Pierwszy z nich odnosi się do świadomych spostrzeżeń (odczytanie mózgowego hologramu/siatki dyfrakcyjnej przez układ siatkowaty), a drugi poziom to percepcja podprogowa, którą realizuje widmo spektralne obserwowane w pewnych warunkach jako powidoki pełniące funkcję kontekstu czy utajonych nastawień percepcyjnych odpowiedzialnych za selekcję informacji, ich filtrowanie, wyszukiwanie określonych obiektów w środowisku zgodnie z potrzebami podmiotu poznającego. Jak zaznaczono wcześniej, percepcja jako gotowy obraz w tym modelu jest produktem finalnym układu poznawczego, a całe przetwarzanie informacji przebiega podprogowo.

Warto zauważyć, iż wspomniane dwa poziomy percepcji można odnieść do tradycyjnej terminologii wrażeń i spostrzeżeń. Pierwszy z nich, świadomy, można odnieść do spostrzeżeń i obrazów odczytywanych z hologramu mózgowego przez układ siatkowaty, a drugi, nieświadomy, związany z powidokami i układami „obraz-siatkówka” i „oko-głowa” – do obszaru wrażeń. Mamy tu zatem dwuaspektowość poznania odnoszącą się do spostrzeżeń i wrażeń oraz do świadomości i nieświadomości. Obszar wrażeń i procesów nieświadomych obejmuje zaplecze poznania, jego infrastrukturę¹⁸.

Zarysowana propozycja spektrometru poznawczego to współczesny model układu wzrokowego zgodny z teorią wpływu i opisany w kategoriach interferencyjnego zapisu informacji (optyki nieliniowej¹⁹), na co pozwala stosunkowo bogaty stan współczesnej wiedzy neuropsychologicznej, o którym pisze K. Pribram. Model układu wzrokowego jako spektrometr to koncepcja integracji obszernej wiedzy, jaką dysponujemy odnośnie do układu wzrokowego, czyli propozycja jej scalenia w jeden całościowy system poznania.

Obiektywizacja poznania i jej funkcje

Jak wspomniano, układ wzrokowy pracujący jako spektrometr zgodnie z teorią wpływu Helmholtza obiektywizuje percepcję. Obiektywizacja to selekcja informacji i odbiór obrazu świata w taki sposób, aby mechanizm realizujący subiektywne zadanie poznawcze uwarunkowane własnymi potrzebami nie przeszkadzał w powstawaniu spostrzeżeń, czyli – mówiąc metaforycznie – aby realizacja spostrzeżenia, tak jak w przypadku fotografowania, wykluczała fotografa ze zdjęcia, aby nie było go na nim widać. Jest to zatem odpowiedź na pytanie: Jak wykazać obiektywność spostrzeżenia? Brak obiektywizacji poznania to synkretyzm, to niemożność odróżnienia świata zewnętrznego od wewnętrznego, to

¹⁸ M. Harciarek, *Dwuaspektowość poznania czyli relacja wrażeń do spostrzeżeń jako jednostka poznawcza*, Wyd. Politechniki Częstochowskiej, Częstochowa 2012.

¹⁹ Otwiera to możliwości rozważania procesu poznania jako procesu kwantowego.

ich zlanie się, nieostre granice między nimi i niemożność odróżnienia przedmiotów istniejących obiektywnie od tworów umysłu; to zatarcie granicy między myślami a rzeczywistością, gdzie fantazja staje się światem rzeczywistym, wyobrażenie spostrzeżeniem i odwrotnie. Inaczej mówiąc, brak obiektywizacji poznania jest stanem katastrofy poznawczej.

W tym miejscu warto zauważyć, że tak pojmowana obiektywizacja jest niejako ufundowana na dynamicznej równowadze między podmiotem a przedmiotem, między poznającym a światem. Relacja podmiot–przedmiot staje się tutaj punktem wyjścia procesu poznawczego jako obiektywizacji. Podmiot (jakkolwiek go rozumiemy) inicjuje lub włącza się aktywnie w proces poznania świata (nie zlewając się z poznawaną rzeczywistością), a relacja między nim i przedmiotem jest podstawą wspomnianej równowagi poznawczej. To właśnie tę relację J. Piaget określił jako obszar, w którym należy szukać „tajemnicy rozwoju procesów poznawczych”²⁰. Teoria wpływu jak żadna inna znakomicie ujmuje zasygnalizowany problem równowagi między podmiotem a przedmiotem. Poza tym obiektywizacja percepcji nie tylko nie deformuje „fotografowanego” (spostreganego) obiektu, ale także usuwa zakłócenia i niedoskonałości poznania; jest ona umiejętnością przedzierania się przez trudności, tzn. zdolnością korygowania, kontrolowania i sprawdzania procesu poznania. Tak rozumianą obiektywizację dobrze opisuje teoria wpływu, wyjaśniająca pracę układu „oko-głowa” oraz – jak się wydaje – przedstawiony model spektrometru, którego działanie jest na niej wzorowane.

Proponowany model spektrometru poznawczego nie tylko umożliwi sterowanie spostrzeganiem, obiektywizację, korektę i sprawdzanie procesu poznania. Może on być również zastosowany do wyjaśnienia zjawisk habituacji i adaptacji, których przykładem są wyniki wspomnianych eksperymentów G.M. Strattona i I. Köhlera. W tym miejscu należy zaznaczyć, że takie rozumienie funkcjonowania układu poznawczego oraz rola, jaką w nim pełni powidok (zdaniem Helmholtza „narzędzie sterowania percepcją”), jest zgodne ze stanowiskiem S. Anstisa, F.A.J. Verstratena i G. Mathera²¹, którzy przypisują powidokowi funkcję „korektora błędów” (*error correction*) i „optymalizatora kodowania” (*coding optimization*). Obieg impulsów eferentnych i reafereentnych, w układzie poznawczym tworzących pętlę sprzężenia zwrotnego, pozwala na odkrywanie prawdy o rzeczywistości i jej sprawdzanie czy korektę, pozwala na docieranie do realiów i pokonywanie licznych zniekształceń oraz przeszkód stojących na drodze do poznania rzeczywistości. Warto w tym miejscu przypomnieć stanowisko

²⁰ J. Piaget, *L'équilibration des structures cognitives. Problème central du développement*, Presses Universitaires de France 1975 (wyd. polskie: *Równoważenie struktur poznawczych*, PWN, Warszawa 1981, s. 182).

²¹ S. Anstis, F.A.J. Verstraten, G. Mathera, *The motion aftereffect*, "Trends in Cognitive Sciences" 1998, vol. 2, nr 3, s. 111–117.

J. Gibsona, który twierdził, że im dłużej obcujemy ze złudzeniami wzrokowymi i dokładniej je analizujemy, przyglądając się im – co przypomina noszenie okularów pryzmatycznych czy barwnych I. Köhlera – tym następuje lepsza korekta percepcji, aż do usunięcia złudzenia włącznie. Mało tego, tak działający układ prawdopodobnie pozwala nie tylko na eliminację zakłóceń w procesie poznania, ale także umożliwia tworzenie korzystnych modyfikacji obrazów percepcyjnych ułatwiających rozumienia świata, gdyż tworzy np. stałość spostrzegania, stałość wielkości, stałość barwy (nie jest wykluczone, że na drodze ewolucyjnej układ ten wygenerował także *qualia* albo inne jakości umysłowe).

Układ poznawczy jako spektrometr i mechanizm obiektywizujący poznanie (por. K. Lorenz) pozwala wyjść poza sam proces poznawczy i dotrzeć do poznawanego przedmiotu, do jego istoty, a nie tylko jego wyglądu. Parafrazując E. Husserla, można powiedzieć, że mechanizm ten pozwala „wrócić do rzeczy”, choć w tym przypadku nie jest to powrót do rzeczy świata wewnętrznego, jak chciał Husserl, a do rzeczy świata zewnętrznego²². Opisana obiektywizacja przedmiotu poznawanego, jego wyodrębnienie z tła jest możliwe dzięki włączeniu w proces poznawczy sygnału sterującego poznaniem („od góry”), a następnie jego wyłączeniu i odjęciu go²³ w ośrodkach centralnych od pozostawionej tam swojej kopii (usunięcie kopii eferentnej przez reaferencję). Program sterujący poznaniem, aktywność podmiotu obecna w tym procesie czy intencja poznawcza (np. zainicjowanie aktu poznania) funkcjonują jak katalizatory, tzn. umożliwiają realizację przebiegu procesu poznania, nie biorąc w nim udziału. Z jednej strony proces ten pozwala na czynne i subiektywne (zgodne z potrzebami spostrzegającego) przeszukiwanie środowiska, na filtrowanie informacji czy obronność percepcyjną, a z drugiej strony wspomniane sygnały sterujące

²² *Epoché* jest metodą zaproponowaną przez E. Husserla w celu poznania podmiotu poznającego, czyli metodą poznania skierowaną w stronę podmiotu (jako fundamentu poznania), podczas gdy opisywany tu mechanizm spostrzegania świata zewnętrznego usuwa podmiot z procesu poznania, który staje się w najlepszym wypadku obserwatorem tego, co widzi.

²³ Usunięcie kopii eferentnej przez referencję w ośrodku mózgowym sterującym poznaniem przypomina *epoché* według Husserla, czyli tzw. redukcję transcendentálną rozumianą jako wycofanie nastawienia poznawczego (redukcja projekcji obecnej w poznaniu), co w zasadzie jest obiektywizacją. Można wręcz powiedzieć, że *epoché* jest propozycją obiektywizacji poznania skierowaną na podmiot, czyli że tzw. redukcja transcendentálna (*epoché*) jest obiektywizacją opisaną w teorii wypływu Helmholtza, zastosowaną nie do wyjaśnienia stabilizacji obrazu spostrzeganego w układzie „oko-głowa”, lecz do wyjaśnienia i opisu procesu poznania podmiotu poznającego. Inaczej mówiąc, warto spojrzeć na *epoché* i obiektywizację, czyli na propozycje Husserla i Helmholtza, jak na dwa różne opisy tego samego procesu. Husserl w *epoché* zmusza nas do cofnięcia się w siebie, do podmiotu, a Helmholtz pokazuje, jak podmiot za pomocą układu poznawczego opartego na sprzężeniu zwrotnym, czyli *epoché* skierowanej na zewnątrz, obiektywizuje poznanie otaczającego nas świata. Pierwsza propozycja to zwrócenie się podmiotu poznającego do wewnątrz, a druga – na zewnątrz. Proces *epoché* dotyczy obu rodzajów poznania.

percepcją zostają później usunięte z pola percepcji, umożliwiając w ten sposób obiektywizację przedmiotu poznania. W efekcie opisany mechanizm poznawczy prowadzi od strony przeżyciowej do naiwnego realizmu, który przyjmowany w codziennym życiu zdaje egzamin i pozwala przyjąć, że świat jest taki, jak nam się przedstawia. Fakt, że aktywność poznawcza podmiotu, na którą składa się intencja sterująca poznaniem wraz z motoryką oka i ruchami lokomocyjnymi (co tworzy razem akt poznawczy), prowadząca do obiektywizującego poznania jest bardzo ważna, gdyż to czyn – jako akt poznawczy – wyznacza i określa poznanie, a nie odwrotnie. Inaczej mówiąc, najpierw jest aktywność, a potem poznanie²⁴. Akt woli i intencja jest przed poznaniem i świadomością, czyli tak jak w badaniach B. Libeta²⁵, z których jasno wynika, że wola poprzedza świadomość.

Podsumowując, obiektywizacja poznania to porównywanie kopii sygnałów wychodzących (*eferencji*) z wchodzącymi (*reaferencją* i *aferencją*) w komparatorze mózgowym oraz usunięcie z tego procesu poznania podmiotu (oczywiście na tyle, na ile to się da zrobić), czyli pozbycie się zarówno przeszkód mogących utrudnić poznanie, jak i usunięcie aktywności podmiotu. Obiektywizacja może tu być rozumiana jak powstawanie *common sensu* w ujęciu T. Reida czy poznanie w ujęciu E. Schrödingera, który zwraca uwagę na usunięcie podmiotu poznającego z obszaru przedmiotu poznania jako na coś zdumiewającego w akcie poznawczym. Obiektywizacja to docieranie do istoty rzeczywistości, to z jednej strony usuwanie zakłóceń poznawczych, a z drugiej – deformowanie materiału poznawczego tak, aby świat przedstawił się nam bardziej adekwatnie, niż może to zrobić bierna recepcja świata samych zmysłów. Taki aparat poznawczy pozwala nam rozumieć świat i coraz bardziej docierać do jego istoty, a nie tylko odzwierciedlać i kopiować otoczenie.

²⁴ K. Wojtyła, *The Acting Person*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht – Boston – London 1979.

²⁵ B. Libet, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will In the Initiation of Action*, "Behavioral and Brain Sciences" 1985, nr 8, s. 529–566.

Jarosław Strzelecki

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

JAKOŚCIOWA TEORIA INFORMACJI A KONCEPCJE PRAWDY

Qualitative Theory of Information and Conceptions of Truth

Słowa kluczowe: prawda, informacja, cybernetyka, filozofia.

Key words: truth, information, cybernetics, philosophy.

Streszczenie

Celem artykułu jest zbadanie relacji między filozoficznymi koncepcjami prawdy a jakościową teorią informacji. Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej zrekonstruowano jakościową teorię informacji Mariana Mazura. W drugiej zanalizowano związki między teorią Mazura a pragmatyczną koncepcją prawdy, ewidencyjną koncepcją prawdy oraz klasyczną koncepcją prawdy.

Abstract

The purpose of this article is to investigate the relation between the philosophical concepts of truth and qualitative theory of information. The article consists of two sections. In the first part it is reconstructed qualitative information theory of Marian Mazur. In the second part it is analyzed the relation between the theory of Mazur and pragmatic concept of truth, concept of evident truth and classical concept of truth.

Prawda jest jednym z centralnych zagadnień filozoficznej refleksji nad poznaniem. W filozofii powstało wiele różnych koncepcji prawdy: od klasycznej (w dwóch wariantach¹) przez ewidencyjną i pragmatyczną² aż po negację samej prawdy³.

Podstawowym celem artykułu jest analiza relacji łączących wybrane filozoficzne koncepcje prawdy (pragmatyczna, ewidencyjna, klasyczna) z jakościową teorią informacji (JTI).

¹ J. Woleński, *Epistemologia*, Aureus, t. I, Kraków 2001, s. 40–47.

² J. Dębowski, *Prawda i warunki jej możliwości*, IF-UWM, Olsztyn, 2010.

³ J.J. Jadacki, *Spór o granice języka*, Semper, Warszawa, 2003, s. 73–80.

Autorem JTI jest Marian Mazur. Wszystkie jej podstawowe pojęcia i twierdzenia znajdują się w książce *Jakościowa teoria informacji*⁴. Natomiast szczegółowe rozwinięcia tych tez i ich zastosowania w różnych dziedzinach życia odnaleźć można w innych licznych pracach tego autora⁵.

Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej rekonstruuje te fragmenty JTI, które bezpośrednio związane są z pojęciem informacji. W drugiej zastanawiam się, w jakim sensie – na gruncie JTI – można mówić o prawdziwości informacji⁶.

I. JAKOŚCIOWA TEORIA INFORMACJI

Zacznijmy od definicji informacji⁷:

Definicja 6.2. Informacja jest to transformacja jednego komunikatu asocjacji informacyjnej w drugi komunikat tej asocjacji.⁸

W przytoczonym określeniu występują trzy istotne pojęcia: komunikat, asocjacja, transformacja. Poprawne rozumienie przytoczonej definicji wymaga do-

⁴ M. Mazur, *Jakościowa teoria informacji*, WNT, Warszawa 1970.

⁵ M. Mazur, *Cybernetyczna teoria układów samodzielnych*, PWN, Warszawa, 1966; *Informacja – dezinformacja – pseudoinformacja*, „Argumenty” 1967, nr 22 (468), s. 1 i 6–7; *Cybernetyka a zarządzanie*, Departament Szkolenia i Wydawnictw MSW, Warszawa 1969; *Pojęcie systemu i rygory jego stosowania*, „Materiały Szkoły Podstaw Inżynierii Systemów” nr 2, Komitet Budowy Maszyn PAN, Orzysz 1976; *Modelowanie cybernetyczne i jego przydatność w modelowaniu procesu dydaktycznego*, (w:) E. Berezowski (red.), *Problemy modelowania procesów dydaktycznych*, PWN, Warszawa, 1978, s. 42–54; *Zagadnienie prawdy w nauce*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia PAX” 1981, nr 1 (30), s. 79–92; *Cybernetyka i charakter*, Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1999; *Tajemnice charakteru, czyli poznaj samego siebie*, EFECT Centrum Optymalizacji, Warszawa 1999.

⁶ Rozważania zawarte w tym artykule ograniczają się wyłącznie do pojęcia informacji w JTI, zupełnie pomijają takie zagadnienia, jak transinformowanie, pseudoinformowanie, dezinformowanie, parainformowanie, metainformowanie.

⁷ Już na samym początku tych analiz warto zwrócić uwagę na często występujące pomieszanie pojęć. Błędnie utożsamia się pojęcie ilości informacji (teoria Shannona-Weavera) z pojęciem informacji. Koncepcja Shannona-Weavera jest matematyczną teorią komunikacji, w której treść komunikatu w ogóle nie jest brana pod uwagę (Por. M. Mazur, *Jakościowa teoria...*, s. 13–26 ; *Cybernetyka a zarządzanie*, s. 29–39; M. Tempczyk, *Rodzaje informacji w fizyce*, (w:) J.J. Jadacki (red.), *Analiza pojęcia informacji*, Semper, Warszawa, 2003, s. 75–80). Podstawowe zagadnienie tej teorii odnosi się do kwestii poprawnego odtworzenia komunikatu, który został nadany w jednym miejscu i odebrany w innym (por. M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki*, ATK, Warszawa 1997, s. 68–76). Mazur zwraca uwagę, że np. dowolna mapa niewątpliwie zawiera informacje, ale korzystając z matematycznej teorii informacji, nie sposób określić ilości informacji w niej zawartej; podobna sytuacja występuje przy próbie określenia ilości informacji w zdaniu „Teraz jest rok 1968” (za: M. Mazur, *Cybernetyka a zarządzanie...*, s. 36–37).

⁸ Wszystkie przytaczane definicje znajdują się w pracy M. Mazura *Jakościowa teoria...*

kładnej analizy tych trzech pojęć. Warto już w tym miejscu zauważyć, że w JTI informacja nie jest rzeczą (indywiduum), które można wskazać tak, jak pokazują się psa, słońce czy wieżowiec. Informacja jest pewnego rodzaju relacją, która zachodzi między komunikatami.

1. Komunikat

Definicja komunikatu przedstawia się następująco:

Definicja 3.3. Komunikat jest to stan fizyczny różniący się w określony sposób od innego stanu fizycznego w torze sterowniczym.

Jedynym pojęciem, które występuje w tej definicji i może nie być poprawnie zrozumiane, jest „tor sterowniczy”. Zanim przedstawiona zostanie analiza tego pojęcia, należy nieco uwagi poświęcić obiektowi, który został nazwany komunikatem.

Mazur komunikaty zalicza do przedmiotów, które są pewnymi stanami fizycznymi, ale nie każdy stan fizyczny jest komunikatem. Zwiędnięty kwiat sam w sobie jest pewnym stanem fizycznym, ale nie jest komunikatem. Choć mógłby stać się nim, gdyby wystąpił w torze sterowniczym. Jednak musiałby być spełniony jeszcze jeden warunek. W torze sterowniczym występowałby przynajmniej jeszcze jeden komunikat (stan fizyczny), który różniłby się od zwiędniętego kwiatka. Mówiąc ogólnie, pewien stan fizyczny będzie komunikatem, o ile znajdzie się w torze sterowniczym, w którym już występuje (albo pojawi się) przynajmniej jeszcze jeden komunikat (stan fizyczny) różniący się od niego.

Dwa komunikaty to minimalna liczba, jaka musi wystąpić w torze sterowniczym⁹. Według Mazura nie istnieje z góry ustalona liczba komunikatów, które występują w danym torze sterowniczym¹⁰. Wszystko zależy od dokładności różniczenia stanów fizycznych (komunikatów) przez podmiot percypujący te komunikaty.

Dobrym przykładem unaoczniającym przeprowadzoną analizę pojęcia „komunikat” będzie sytuacja, w której dwie osoby rozmawiają ze sobą, trzecia zaś się przysłuchuje. Oto Jan rozmawia z Piotrem na temat kondycji filozofii w Polsce.

⁹ Teza ta łączy jakościową teorię informacji z ilościową teorią informacji. Zgodnie z tą ostatnią, ilość informacji to logarytm z liczby odróżnialnych jednakowo prawdopodobnych stanów, w jakich może znaleźć się układ. Podstawa logarytmu określa jednostkę miary, w jakiej ta ilość zostanie wyrażona (podstawa 2 – bit/szanon, podstawa e – nit, podstawa 10 – dit; por. M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga, op. cit., s. 70–75; Z. Polański, *Wpędzeni do komputerowego raju*, Wyd. PK, Kraków 2010, s. 34–35). Jeżeli w torze sterowniczym będzie tylko jeden komunikat, to logarytm o podstawie 2 z liczby 1 wynosi 0 bitów. Dlatego też, aby w torze sterowniczym wystąpiła informacja, konieczne są przynajmniej dwa różne komunikaty ($\log_2 2=1$).

¹⁰ Por. Mazur, *Jakościowa teoria...*, s. 34.

Ich rozmowie przysłuchują się: Chińczyk, Polak filozoficznie niewykształcony, inny polski filozof oraz logopeda. Dla pierwszego rozmowa Jana i Piotra jest ciągiem nierozróżnialnych przez niego stanów fizycznych (fal dźwiękowych), więc nie mogą one być dla niego komunikatami. Polak nie-filozof być może coś zrozumie z konwersacji Jana i Piotra. Jednak jego umiejętność rozróżniania dźwięków przynależnych do języka filozoficznego jest znikoma (np. nie odróżnia dźwięku „transcendentalny” od „transcendentny”); będzie mógł wyróżnić tylko niewielką liczbę komunikatów. Polak-filozof ze względu na swoje wykształcenie wychwyci wszystkie komunikaty. Natomiast logopeda, mimo że treści filozoficznych nie zrozumie, będzie potrafił zidentyfikować wady wymowy Jana i Piotra, a zatem stany fizyczne (fale dźwiękowe Jana i Piotra) będą dla niego innymi komunikatami niż dla Polaka wykształconego filozoficznie.

1.1. Tor sterowniczy

Definicja 2.3. określa sposób rozumienia pojęcia „tor sterowniczy”: „jest to system, za którego pośrednictwem pewien system oddziałuje na inny system”.

Z definicji 3.3. wiadomo, że komunikaty są stanami fizycznymi znajdującymi się w torze sterowniczym; natomiast tor sterowniczy jest systemem, który umożliwia zachodzenie oddziaływań między dwoma różnymi systemami¹¹.

Aby poprawnie zrozumieć definicję toru sterowniczego, należy zapoznać się z ogólną definicją systemu.

1.2. System

W książce *Cybernetyka i charakter* znaleźć można intuicyjnie jasne określenie tego, czym jest system. Otóż jest on zbiorem elementów i zachodzących między nimi relacji¹². Taką samą definicję odnajdujemy w tekście *Pojęcie systemu i rygoru jego stosowania*¹³. Same relacje między elementami są nazywane strukturą systemu¹⁴. I tak na przykład samochód zbudowany w fabryce oraz jego

¹¹ Zauważmy, że takie określenie toru sterowniczego zdaje się wykluczać oddziaływanie systemu na siebie samego.

¹² Za M. Mazur, *Cybernetyka i charakter*, s. 42. Podobnie termin „system” definiuje L. Von Bertalanffy: „System można zdefiniować jako zbiór elementów pozostających we wzajemnych relacjach. Wzajemne relacje oznaczają, że między elementami, p , zachodzą relacje, R , tak że zachowanie elementu p w relacji R jest różne od jego zachowania w innej relacji, R' . Jeżeli zachowania w relacji R i R' nie są różne, to nie ma interakcji, a elementy zachowują się niezależnie względem relacji R' i R ” (L. Von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów*, tłum. E. Woydyłło-Woźniak, PWN, Warszawa 1984, s. 86).

¹³ Mazur zwraca uwagę, że jego definicja nie jest językową wypowiedzią istoty systemu, ale nazwaniem elementów połączonych relacjami terminem „system”, czyli że jest to definicja projektująca.

¹⁴ Za M. Mazur, *Pojęcie systemu...*

model, mimo odmienności materiałów, z jakich je wykonano, mają taką samą strukturę¹⁵.

W artykule *Pojęcie systemu...* znajduje się ważna teza dotycząca ontologicznego statusu, jaki przysługuje systemom. Wydaje się, że Mazur opowiada się za jakąś wersją relacjonalnego sposobu istnienia systemu¹⁶. Nie ma czegoś takiego jak po prostu system. Dany obiekt staje się systemem dzięki poznawczej aktywności podmiotu, który określa, co jest systemem, a co otoczeniem systemu. W zależności od punktu widzenia podmiotu poznającego pewien obiekt raz może być systemem, innym znów razem staje się częścią większej całości (jako podsystemem albo jako otoczeniem). I tak na przykład raz ten oto człowiek może być systemem, innym znów razem podsystemem systemu zwanego społeczeństwem, a w jeszcze innym przypadku może być elementem otoczenia jakiegoś innego systemu.

Wracając do pojęcia „toru sterowniczego”, a był on zdefiniowany jako system, za pomocą którego jeden system oddziałuje na inny, zauważamy, że tor sterowniczy nie jest obiektem raz na zawsze ustalonym. W niektórych przypadkach może być systemem-torem, w innych zaś systemem oddziałującym lub przyjmującym działanie; więcej, skoro tor sterowniczy jest systemem, to wcześniej jakiś podmiot musiał wyróżnić go jako system, czyli że inny podmiot mógłby tor sterowniczy potraktować jako podsystem jakiegoś innego systemu, a nie jako tor sterowniczy¹⁷.

Uogólnijmy, jeżeli system powstaje jako obiekt wyróżniony z rzeczywistości przez podmiot poznający, a ów podmiot nie jest niczym innym tylko pewnym systemem, to jakiś inny byt wcześniej musiał go ukonstytuować jako system¹⁸.

¹⁵ Zwróćmy uwagę, że w pojęciu struktury systemu, choć samo pojęcie jest logicznie poprawne, zawiera się teza ontologiczna, iż w każdym przypadku elementy i ich relacje pozostają względem siebie w bytowej izolacji. Tylko przyjmując takie ontologiczne założenie, mógł Mazur twierdzić, że struktura oryginału i modelu są identyczne. Być może z cybernetycznego punktu widzenia to ontologiczne założenie nie jest istotne. Nie zmienia to faktu, że na gruncie filozoficznym takie założenie należałoby uzasadnić.

¹⁶ Użyłem zwrotu „relacjonalny system”, a nie „relatywny system”, aby odróżnić sytuację, w której konstruuje się system w sposób zupełnie dowolny (system relatywny) od przypadku, w którym system tworzy się ze względu na coś, ale to „coś” nie jest absolutnie dowolne. Wydaje mi się, że takie ujęcie jest zgodne z tokiem rozumowania Mazura (por. *Cybernetyczna teoria...; Pojęcie systemu...*).

¹⁷ Oto fragment tekstu potwierdzający tezę, że zdaniem Mazura system jest wytyczany przez badacza: „O tym, jaki fragment rzeczywistości traktować jako system i jakie w nim rozróżniać podsystemy, rozstrzyga oczywiście ten, komu to jest potrzebne do rozwiązywania określonego problemu” (*Cybernetyka i charakter*, s. 45).

¹⁸ Podobna teoretyczna trudność występuje w filozofii Berkeleyya; jeżeli uznamy zasadę *esse percipi est*, wówczas nikt z ludzi nie mógłby istnieć; istniejemy tylko dlatego, że jesteśmy przez kogoś postrzegani, więc musi istnieć Byt, którego *esse* jest absolutne; *per analogiam* skoro każdy człowiek jest systemem, a system powstaje wówczas, gdy jakiś inny system go wyróżni z totalności istnienia, musimy uznać, że istnieje jakiś Absolut, który pierwotnie wyróżnił ludzi jako systemy, które mają zdolność wydzielenia z rzeczywistości innych systemów.

Jednak system tworzący pewien system sam musiałby być utworzony jako system, w ten sposób powstaje *regressus ad infinitum*. Ten filozoficzny mętlik pojęciowy, który występuje *nomen omen* w systemie pojęciowym Mazura, jest jedną z filozoficznych trudności zawartych w jego koncepcji¹⁹.

2. Asocjacja

Przez asocjację należy rozumieć pewną relację, jaka zachodzi między komunikatami²⁰, czyli że termin ten oznacza bliżej nieokreślony związek przynajmniej dwóch różnych stanów fizycznych występujących w systemie pośredniczącym w oddziaływaniu jednego systemu na drugi.

Definicja 4.1. precyzuje sens wyrażenia „asocjacja komunikatów”:

Asocjacja komunikatów to nieuporządkowana para komunikatów wyodrębnionych ze wzdłużnego lub²¹ poprzecznego zbioru komunikatów w procesie sterowniczym.

Parą nieuporządkowaną jest zbiór dwuelementowy. Gdy wybierzemy elementy ze zbioru wzdłużnego, to stworzymy asocjację kodową²². Natomiast asocjacja informacyjna powstanie wtedy, gdy elementami pary nieuporządkowanej uczynimy elementy ze zbioru poprzecznego²³. Zrozumienie asocjacji informacyjnej wymaga dokładniejszej analizy pojęć „zbiór poprzeczny komunikatów” oraz „zbiór wzdłużny komunikatów”.

2.1. Zbiory komunikatów

2.1.1. Zbiór poprzeczny komunikatów

Definicja 3.4. podaje znaczenie wyrażenia „zbiór poprzeczny komunikatów” (ZPK); jest to „zbiór komunikatów w dowolnym miejscu toru sterowniczego”. Elementami wyróżnionego zbioru są komunikaty, które należy pojmować jako odmienne stany fizyczne występujące w torze sterowniczym, czyli systemie, który pośredniczy w procesie sterowniczym zachodzącym między przynajmniej dwoma systemami.

¹⁹ Przypuszczam, że sposobem wyjścia ze wskazanej trudności byłoby uznanie, że systemy istnieją bardziej obiektywnie, niż deklaruje w swoich pracach Mazur; zob. definicję Bertalanffy'ego (przypis 12).

²⁰ Por. M. Mazur, *Jakościowa teoria...*, s. 41

²¹ Wydaje się, że Mazur spójnik „lub” występujący w tej definicji rozumie jako alternatywę rozłączną. Asocjacją będzie zbiór dwuelementowy, którego elementy należą albo do zbioru poprzecznego, albo do zbioru wzdłużnego. Asocjacją nie będzie zbiór dwuelementowy, którego jeden element jest ze zbioru wzdłużnego a drugi z poprzecznego.

²² Por. ibidem, definicja 5.1.

²³ Por. ibidem, definicja 6.1.

Komunikaty, które nie tylko są elementami ZPK, ale również możemy je określić jako te, które znajdują się na początku toru sterowniczego, Mazur nazywa oryginałami, a te, które występują na końcu toru sterowniczego – obrazami²⁴. Prosty przykład unaoczni sens wprowadzonych terminów. Oto Jan pisze tradycyjny list do Piotra „Spotkanie jutro o piątej rano”. Zdanie to jest zbiorem komunikatów (np. „spotkanie”, „jutro”, „piąta rano”), a każde z tych słów jest różniącym się od siebie nawzajem stanem fizycznym (układ plamek atramentu na papierze), występuje w torze sterowniczym (Jan chce, aby Piotr przyszedł.); pomiędzy słowami występują określone zależności semiotyczne (semantyczne, syntaktyczne, pragmatyczne), dzięki czemu tworzą jedno zdanie będące nośnikiem różnych informacji²⁵. Jednocześnie są to komunikaty, które występują na początku toru sterowniczego (aby Piotr mógł dowiedzieć się o godzinie spotkania, najpierw Jan musi ten list napisać). List zostaje wysłany. Piotr otrzymuje przesyłkę. Otwiera kopertę i czyta. Tym razem, ponieważ komunikaty występują na końcu toru sterowniczego, słowa z listu są obrazami²⁶. Oczywiście, nie zawsze zbiór oryginałów jest identyczny ze zbiorem obrazów.

2.1.2. Zbiór wzdłużny komunikatów

Nieco zmodyfikujmy sytuację opisaną w poprzednim punkcie. Jan zamiast pisać list na papierze, wysłał do Piotra maila z informacją o godzinie spotkania. Tym razem zbiór oryginałów nie jest identyczny ze zbiorem obrazów. Tekst Jana zostaje przekodowany na język maszynowy, który z kolei zamieniany jest na ciąg impulsów elektrycznych, a te siecią internetową zostają przesłane do komputera Piotra; tam zamienione zostają na kod maszynowy, który zostaje zinterpretowany przez program pocztowy, aż w końcu na monitorze Piotra, jeżeli cały proces kodowania i dekodowania przebiegł bez zakłóceń, pojawia się napis „Spotkanie jutro o piątej”.

Opisana sytuacja wyjaśnia definicję 3.5. zbioru wzdłużnego komunikatów (ZWK). Elementami tego zbioru są komunikaty, ale takie, które należą do różnych ZPK i z których powstają inne komunikaty, lub które powstały z innych komunikatów; np. $ZWK_1 = \{„spotkanie”$ napisane na komputerze Jana, kod zero-jedynkowy odpowiadający temu słowu, adekwatne impulsy elektryczne, kod zero-jedynkowy na komputerze Piotra, napis „spotkanie” na komputerze Piotra}, ZWK_2 mogłoby składać się z podobnych elementów związanych ze słowem „jutro” itd.

²⁴ Por. M. Mazur, *Cybernetyka i charakter*, s. 108–109; *Cybernetyczna teoria...*, s. 37; *Jakościowa teoria...*, s. 35.

²⁵ Informacją w JTI są związki między komunikatami należącymi do jednego ZPK. Te relacje między komunikatami mogą być różne. Komunikaty powiązane tak, a nie inaczej stają się nośnikami odmiennych informacji.

²⁶ Taki proces informacyjny Mazur nazywa informowaniem przez tożsamość (por. M. Mazur, *Informacja – dezinformacja...*).

2.2. Asocjacja informacyjna

Przez informację Mazur rozumie transformację jednego komunikatu asocjacji informacyjnej w drugi komunikat tej asocjacji. Komunikat to stan fizyczny w torze sterowniczym. Asocjacja to relacja łącząca komunikaty. Asocjacja informacyjna jest połączeniem komunikatów należących do jednego ZPK.

3. Transformacja

Informację Mazur rozumie jako pewnego rodzaju transformację, w której jeden komunikat przekształca się w drugi. Komunikaty są rozróżnialnymi w torze sterowniczym stanami fizycznymi. Zgodnie z definicją 4.2.:

Transformacja jest to proces, jakiemu należy poddać jeden z komunikatów asocjacji, aby otrzymać drugi komunikat tej asocjacji.

Asocjacja jest nieuporządkowaną parą komunikatów; mówiąc inaczej, jest to relacja łącząca dwa komunikaty należące albo do ZPK, albo do ZWK. Transformacja przekształca taki zbiór dwuelementowy w parę uporządkowaną, czyli że wyróżnia kierunek przekształceń komunikatów. Oto mamy dwa komunikaty $a=2$ oraz $b=10$. Pytanie „W jaki sposób z dwójki można uzyskać dziesiątkę?” jest innym pytaniem niż „W jakiś sposób z dziesiątki można uzyskać dwójkę?”. Kolejność komunikatów jest istotna; transformacja przekształca nieuporządkowaną parę komunikatów w parę uporządkowaną, przy czym możliwych sposobów transformacji może być nieskończenie wiele (np. $2+8=10$, $2+2+6=10$, $12-2=10$, ...).

Z pierwszego komunikatu uzyskujemy drugi nie tylko w wyniku prostych przekształceń (np. $2+8=10$), ale również stosując transformacje złożone (np. $2 \cdot 100 - 3 \cdot 100 + 108 = 8$). Transformacje elementarne Mazur nazywa operacjami²⁷. Każda operacja ma dwie właściwości, które ją charakteryzują. Rodzaj jest właściwością jakościową, a parametr właściwością ilościową operacji²⁸. W transformacji danej wzorem $a+b=c$ rodzajem operacji jest dodawanie, parametrem b , operacją dodawanie b ; w przypadku $a \cdot b=c$ operacją jest mnożenie przez sześć, parametrem b , a rodzajem mnożenie.

W definicji 4.13 Mazur wprowadza pojęcie transformacji operacyjnej:

Transformacja operacyjna jest to transformacja określona operacjami, jakimi poddaje się komunikat pierwotny²⁹ asocjacji.

²⁷ Za M. Mazur, *Jakościowa teoria...*, s. 45.

²⁸ Za: ibidem.

²⁹ Komunikat pierwotny to po prostu ten komunikat, który jest poddany transformacji (definicja 4.3.).

Odwołując się do definicji 4.2. (transformacja w ogóle) oraz 4.13. (transformacja operacyjna), należy dojść do wniosku, że możliwe są takie transformacje, które pozostają nieokreślone co do operacji przekształcania. Ta nieokreśloność mogłaby być albo epistemologiczna, albo ontologiczna. W pierwszym przypadku operacje składowe danej transformacją są określone, ale niepoznawalne. W drugiej sytuacji operacji tych nie można poznać, ponieważ nie istnieją.

Wydaje się, że Hume'owska krytyka zasady przyczynowości należy do grupy epistemologicznej: przekształcenie jednego stanu świata (komunikat₁) w drugi (komunikat₂) jest niepoznawalne, ponieważ nie doświadczamy transformacji operacyjnych (choć praktyka życia pokazuje, że takie operacje istnieją; ontologiczny determinizm), a zatem nie znamy realnych zależności przyczynowo-skutkowych (epistemologiczny indeterminizm).

W drugim przypadku, gdy nie istnieją operacje przekształcania, rzeczywistość jawi się jako byt absolutnie chaotyczny (epistemologiczny i ontologiczny indeterminizm).

Reasumując, transformacja jest procesem przekształcania jednego komunikatu w drugi. Transformacja o ustalonych operacjach jest transformacją operacyjną. Można by przyjąć, że w zależności od tego, jak zostaną pojęte operacje, będziemy mieli do czynienia z transformacjami deterministycznymi albo niedeterministycznymi.

4. Informacja – podsumowanie

Zgodnie z definicją podaną na początku tej analizy, informacja jest transformacją jednego komunikatu asocjacji informacyjnej w drugi komunikat tej asocjacji. Komunikaty to odróżnialne stany fizyczne. Asocjacja jest relacją między dwoma komunikatami, przy czym asocjacja informacyjna jest relacją między komunikatami należącymi do ZPK. Transformacja to sposób zamiany jednego komunikatu na drugi; w przypadku informacji chodzi o przekształcenie komunikatu-oryginału na inny komunikat-oryginał albo komunikatu-obrazu na inny komunikat-obraz. Natomiast informacją nie jest transformacja komunikatu-oryginału na komunikat-obraz lub komunikatu-obrazu na komunikat-oryginał; tego typu przekształcenia Mazur nazywa kodowaniem (dekodowaniem)³⁰. Tak jak informacja jest przetwarzaniem komunikatu-oryginału na inny komunikat-oryginał, tak kod jest sposobem przetwarzania komunikatu-oryginału na komunikat-obraz.

Unaoznaczmy jakościową koncepcję informacji przez następujący przykład. Na pytanie „Który mamy rok?” Jan odpowiada „Jest 2014 rok”. W wypowiedzi Jana informacją jest relacja między jednostką miary czasu (1 rok) a aktualnym

³⁰ Por. M. Mazur, *Jakościowa teoria...*, rozdz. 5; *Cybernetyczna teoria...*, s. 36–41.

rokiem (2014). Pierwszym komunikatem jest „1 rok”, transformacją „pomnóż 2014 razy”, drugim komunikatem „rok 2014” (rodzaj operacji mnożenie, parametr operacji liczba 2014, operacja mnożenie przez 2014)³¹. W przypadku kodowania można by wyróżnić następujący ciąg: wyładowania neuronalne, poruszenia strun głosowych, fala dźwiękowa, reakcje fizykochemiczne w centralnym układzie nerwowym odbiorcy komunikatu³².

II. INFORMACJA W JTI A FILOZOFICZNE KONCEPCJE PRAWDY

1. Pragmatyczna koncepcja prawdy

Nasze działania są ściśle związane z przekonaniem, jakie żyjemy. Jeżeli ktoś uważa, że rosół wpływa na poprawę zdrowia i zauważa, że po zjedzeniu go lepiej się czuje, to może uznać, że jego przekonanie na temat zdrowotnych właściwości zupy jest prawdziwe. Gdy Jan myśli, że wróżka potrafi przewidywać przyszłość, to jego przekonanie będzie prawdziwe wtedy, gdy uzyska – wierząc w prawdziwość tego przekonania – jakieś korzyści (np. wróżka powiedziała mu, że w maju musi pilnować swojego portfela, a dzięki tej przepowiedni ustrzegł się kradzieży).

Przedstawione przykłady można uznać za egzemplifikacje radykalnie pojętej pragmatycznej koncepcji prawdy: sąd jest prawdziwy, gdy prowadzi do skutecznego działania (rosół – zdrowie, przepowiednia – nieudana kradzież).

Mazur cybernetykę rozumie jako naukę o sterowaniu³³. W jego ujęciu sterowanie jest wywieraniem pożądanego³⁴ wpływu na określone zjawisko³⁵. Bez informacji nie ma sterowania. Dzięki informacji jeden system steruje drugim³⁶.

Z filozoficznego punktu widzenia to połączenie informacji ze sterowaniem wyraźnie zbliża JTI do pragmatycznej koncepcji prawdy. Wyobraźmy sobie, że Jan nie wie, gdzie znajduje się włącznik światła w gabinecie Piotra. Piotr mówi

³¹ Por. M. Mazur, *Cybernetyka a zarządzanie*, s. 38-39. Zauważmy, że sama transformacja jednego komunikatu na drugi, w efekcie czego uzyskujemy komunikat „Jest rok 2014”, w ogóle nie jest powiązana z tym, jaki rzeczywistość jest rok. Aby rozstrzygnąć kwestię prawdziwości sądu „Jest rok 2014”, należałoby „wyjść” poza same transformacje komunikatów.

³² Por. M. Mazur, *Tajemnice charakteru...*

³³ Za: M. Mazur, *Cybernetyka a zarządzanie*, s. 9.

³⁴ Termin „pożądane” mógłby sugerować, że systemami sterującymi mogą być wyłącznie obiekty mające psychikę. Jednak Mazurowi chodzi o takie systemy, które są wyposażone w źródło motywacji, a mogą nimi być zarówno ludzie, jak i zwierzęta oraz maszyny (Por. *Jakościowa teoria...*, s. 30; *Cybernetyczna teoria...*, s. 105–119).

³⁵ Por. M. Mazur, *Cybernetyczna teoria...*, s. 11–14.

³⁶ Por. M. Mazur, *Informacja – dezinformacja...*

„Włącznik światła jest po prawej stronie”. Jan wchodzi do ciemnego pokoju. Rękę kieruje w prawą stronę i znajduje włącznik. Naciska przycisk i rozświetla gabinet Piotra przyjemnym lekko żółtym światłem. Opis cybernetyczny tej sytuacji wygląda następująco: system-Piotr przekazuje informację systemowi-Janowi, który z kolei podejmuje działania zgodne z uzyskaną informacją, w efekcie czego udaje się systemowi-Janowi włączyć światło w ciemnym gabinecie Piotra. Zdanie „Włącznik światła jest po prawej stronie” jest prawdziwe, ponieważ prowadzi do skutecznego działania. Mazur nawet wprowadza pojęcie „informacja użyteczna”, czyli taka, która skutecznie realizuje określony proces sterowniczy³⁷. Oczywiście jedna i ta sama informacja raz może być użyteczna, innym znów razem nie. Gdyby ów Jan był osobą przekorną, to postąpiłby odwrotnie i poszukiwałby włącznika światła po lewej stronie, a zatem informacja zawarta w zdaniu „Włącznik światła jest po prawej stronie” byłaby prawdziwa, ale nie użyteczna.

Mankamentem pragmatycznej koncepcji prawdy jest m.in. to, że sprawdzenie, czy dane działanie było, czy też nie było skuteczne/pożyteczne, nie może zostać przeprowadzone w ramach tej koncepcji. Jest tak chociażby z powodu regresu w nieskończoność (zawsze można zapytać, czy sprawdzenie sprawdzenia skuteczności działania było skuteczne, czyli prawdziwe w sensie pragmatycznym itd.). Taką samą trudność „dziedziczy” cybernetyczna reinterpretacja pragmatycznej koncepcji prawdy. System sterujący musi w inny sposób niż pragmatyczny określić pożądany wpływ, jaki „ma zamiar” wywołać w systemie sterowanym.

Pragmatyczna koncepcja prawdy jest ograniczona do świata ludzi. W ramach cybernetyki bada się każdy przypadek, w którym zachodzi jakakolwiek forma sterowania. Cybernetyczna reinterpretacja pragmatycznej koncepcji pozwala uznać tę drugą za szczegółowy przypadek cybernetycznie pojętej prawdy: informacja jest prawdziwa wtedy, gdy prowadzi do skutecznego sterowania.

2. Ewidencyjna koncepcja prawdy

„1+8=9” prawdziwość tego twierdzenia dostrzeże każdy, kto tylko rozumie symbole występujące w tym zapisie. Oczywiście idealnego stanu rzeczy opisanego przez sąd, że jeden plus osiem równa się dziewięć, „wymusza” na poznającym go podmiocie uznanie prawdziwości tego stanu rzeczy³⁸. Uogólniając, powiemy, że sąd jest prawdziwy, gdy stan rzeczy opisany przez sąd jawi się podmiotowi jasno i wyraźnie. I tak na przykład, formuła „cogito ergo sum” jest prawdziwa w sensie ewidencyjnym, ponieważ każdy, kto rozumie sens użytych

³⁷ Por. M. Mazur, *Cybernetyka a zarządzanie*, s. 51–53.

³⁸ Na temat oczywistości poznania idealnych stanów rzeczy por. D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, WAM, tłum. P. Mazanek, J. Sidorek, Kraków 2012, s. 79–98.

słów, w swoistym akcie intuicji zrozumie, że tak być musi, że stan rzeczy opisany przez ten sąd jest koniecznie prawdziwy.

W JTI informacją jest transformacja jednego komunikatu w drugi. W formule „Myślę, więc jestem” daje się wyróżnić komunikat „myślę” oraz komunikat „jestem”. Wydaje się, że reguła transformacji zawiera się w wyrazie „więc”. Jest to transformacja prosta. Przypomnijmy, że każdą operację opisuje się przez wskazanie na jej rodzaj (charakterystyka jakościowa) i parametr (charakterystyka ilościowa). Kartezjańską formułę można rozumieć dwojako³⁹: jest to wnioskowanie (przesłanka „myślę”, wniosek „jestem”) albo poznanie bezpośrednie (jasne i wyraźne ujęcie całego przedmiotu naraz)⁴⁰. W pierwszym przypadku rodzajem operacji jest wnioskowanie entymematyczne (parametr pozostaje nieokreślony). W drugiej sytuacji rodzajem operacji jest kartezjańska intuicja (niestety parametr również jest nieokreślony).

Założmy, że Kartezjańska formuła jest wnioskowaniem. Skąd wiemy, jak transformować „myślę” w „jestem”. Zapewne znajomość logicznych reguł wnioskowania pozwala nam przeprowadzać te przekształcenia. Jednak taka odpowiedź nie jest rozwiązaniem problemu. Jedyne przesuwają go na inną płaszczyznę. Skąd wiemy, że zastosowane reguły wnioskowania gwarantują nam prawdziwość wniosku. Ewidentysta zapewne odpowiedziałby, że niezawodność (*resp.* prawdziwość) tych reguł dana nam jest jasno i wyraźnie. Na gruncie JTI należałoby postulować istnienie transformacji operacyjnych bardziej podstawowych niż logiczne. Jednak i takie postępowanie nie rozwiązuje trudności, ponieważ te hipotetyczne transformacje elementarne miałyby ten sam niepewny status epistemiczny co logiczne reguły wnioskowania.

Zawsze można przyjąć, że logicznych reguł wnioskowania nauczyli nas inni ludzie lub że każdy człowiek rodzi się wyposażony w logiczny aparat przetwarzania informacji. Pierwsza możliwość prowadzi donikąd, ponieważ nie byłoby wiadomo, skąd u pierwszych ludzi pojawiły się umiejętności logicznych transformacji. Wydaje się, że natywizm jest jedynym sposobem uniknięcia teoretycznych komplikacji. Choć zawsze pozostanie pytanie o rację dostateczną istnienia wrodzonych reguł logicznych w naszych umysłach.

Kartezjusz uważał, że jego formuła „*cogito ergo sum*” wyraża bezpośrednio, a zarazem jasne i wyraźne uchwycenie koniecznego związku myślenia z istnieniem, czy nieco inaczej: myślącego z istniejącym – *pensantekzistanto*. Wydaje się, że w ramach pojęciowych wyznaczonych przez JTI taki typ poznania jest niemożliwy. Poznanie – w sensie cybernetycznym – jest uzyskiwaniem informacji dzięki przekształcaniu komunikatów. Natomiast myślenie i istnienie nie są żąd-

³⁹ Por. W. Stróżewski, *Ontologia*, Aureus, Znak, Kraków 2003, s. 102–105.

⁴⁰ Myśl tę łatwo wyrazić w języku esperanto; chodzi o ujęcie przedmiotu, który można nazywać *pensantekzistanto*, czyli rzecz, która myśląc istnieje.

nymi stanami fizycznymi i dlatego nie mogą być komunikatami; również nie sposób uznać, że intuicyjne rozpoznanie koniecznego związku między myśleniem i istnieniem jest jakąś regułą przekształcającą komunikaty.

Wydaje się, że aby mówić w JTI o prawdzie w sensie ewidencyjnym, należałoby postulować istnienie metatransformacji; i tak jak transformacja jest sposobem przekształcania jednego komunikatu w inny, tak metatransformacja byłaby sposobem przekształcania jednej informacji w drugą. Obok systemów przetwarzających tylko komunikaty należałoby postulować istnienie systemów, które również przetwarzają informacje.

3. Klasyczna koncepcja prawdy

Istnieje wiele różnych sposobów definiowania prawdy w sensie klasycznym⁴¹. Wspólna im jest zasada, że prawdziwość pojawia się na styku myśli i świata. Pozostając w zgodzie z formą definicji użytą do przedstawienia pragmatycznej i ewidencyjnej koncepcji prawdy, powiemy, że sąd jest prawdziwy, gdy jest zgodny z rzeczywistością. Oto Jan wypowiada zdanie „Teraz w Olsztynie świeci słońce”. Sąd wyrażony w tym zdaniu będzie prawdziwy, o ile faktycznie w Olsztynie świeci słońce. Gdyby zaś słońce w Olsztynie nie świeciło, sąd wypowiedziany przez Jana byłby fałszywy.

W JTI informacja jest transformacją jednego komunikatu asocjacji informacyjnej w drugi komunikat tej asocjacji. Gdy komunikaty-oryginały zostają tak przekształcone w komunikaty-obrazy, że informacja nie ulegnie zmianie, to wówczas mamy do czynienia z przenoszeniem informacji; w innym przypadku, czyli wówczas, gdy informacja ulega zniekształceniu, występuje przetwarzanie informacji⁴². Gdy Julia mówi do Romea „Przyjdź do mnie o dziewiątej wieczorem”, a Romeo rozumie, że ma przyjść do niej o dziewiątej wieczorem, to możemy powiedzieć, że wystąpiło przeniesienie informacji. Gdyby Romeo jedynie zapamiętał, że ma przyjść do Julii o którejś godzinie, to znaczy, że przetworzyłyby informację. Gdy uczeń recytuje wyuczony tekst, jest to przenoszenie informacji. Gdyby opowiadał tekst, byłoby to przetwarzanie informacji⁴³.

W reinterpretacji JTI klasycznie pojęta prawda mogłaby być zrozumiana następująco: informacja „odebrana” jest prawdziwa wtedy, gdy jest identyczna z informacją „przekazaną”⁴⁴. Uczeń, zapamiętując tekst, odbierał informacje

⁴¹ Por. M. Glanzberg, *Truth*, (w:) E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), [online] <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/truth/>>; J. Woleński, *Epistemologia*, s. 40–47.

⁴² Por. M. Mazur, *Cybernetyczna teoria...*, s. 39–41.

⁴³ Za: M. Mazur, *Informacja – dezinformacja...*

⁴⁴ Por. M. Mazur, *Jakościowa teoria...*, s. 87.

„przekazywane” mu przez ów tekst. Gdy recytował zapamiętane informacje, to niejako uzewnętrzniał informacje „odebrane”. Jeżeli między tekstem zapamiętowanym a odtwarzanym zachodzi pełna zgodność, to można powiedzieć, że uczeń recytuje tekst zgodnie z prawdą.

Niestety, dwie sytuacje, które realnie są odmienne, w ramach wyznaczonych przez JTI zostają ze sobą utożsamione. Wyobraźmy sobie prostą sytuację. W pewnym domu w jednym z pokoi pali się światło. Jednak w pokoju tym od dziesięciu minut nikogo nie było. Zauważa to jeden z domowników i mówi „W bocznym pokoju od dziesięciu minut pali się światło, a nie ma tam nikogo”. Sąd wyrażony w tym zdaniu jest prawdziwy w sensie klasycznym. A teraz nieco zmienmy wydarzenia. Ów dom wyposażony jest w inteligentny system, który m.in. ma „dbać” o niskie rachunki za prąd. Wyposażony jest w czujniki ciepła, światła i odpowiednie oprogramowanie. Ustawiony jest tak, aby po dziesięciu minutach, gdy w danym pomieszczeniu pali się światło i nikogo tam nie ma, komunikować mieszkańcom zaistniałą sytuację. I oto z głośników słychać ciepły głos domowej AI: „W bocznym pokoju od dziesięciu minut pali się światło, a nie ma tam nikogo”. Zauważmy, że bez mieszkańców, którzy falę dźwiękową wydobywającą się z głośników zinterpretowaliby jako sąd, nie ma żadnego sądu, a zatem nie można orzec, że AI wypowiada sąd prawdziwy. Jednak z perspektywy JTI obie sytuacje niczym istotnym się nie różnią.

Mimo wskazanego mankamentu wynikającego ze swoistej pojęciowej „nieczułości” na realnie odmienne sytuacje, JTI otwiera nową perspektywę realizmu epistemologicznego, a tak pojęty realizm zawsze był łączony z klasyczną definicją prawdy. Nowożytny paradygmat filozoficzny zamknął nas w świecie obrazów tworzonych przez nasz umysł⁴⁵. Wydaje się, że antyrealizm tak bardzo „wrósł” w mentalność wielu współczesnych filozofów, że stał się ich niemal drugą naturą. Jednak w JTI poznanie – na pewnym poziomie ogólności – można utożsamiać z informowaniem w rozumieniu Mazura, czyli z transformowaniem informacji zawartej w komunikatach-oryginałach w informację zawartą w komunikatach-obrazach⁴⁶. Przypomnijmy, że komunikat to stan fizyczny występujący w torze sterowniczym. Informowanie może zachodzić między bytami świadomymi, ożywionymi, mechanicznymi oraz między systemami fizycznymi. Dwoje ludzi rozmawiających ze sobą pozostaje w relacji informowania. Podobne komunikowanie zachodzi między zwierzętami. Komputery również komunikują się ze sobą (np. synchronizacja danych). Nic nie stoi na przeszkodzie, aby w zjawiskach czyisto fizycznych również dostrzec informowanie. Wówczas poznanie przyrody polegałoby na uzyskiwaniu informacji sterujących procesami przyrodniczymi. Galileusz powiedział, że księga Natury napisana jest językiem matematyki.

⁴⁵ Por. J. Strzelecki, *Ku realizmowi informacyjnemu* [w druku].

⁴⁶ Por. M. Mazur, *Jakościowa teoria...*, s. 81–82.

W interpretacji JTI znaczyłyby, że przyrodnicze procesy sterowania regulowane są przez zależności matematyczne. Poprawne dekodowanie komunikatów występujących w przyrodzie pozwala naukowcom uzyskiwać informacje o świecie przyrody; naukowiec w swojej teorii stara się odwzorować informacje, które występują w przyrodzie⁴⁷. Wówczas komunikat jest tylko nośnikiem informacji, a nie przeszkodą w poznawczym dotarciu do noumenu⁴⁸.

ZAKOŃCZENIE

W JTI przez informację rozumie się transformację jednego komunikatu asocjacji informacyjnej w drugi komunikat tej asocjacji. Komunikatem jest wyróżniony w torze sterowniczym stan fizyczny. Asocjacja informacyjna jest relacją między komunikatami należącymi do tej samej asocjacji.

W cybernetyce informacja jest czynnikiem, dzięki któremu jeden system może sterować drugim. Prawdziwość informacji można utożsamić ze skutecznością procesu sterowniczego. Dlatego pragmatyczną koncepcję można uznać za szczegółowy, bo ograniczony do zbioru ludzi przypadek cybernetycznie pojętej prawdy. Ewidencyjnie pojęta prawda wymyka się aparaturze pojęciowej JTI; ludzkie poznawanie wykracza poza transformacje komunikatów. Ten teoretyczny defekt JTI ma swoje konsekwencje w klasycznej koncepcji prawdy. Człowiek przetwarza nie tylko komunikaty, ale również informacje. Dopiero na tym metapoziomie można sensownie mówić o prawdziwościowym związku myśli i rzeczywistości.

Przy zaproponowanej interpretacji jakościowa teoria informacji prowadzi do epistemologicznego realizmu. W aktach poznawczych docieramy do informacji istniejącej w świecie od nas niezależnym. Ten realizm jest charakterystyczny dla informatyzmu⁴⁹, czyli dla światopoglądu informatycznego, który powoli przekształca się w filozofię informacji⁵⁰.

⁴⁷ Por. W. Marciszewski, *Jak umysł rozmawia ze światem w kodzie binarnym*, (w:) W. Marciszewski i P. Stacewicz, *Umysł – Komputer – Świat*, Exit, Warszawa 2011, s. 231–247.

⁴⁸ Taka realistyczna interpretacja JTI prowadzi m.in. do zagadnienia pośrednika przezroczystego (*medium quo*) i nieprzezroczystego (*medium quod*). Por. A. B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, (w:) *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, Lublin 1999, s. 126–158.

⁴⁹ W. Marciszewski, *Światopogląd informatyczny, czyli informatyzm*, (w:) W. Marciszewski, P. Stacewicz, op. cit., s. 219–230.

⁵⁰ L. Floridi, *The Philosophy of Information*, Oxford 2011; J. Strzelecki, *Co to jest filozofia informacji?*, (w:) J. Dębowski, E. Starzyńska-Kościuszko (red.), *Nauka. Racjonalność. Realizm. Między filozofią przyrody a filozofią nauki i socjologią wiedzy*, IF-UWM, Olsztyn 2013, s. 129–140.

Adam Bastek

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

QUINE O NAUCE JĘZYKA. PSYCHOGENEZA ODNIESIENIA

Quine on Learning a Language. Psychogenesis of Reference

Słowa kluczowe: aparat referencyjny, psychogeneza odniesienia przedmiotowego, wartość zmiennej, kwantyfikacja, przedmiot fizyczny, ontologia.

Key words: referential apparatus, psychogenesis of reference, the value of a variable, quantification, physical object, ontology.

Streszczenie

Artykuł koncentruje się na psychogenezie odniesienia przedmiotowego omawianego przez Willarda Van Ormana Quine'a (*Korzenie ontologii*). Quine bada, w jaki sposób uczymy się referencyjnego mówienia i odnoszenia się do przedmiotów. Celem artykułu jest przedstawienie niektórych kroków przeprowadzonej przez Quine'a psychogenetycznej rekonstrukcji oraz jej ontologicznych konsekwencji.

Abstract

This paper focuses on the psychogenesis of reference discussed by Willard Van Orman Quine (*The Roots of Reference*). Quine examines the way we learn to speak referringly and refer to objects. The purpose of this paper is to present some steps of Quine's psychogenetic reconstruction and its ontological consequences.

W jaki sposób uczymy się mówienia o przedmiotach? Jak to się dzieje, że na pewnym etapie własnego rozwoju osiągamy zdolność do wypowiedzania się o obiektach fizycznych i abstrakcyjnych? Jaka jest geneza naszego odnoszenia się do przedmiotów? Jakie są źródła naszych ontologii? Na te i na wiele innych pytań próbuje odpowiedzieć Willard Van Orman Quine w swojej rozprawie z 1973 r. *Roots of Reference*¹. Rozważania dotyczą relacji słów do przedmiotów

¹ W.V.O. Quine, *Korzenie ontologii. Wykłady im. Paula Carusa*, tłum. B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2006.

i w pewnej mierze stanowią rozwinięcie kwestii podejmowanych w starszych pracach autora. O ile jednak wcześniej (*Word and Object*)² Quine'a interesowała przede wszystkim sprawa przekładu jednego języka na inny, o tyle teraz chodzi o określenie genezy posługiwania się pewnymi fragmentami naszego rodzimego języka. Owe fragmenty stanowią według amerykańskiego filozofa nasz „aparat referencyjny”. Określenie jego genezy miałoby polegać na ustaleniu „prawdopodobnych kroków”, które każdego z nas doprowadziły do takiego samego sposobu mówienia. Przez taki sam sposób mówienia nie należy jednak rozumieć tożsamości ukrytych znaczeń, lecz – jak się wyraził autor – gładkość dialogu. Nie chodzi zatem o wykrywanie ontologicznych rozbieżności, ale – jeśli można tak powiedzieć – o źródła powierzchniowej wspólnoty komunikacji.

Zapowiedź tego typu badań zawierała wspomniana już praca z 1960 r. Przyjmiemy:

Niewątpliwie dziecko opanowuje kontekstowo takie szczególne przymiotnikowe wyrażenia jak „ten sam”, „inny”, „jakiś” (ang. „an”), „ten”, „nie ten” [...] Prowizoryczne przyswojenie sobie przez dziecko końcówki liczby mnogiej [...] samo stanowi pierwszy, podstawowy krok w tym kierunku. Wolno nam przypuszczać, że kontekstowe uczenie się tych różnych partykuł przebiega równolegle, tak że stopniowo dopasowują się one do siebie, aż w rezultacie powstaje wspólny wzorzec użycia odpowiadający wzorcowi społecznemu.³

Zanim przystąpię do omówienia niektórych ustaleń zamieszczonych w *Korzzeniach ontologii*, pozwolę sobie zwrócić uwagę na pewien dodatkowy wymiar rozważań dotyczących mechanizmów uczenia się języka i przyswajania aparatu referencyjnego: na znaczenie, jakiego nabierają spekulacje Quine'a w świetle aktualnych badań nad systemami informatycznymi. Zdumiewająca popularność, jaką w tej niefilozoficznej dziedzinie cieszy się pojęcie ontologii, wiąże się przede wszystkim z wystąpieniem Thomasa R. Grubera, który w swoim artykule z 1993 r. stwierdza, co następuje:

Ontologia jest jawną specyfikacją konceptualizacji. Termin ten został zapożyczony z filozofii, gdzie ontologia jest systematycznym rachunkiem dotyczącym tego, co istnieje. Z punktu widzenia systemów opartych na wiedzy, to tylko „istnieje”, co może być reprezentowane.⁴

Z punktu widzenia systemów informatycznych istnieć to być reprezentowanym, być reprezentowanym zaś to być ujętym według przyjętej i jawnie określonej koncepcji rzeczywistości. Skojarzenia ze stanowiskiem sformułowanym w słynnym eseju Quine'a *O tym, co istnieje* są oczywiste: odnosząc się do kwestii ontologicznych, bierzemy pod uwagę elementy reprezentujące nie dlatego,

² W.V.O. Quine, *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

³ Ibidem, s. 111.

⁴ T.R. Gruber, *A Translation Approach to Portable Ontology Specifications*, „Knowledge Acquisitions” 1993, t. 5 (2), s. 199.

że chcemy się dowiedzieć, co istnieje, lecz po to, by wiedzieć, co w ramach danego systemu w ogóle zostało uwzględnione (przez nas samych lub przez innych)⁵. Kolejna poruszona przez Grubera kwestia dotyczy współdzielenia wiedzy: chodzi o takie ujęcie, które miałyby umożliwić tzw. agentom (programom komputerowym i ich twórcom) identyfikację reprezentowanych obiektów należących do uniwersum dyskursu⁶. Zgodnie z interpretacją Quine'a, warunkiem współdzielenia wiedzy jest występowanie przyswajanego w okresie dziecięcym „wspólnego wzorca użycia”. I choć nieusuwalna różnica stanowisk ontologicznych wiąże się z różnicą aparatów pojęciowych, te ostatnie w pewnych swych fragmentach są na tyle zbieżne, że pozwalają użytkownikom języka na efektywną komunikację⁷. Ta właśnie zbieżność, a dokładniej – proces przyswajania społecznie ujednoczonego aparatu do mówienia o przedmiotach jest centralnym zagadnieniem *Korzeni ontologii*.

Aparat referencyjny

Jakie kroki – zastanawia się Quine – mogłyby doprowadzić dziecko do opanowania „dorosłego” aparatu odniesienia? Dziecko uczy się owego aparatu, stosując jego składniki. Posługuje się przy tym metodą prób i błędów, naśladuje, wykorzystuje analogię. Pod wpływem dorosłych dokonuje stosownych korekt w celu uzyskania wydajniejszego systemu, bardziej odpowiadającego przyjętym społecznym wzorcom. Poznanie tej referencyjnej części nauki języka wydaje się szczególnie istotne ze względu na jej znaczenie dla naszego schematu pojęciowego. Niewykluczone bowiem, że świadomość i rozumienie psychogenezy odnoszenia się do przedmiotów pozwoli nam na lepsze pojmowanie kwestii ontologicznych związanych z postulowaniem egzystencji (czegoś), a przede wszystkim z objaśnianiem uniwersaliów⁸.

Zacznijmy od podstaw. Co należy rozumieć przez aparat referencyjny? Quine wymienia jego składowe: zaimki, końcówki liczby mnogiej, spójki. Jeśli chodzi o te ostatnie, odróżnić należy spójkę identityczności i spójkę predykcji, która pozwala na dołączanie terminu ogólnego do jednostkowego. Wziąwszy pod uwagę, że termin ogólny jest prawdziwy o dowolnej liczbie przedmiotów, a jednostkowy (z założenia) desygnuje przedmiot indywidualny, predykcja polega na takim połączeniu obu terminów, że przedmiot wskazywany za pośrednictwem terminu jednostkowego okazuje się jednym z przedmiotów wskazywanych przez

⁵ Por. W.V.O. Quine, *O tym, co istnieje*, (w:) *Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, tłum. B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 44.

⁶ Por. T.R. Gruber, op. cit., s. 199–200.

⁷ Por. W.V.O. Quine, *O tym, co istnieje*, s. 44.

⁸ Por. W.V.O. Quine, *Korzenie ontologii*, s. 142–144.

ten ogólny. W jaki jednak sposób dziecko przyswaja słowa odpowiadające terminom jednostkowym, takim jak „Mama” czy „Burek”? Zapewne – suponuje Quine – uczy się ich jako zdań obserwacyjnych. Ale jak dochodzi ono do rozróżnienia między ogólnym terminem „pies” a jednostkowym „Burek”? Różnica ich ról w predykcji nie jest – przynajmniej na tym początkowym etapie – wystarczająco wyraźna: osobie, która stawia swoje pierwsze kroki, ucząc się zdania „Burek jest psem”, wydaje się ono podobne do innego – „Pies jest zwierzęciem”. Słowa „Mama”, „Burek”, „pies” czy „zwierzę” startują bowiem z „równych pozycji” – równych, bo nie uwzględniających relacji desygnowania. Poszerzając powyższy zestaw o słowo „czerwony”, powiedzielibyśmy, że startują one z równych pozycji, bo ani nie uwzględniają relacji desygnowania, ani pierwszeństwa któregośkolwiek z nich. Biorąc natomiast pod uwagę jedynie ogólne („pies”, „zwierzę”, „czerwony”), pierwszeństwo przypada tym, które odnoszą się do ciał. Według Quine’a pierwszymi terminami ogólnymi, które mają „wbudowaną indywidualizację”, są terminy odsyłające do ciał. Co jednak ma na myśli, gdy mówi, że mają wbudowaną indywidualizację? Otóż, wypowiadając słowo „pies”, nasza uwaga może być skupiona na tym oto psie, choć ono samo – wiemy o tym z naszej ontologicznie dorosłej perspektywy – nie odsyła jedynie do tego oto pojedynczego przedmiotu. Wbudowaną indywidualizację ma zatem i „pies”, i „zwierzę”, a przypada im pierwszeństwo, bo odnoszą się do ciał. Ciała – uzasadniania filozof – są bowiem członkami-założycielami naszej ontologii⁹.

Nasuwa się pytanie, dlaczego mielibyśmy przyjąć drugorzędność „czerwonego”? Najpewniej dlatego, że słowo „czerwony” nie odnosi się do ciała, lecz do koloru. Z drugiej jednak strony, zdania „Burek jest psem” oraz „Czerwony jest kolorem” są syntaktycznie podobne. Syntaktyczna rola „koloru” okazuje się analogiczna w stosunku do roli „psa”, szerzej – jest analogiczna w stosunku do terminów ogólnych związanych z ciałami. Rzecz w tym – zauważa Quine – że termin „kolor” charakteryzuje się pewnym charakterystycznym defektem. Defekt polega na tym, że słowo to źle wywiązuje się ze swojej roli w zdaniach typu „Tu jest kolor” lub „To jest kolor” – źle, bo kolor jest wszędzie. Problem ten nie występuje w przypadku „psa”. Mówimy „To jest pies”, posługując się podstawowym kontekstem terminów ogólnych zarezerwowanym dla ciał¹⁰. W świetle powyższych ustaleń mogłoby się wydawać, że we wczesnym stadium nauki języka kolory – tak samo jak ciała – uznawane są po prostu za przedmioty. Zgodnie z supozycją Quine’a sytuacja jest zgoła odmienna: kolory istotnie traktowane są jak przedmioty, ale dopiero w późniejszym okresie. Dopiero wtedy, gdy

⁹ Por. *ibidem*, s. 144–146. Z tezą o ontologicznym członkostwie-założycielstwie ciał współbrzmi inna (równie dogmatyczna) teza Quine: „Terminy tego rodzaju [odnoszące się do ciał – przyp. A.B.] są podstawowe dla indywidualizacji, bo umysł ludzki jest zorientowany na ciała” – *ibidem*, s. 120.

¹⁰ Por. *ibidem*, s. 146.

w wyniku przyswajania referencyjnego sposobu myślenia zaczynamy się kierować powierzchniovymi analogiami gramatycznymi, takimi jak ta, którą dostrzegamy między zdaniami „Burek jest psem” oraz „Czerwony jest kolorem”.

Podobnie, ale nie tak samo przedstawia się sprawa kształtu. Rozważmy stosowne przykłady:

- (1) „Burek jest psem”,
- (2) „Pies jest zwierzęciem”,
- (3) „Czerwony jest kolorem”,
- (4) „Kwadrat jest kształtem”.

Na podstawie powierzchniowej zbieżności przypadków (1) i (4) oraz (1) i (3) można powiedzieć, że „kształt” oraz „kolor” funkcjonują podobnie jak terminy odnoszące się do ciał. Podobieństwa między „kształtem” i „kolorem” dotyczą także wskazanego wyżej defektu. „Kształt” tak samo (źle) wywiązuje się z powierzonych mu roli w zdaniach „Tu jest kształt”, „To jest kształt”. Trudno jednak zgodzić się z autorem, gdy sugeruje, że (3) w przeciwieństwie do (4) ściśle wiąże się z językiem, bo to, o czym mowa w (3), lepiej oddaje zdanie „Czerwony jest słowem [dotyczącym] koloru”. Jeśli istotnie przykład (3) lepiej oddaje przytoczone zdanie ze słowem „czerwony” w supozycji materialnej, to samo można powiedzieć o przykładzie (4), mianowicie, że to, o czym w nim mowa, lepiej oddaje zdanie „Kwadrat(owy) jest słowem [dotyczącym] kształtu”.

Kolejna sprawa dotyczy konfliktu dwu analogii: „kwadrat(owy)” może bowiem występować w roli „Burka”, a także w roli „psa”. Konflikt ten zwykle się rozwiązywać, wskazując na podwójne znaczenie: „kwadrat” występuje niekiedy jako termin ogólny (np. w zdaniu „To jest kwadrat”), innym zaś razem jako jednostkowy – np. w zdaniu (4). W związku z tym w przypadku (4) należałoby raczej użyć nazwy „kwadratowość” dla podkreślenia abstrakcyjnego i jednostkowego zarazem charakteru tego terminu. To samo dotyczy innych kształtów – są one przedmiotami abstrakcyjnymi, uniwersaliami. Ale w ten sposób – jak mówi Quine – otwieramy drogę do platonizmu¹¹. I choć status kolorów wydaje się odmienny (słowo „czerwony” nie musi być traktowane jako termin ogólny)¹², również i one stopniowo – za sprawą analogii – zaczynają być w ten właśnie sposób odbierane. Różnica między konkretnymi nazwami ogólnymi a abstrakcyjnymi jednostkowymi ulega zatarciu. Ostatecznie nie widzimy przeszkód, by obok „kwadratowości” umieścić „białość”.

Innym elementem naszego aparatu referencyjnego jest identyczność. Problem z identycznością ujawnia się przede wszystkim wtedy, gdy mówimy o pewnych bliżej niekreślonych, wyimaginowanych czy też fikcyjnych przedmiotach. Oka-

¹¹ Por. *ibidem*, s. 147–148.

¹² W zdaniu „Krew jest czerwona” nazwa koloru wcale nie musi być rozumiana jako ogólna, może być traktowana na równi z nazwą „krew”. A krew – twierdzi Quine – jest rozproszoną porcją świata, która stanowi część czegoś jeszcze szerzej rozproszonego: tego, co czerwone.

zuje się oto, że nie jesteśmy w stanie wskazać żadnej zasady indywidualizującej, pozwalającej na ustalenie ich tożsamości. Przykłady ilustrujące tego typu wątpliwości podawał już Quine w swoim eseju *O tym, co istnieje*¹³: czy wyobrażając sobie pewnego możliwego człowieka stojącego w drzwiach, możemy podać stosowne kryterium identyfikujące? Czy możliwy łysy człowiek stojący w drzwiach i możliwy gruby stojący w drzwiach odpowiadają tej samej możliwości, temu samemu możliwemu przedmiotowi? Jeśli zaś chodzi o źródła identyczności, sugestia amerykańskiego filozofa przedstawia się następująco: narodziła się z „potrzeby podtrzymania przedłużonej ostensji”¹⁴. Z potrzeby pokazania, że to, co wskazujemy, jest właśnie tym oto wskazywanym.

Ontologiczne porządki

Uznając słuszność i celowość ontologicznego porządkowania języka, którym się posługujemy, należy zadać sobie podstawowe pytanie: na czym ów zabieg porządkowania miałby polegać? Mogłoby się wydawać, że na odkrywaniu tego, co w sobie zawiera, na wydobywaniu tkwiącej w nim ontologii. Tak rozumiane odkrywanie prowadziłyby zapewne do postulatu usunięcia językowych naleciałości – jeśli język potoczny jest nieprzejrzysty na obecną w nim ontologię, należałoby posortować i oczyścić jego zawartość. Według Quine’a rzecz polega jednak na czym innym: istotne znaczenie ma obmyślanie i postulowanie. To, co moglibyśmy wydobyć na jaw, miałyby przecież niewielką wartość z punktu widzenia „dorosłej ontologii”: obrazowałyby jedynie gramatyczną grę analogii prowadzących do zacierania się istotnych różnic i sposobów uczenia się języka.

Cofnięcie się do fazy związanej z jego przyswajaniem, czy raczej próba unacznienia sobie takiej fazy, prowadziła – zdaniem Quine’a – do konkluzji o pierwszeństwie mówienia o ciałach. Ciała miałyby więc wyznaczać pierwotną realność i być przedmiotami *par excellence*. A jeśli tak, moglibyśmy powiedzieć, że ontologia wywodzi się z somatologii, że jest jej uogólnieniem.

Wziąwszy pod uwagę naukowy postulat organizacji i prostoty, a dodajmy, że zdaniem Quine’a nie ma powodów, by ontologiczną aktywność traktować inaczej niż naukową, zadaniem ontologa jest uproszczenie zróżnicowanego materiału badawczego. Nic zatem dziwnego, że ciało staje się dla niego przedmiotem fizycznym (w dostatecznie szerokim znaczeniu) pojmowanym jako termin masy, czyli jako termin jednostkowy desygnujący jeden, ale rozproszony przed-

¹³ W.V.O. Quine, *O tym, co istnieje*, s. 32. Odrębny punkt widzenia prezentuje R. Gale w swoim polemicznym artykule *On What There Isn't*, „The Review of Metaphysics” 1972, t. 25, nr 3, s. 459–488.

¹⁴ W.V.O. Quine, *Korzenie ontologii*, s. 194.

miot. Jak zauważa Quine, nasz codzienny sposób mówienia zawiera dające się wyłowić „standardy indywidualizacji” dla wielu różnych przedmiotów. Oczywiście język nauki wyraźnie odbiega od codziennego, jego odmienność wynika z zastosowania referencyjnego schematu. Dzięki naniesieniu owego schematu na ów zwykły język dysponujemy naukowym obrazem świata, a jego głównym motywem jest właśnie odniesienie przedmiotowe¹⁵.

Jak już wspomniano, jednym z komponentów aparatu referencyjnego jest zaimek, będący według Quine’a prototypem zmiennej w logice i matematyce. W języku codziennym pełni funkcję zdania względnego. Nasuwa się zatem pytanie: w jaki sposób uczymy się zdań względnych? Odpowiedź musi być poprzedzona wstępnym określeniem funkcji tych zdań. Posłużmy się następującym średniowiecznym przykładem:

(6) Człowiek, który posiada osła, bije go.

Za pomocą zaimka względnego („który”) zdanie względne oddziela przedmiot („człowiek”) od tego, co się o nim mówi („posiada osła, bije go”). Zgodnie z ujęciem Geacha, tzn. zgodnie z jego „teorią prozy łacińskiej” dla zaimków względnych, wyrażenia „który posiada osła, bije go” nie należy traktować jako samodzielnego bytu gramatycznego, nie powinno być zatem traktowane jako termin ogólny. Ignorowanie tego zakazu prowadzi do nonsensów. Tak jak w przykładzie:

(7) Człowiek-posiadacz osła, bije go.

Quine utrzymuje, że choć zdanie względne istotnie nie powinno być traktowane jako termin ogólny, to jednak takie traktowanie miało miejsce podczas nauki języka. W każdym razie, przyjmując, że tak istotnie było (bywa), łatwiej można wytłumaczyć proces językowego przyswajania. W przeciwnym razie należałoby przyjąć dalece nieprawdopodobną tezę, że dziecko od początku uczy się zaimka względnego jako zamiennika dla koniunkcji połączonej z zaimkiem prostym. Innymi słowy, wydaje się wręcz niemożliwe, by zdanie (6) było przez dziecko od razu odbierane jako

(8) Człowiek posiada osła i on go bije.

Pewną odmianą zdania względnego w naszym codziennym języku jest wyrażenie „taki, że”. Rozpatrując zdanie

(9) Kupiłem Burka od człowieka, który go znalazł.

możemy o Burku powiedzieć: „taki, że kupiłem go od człowieka takiego, że on go znalazł”. W takich razach pojawiają się jednak pewne niejasności związane z rozstrzygnięciem „kto kogo?” Aby ich uniknąć, matematycy, którzy są najbardziej zainteresowani konstrukcją z „taki, że”, posługują się zmiennymi związanymi:

(10) x taki, że kupiłem x od człowieka y , takiego, że y znalazł x .

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 150–152.

Powyższa postać służy Quine'owi do obrazowania zdań względnych w procesie psychogenezy. Nie dlatego, że sądzi, iż dziecko mogłoby przyswoić tak wyrafinowaną konstrukcję, ale ze względu na przejrzystość i uniknięcie komplikacji. W jaki zatem sposób uczy się ono zdań względnych? Odpowiedź Quine'a jest następująca: dzięki transformacji podstawieniowej. Chodzi o wymienialność pewnych konstrukcji, np. zamiast „Widzę księżyc” można powiedzieć „Księżyc jest rzeczą, którą widzę” („Księżyc jest rzeczą x , taką, że widzę x ”). Zastępowanie dotyczy więc „ Fa ” oraz „ a jest rzeczą x , taką, że Fx ”¹⁶.

Jeśli zaś chodzi o samą kolejność przyswajania zaimków, prawdopodobnie najpierw przyswajane są zaimki pytajne „kto?”, „co?”, a dopiero później pojawia się „który?”.

Kolejna sprawa wiąże się z kwantyfikacją: pozwala ona na posłużenie się związłą formułą aparatu referencyjnego. Należy jednak zastrzec, że kwantyfikatory nie przystają do języka naturalnego, ale – jak zauważa autor – stanowią poręczny skrót dla wyrażen typu „wszystko, co ... jest ...”, „coś jest ...”, „jest (istnieje) ...”. Przedstawienie jakiejś teorii przy zastosowaniu kwantyfikatorów pozwala na określenie jej przedmiotów jako wartości kwantyfikowanych zmiennych. Z punktu widzenia aparatu referencyjnego można wskazać dwa istotne elementy kwantyfikacji: z jednej strony słowa „każdy” oraz „pewien” (w konstrukcjach kategoriowych), z drugiej zaś zmienne lub zaimki służące do wyabstrahowania kolejnych terminów ogólnych w formie zdań względnych. Obie postaci zdań – podkreśla Quine – są korzeniami odniesienia przedmiotowego, z których wyrasta zmienna przedmiotowa.

Zakończenie

Przedstawione fragmenty, a właściwie próbki stosowanej przez Quine'a psychogenezy, mogą być odnoszone zarówno do indywidualnych osób, jak i do gatunku ludzkiego. Należy jednak pamiętać – na co zwraca uwagę sam autor – że spekulacje na temat domniemanych sposobów uczenia się języka wskazują jedynie przyczyny i w żaden sposób nie próbują tychże wskazań uzasadnić. Chodzi zatem o to, w jaki sposób powstają nasze koncepcje ontologiczne, nie zaś o ich usprawiedliwianie, wykazywanie ich trafności czy słuszności. Szczególnie wyraźnie daje się to odczuć w przypadku ciał, owych prototypów odniesienia przedmiotowego. Dlaczego mielibyśmy w nich widzieć przedmioty *par excellence*? Bardzo przekonująco brzmią spekulacje Quine'a o naszym ukierunkowaniu na ciała: o Gwieździe Wieczornej i Gwieździe Porannej nie myślimy jako o fazach czegoś jednego (planety Wenus), Rumber i Titisee nie są dla nas na-

¹⁶ Por. *ibidem*, s. 152–170.

zwami stanów pogodowych tego samego jeziora. Podobnie – w pewnej mierze – odbieramy Dr Jekylla i Mr Hyde'a¹⁷. Nie widzimy faz, aspektów, stanów czy osobowych zachowań, zauważamy natomiast ciała o pewnych cechach. I to one stają się prototypem przedmiotów, na które jesteśmy ukierunkowani. A wszystko, co można o nich powiedzieć, sprowadza się do przypisywania im własności.

Jakie znaczenie ma zastosowana przez Quinea'a psychogeneza? Jeśli istotnie odniesienie przedmiotowe stanowi – jak twierdzi filozof – centralny motyw naszego naukowego obrazu świata, wydaje się, że jej znaczenie jest niebagatelne: określa źródła owego odniesienia w procesie uczenia się języka. Refleksja nad kolejnymi krokami przyswajania aparatu referencyjnego ma także istotną wartość dla naszego świadomego ontologizowania.

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 220.

Anna Strzyżewska

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

O METODZIE FENOMENOLOGII HUSSERLA

On Husserl's Phenomenology Method

Słowa kluczowe: nastawienie naturalne, zasada wszelkich zasad, redukcja fenomenologiczna (*epoché*), podmiotowość transcendentalna, droga kartezjańska, podmiotowość empiryczna, wiedza apodyktyczna, spostrzeżenie immanentne, fenomen, analiza ejdetyczna, droga przez ontologię, introspekcjonizm, fundacjonalizm.

Key words: natural attitude, principle of principles, phenomenological reduction, transcendental subjectivity, Cartesian way, empirical subjectivity, apodictic knowledge, immanent perception, phenomenon, eidetic analysis, way through the ontology, introspectionism, fundamentalism.

Streszczenie

Husserl dążył do sformułowania na nowo celu i metody filozofii tak, aby przywrócić jej status nauki. Celem jego było skonstruowanie systemu wolnego od ograniczeń nauk pozytywnych, a zarazem zdolnego do formułowania twierdzeń o charakterze pewnym. Realizując to przedsięwzięcie, ogromną wagę przyłożył on do metod, jakimi tak pojęta filozofia winna się posługiwać. Pierwszą z nich jest redukcja fenomenologiczna (*epoché*), umożliwiająca wyeliminowanie z toku badania założeń epistemologicznych i metafizycznych. Na jej drodze odkryta zostaje świadomość transcendentalna, która nie może podlegać redukcji. Twierdzenie o absolutnym statusie świadomości jest elementem tzw. drogi kartezjańskiej Husserla. Analizę przeżyć transcendentalnej świadomości umożliwia spostrzeżenie immanentne. Husserl posługuje się także analizą ejdetyczną, pozwalającą na uchwycenie istoty fenomenu. Twórca fenomenologii dokonuje również opisu drogi przez ontologię,

Abstract

Husserl was aiming to formulate a new aim and method of philosophy in order to bring philosophy back to the status of science. His aim was to construct a system which had to be free of the limitations imposed by positive sciences and which could formulate positive statements. When he was realizing this venture he attached great value to the methods which that type of philosophy used. The first method is phenomenological reduction (*epoché*). It enables the elimination of epistemological and metaphysical assumption in the analysis. On the way was uncovered pure consciousness (transcendental consciousness), which can not be reduced. The assertion of absolute consciousness is an element of the Husserl's Cartesian way. Immanent perception makes possible to analyse the state of pure consciousness. Husserl also used eidetic analysis which made it possible to grasp the essence of the phenomenon. The author of the phenomenology also describes the way thru an

mającej przezwyciężyć niektóre trudności łączące się z drogą kartezjańską. Dwa najważniejsze z zarzutów względem metodyki Husserla to oskarżenie o introspekcjonizm i fundacjonalizm.

ontology which is destined to overcome some of the difficulties which come with the Cartesian way. Two of the most important charges levied against Husserl's methodology are introspectionism and fundamentalism.

Niniejszy artykuł ma na celu przybliżenie stanowiska Husserla pod względem metodycznym oraz wskazanie na niektóre wysuwane przeciw niemu zarzuty. Temat ten uważam za istotny, ponieważ kształt programu filozoficznego twórcy fenomenologii uwarunkowany został przede wszystkim wypracowanymi przez niego metodami badawczymi. Dlatego też wiedza na temat genezy i struktury tych metod okazuje się niezbędna do zrozumienia sądów formułowanych na gruncie fenomenologii jako nauki. Szczególną rolę odgrywa w tym względzie metoda redukcji fenomenologicznej, która od czasu wydania *Ideii I* stanowi fundament metodyczny stanowiska Husserla¹.

Trwający od połowy XIX w. kryzys filozofii, objawiający się jej wewnętrzną niezgodnością co do celu i metody, sprawił, iż nie mogła rościć sobie ona prawa do obiektywizmu, jaki zaczęto przypisywać naukom pozytywnym, takim jak biologia, antropologia czy też psychologia. Z jednej strony rozkład filozofii, z drugiej zaś niezdolność nauk szczegółowych do odpowiedzenia na jej podstawowe pytania, stał się dla Husserla bodźcem do próby sformułowania na nowo zamierzeń i zasad filozofii, tak aby nadać jej na powrót status nauki.

Stanisław Judycki wspomina, że na stanowisko twórcy fenomenologii wpłynęły dwa podstawowe wątki filozofii nowożytnej: wątek kartezjański, objawiający się dążeniem do uzyskania wiedzy pewnej oraz wątek kantowski, polegający na uznaniu, iż naczelnym celem epistemologii jest krytyka rozumu – tego, w jaki sposób umysł ludzki zdobywa wiedzę o świecie, jaka jest wartość poznawcza i granice tej wiedzy. W przeciwieństwie do Kanta, Husserl wykluczył jednak możliwość rozpoczęcia właściwych badań od wiedzy wywodzącej się z takich nauk, jak matematyka i nauki przyrodnicze. Tego typu metodyka w nieunikniony sposób stanowiłaby niepełną krytykę rozumu. Jedyne metoda rozpoczynająca badanie uniezależnione od jakiegokolwiek teorii może stanowić właściwą metodę analiz².

Według Husserla, problemem nauk pozytywnych jest to, że wspierają się one na założeniach, których zasadności same nie potrafią dowieść. Dotyczy to głów-

¹ Mariusz Moryń wspomina, że sam pomysł redukcji fenomenologicznej pojawia się u Husserla w 1905 r. w manuskryptach z Seefeld, a więc osiem lat przed wydaniem *Ideii I* (1913). M. Moryń, *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, Instytut Filozofii UAM, Poznań 1998, s. 20.

² S. Judycki, *Epistemologia XX wieku: przegląd stanowisk*, „Roczniki Filozoficzne” 1998/1999, nr 46/47, s. 28.

nie założeń epistemologicznych na temat sposobu istnienia przedmiotów przyrody, jak też badającego je podmiotu. Nauki te nie są zdolne do zbadania własnych epistemologicznych fundamentów:

Oczekiwać rozwiązania jakiegokolwiek problemu, który tkwi w przyrodoznawstwie *jako takim* – a więc przenika je na wskroś, od początku do końca, od samego przyrodoznawstwa, czy choćby tylko sądzić, że może ono choćby dostarczyć jakichś przesłanek dla rozwiązania tego rodzaju problemu, znaczy poruszać się w błędnym kole.³

Inną wadą nauk pozytywnych jest to, że rozczłonkują one dostępną w doświadczeniu rzeczywistość, badają jej poszczególne fragmenty, nie docierając jednak do całościowego obrazu rzeczywistości.

Husserl uważał, że fenomenologia jako ideał filozofii winna stać się nauką krytyczną i ścisłą. Krytyczną, ponieważ badając podstawowe twierdzenia nauk pozytywnych, dąży do wykrywania z góry przyjmowanych i hipotetycznych tez stanowiących fundament wiedzy naukowej. Jako nauka ścisła reprezentować zaś miała ideał wiedzy pozbawiony tego typu nieuzasadnionych założeń. Naukowy charakter filozofii polegać miał według Husserla na powrocie do źródeł (czyli „do rzeczy samych”) po odrzuceniu wszystkich sądów i teorii niebędących wynikiem jej własnej analizy. Przed tak rozumianą nauką postawione zostało zadanie określenia kluczowej dla niej problematyki i wypracowanie odpowiadających metod badawczych. Absolutnym początkiem, od którego ściśle badanie może się rozpocząć, jest czysty, bezpośredni sposób wyjawiania się rzeczy w świadomości: „Tak więc punktem wyjścia radykalnej i autonomicznej filozofii ma być »widzenie« i opisywanie tego, co bezpośrednio dane. Widzenie oznacza u Husserla takie przeżycie świadome, w którym obcujemy z danym nam przedmiotem, ukazującym się niejako »we własnej osobie« jako coś, co aktualnie jest dla nas obecne. Tak pojęte widzenie, będące rodzajem samoprezentacji (*Selbstgegebenheit*) samego przedmiotu, może być uznane za rzeczywiste źródło poszukiwanej przez nas pewności”⁴. Badanie rozpoczynające się od analizy rzeczy jako danych bezpośrednio w doświadczeniu nie jest obarczone, zdaniem Husserla, ryzykiem nieuprawnionych założeń właściwych dla struktury nauk pozytywnych. To co dane bezpośrednio w doświadczeniu określa on mianem fenomenu⁵, a proponowany przez niego ideał filozofii jako nauki ścisłej – mianem fenomenologii. Jej celem jest opis tego, co bezpośrednio obecne w świadomości.

Skoro postanowieniem twórcy fenomenologii było badanie natury rzeczywistości w sposób wolny od ograniczeń nauk pozytywnych, to niezbędne okazało się wyeliminowanie z toku badań nie tylko założeń epistemologicznych i meta-

³ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992, s. 23.

⁴ K. Świącicka, *Husserl*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 40.

⁵ Należy odnotować, że fenomen ma dla Husserla zupełnie inne znaczenie od fenomenu rozumianego jako zjawiska przeciwstawionego „rzeczy samej”. Fenomen nie stanowi reprezentacji czegoś, nie wskazuje na jakąkolwiek treść poza nim samym.

fizycznych zawartych w naukach, lecz także całokształtu twierdzeń charakteryzujących codzienne nastawienie względem świata. Do podstawowych tego typu założeń należy przede wszystkim twierdzenie o istnieniu rzeczywistości niezależnej od umysłu. Jest ono jednym z najbardziej spornych założeń w filozofii nauki i stanowi główną cechę *naturalnego nastawienia* człowieka względem rzeczywistości:

Znajduję stale obecną (*vorhanden*), jako coś, co mam naprzeciw siebie, przestrzenno-czasową rzeczywistość, do której sam należę tak jak wszyscy inni ludzie znajdujący się w niej i w podobny sposób się do niej odnoszący. „Rzeczywistość” tę – już samo słowo to mówi – zastaję jako istniejącą i przyjmuję ją też, tak jak mi się prezentuje, jako istniejącą.⁶

Aby przyjrzeć się temu, na ile założenie o istnieniu zewnętrznej względem podmiotu poznającego rzeczywistości jest wiarygodne oraz w celu analizy innych twierdzeń przyjmowanych bez dowodu w naukach i w nastawieniu codziennym, Husserl zaproponował posłużenie się specyficzną metodą badań. Metoda ta oferować miała ostateczne rozwiązanie problemu poznania – określenie jego warunków, relacji między podmiotem i przedmiotem oraz wyjaśnienie procesu konstytucji sensu przedmiotowego⁷. Należy się przy tym zwrócić ku samemu źródłu kształtowania tych pojęć, czyli prezentującej je świadomości. Judycki wskazuje, że dążenia filozoficzne Husserla i oparta na nich metodyka miały na celu zrealizowanie postulatu „niezaangażowanego teoretycznie opisu”. Jego realizacja wymaga spełnienia trzech warunków. Po pierwsze, przyjęcia postawy obiektywistycznej, polegającej na zwróceniu uwagi jedynie na badany przedmiot. Po drugie, uwolnienia się od wszelkiej wiedzy mającej swe źródło w teoriach naukowych i filozoficznych. Po trzecie, wyzbycia się wszelkich elementów wywodzących się z tradycji⁸. Umożliwia to postawa poznawcza ukierunkowana wyłącznie na to, w jaki sposób jawią się rzeczy, w jaki sposób są one dane w doświadczeniu. Głównym hasłem fenomenologii staje się „powrót do rzeczy samych”, przy czym powrót ten oznaczać ma ukierunkowanie uwagi na zawartość treściową tego, co dane w świadomości. Treść taka jest rozpatrywana niezależnie od wszelkiej wiedzy uwarunkowanej przez jakiegokolwiek teorie. Formułując swą *zasadę wszelkich zasad*, Husserl wskazuje na to, że powinniśmy przyjąć prezentującą się nam naoczność za niekwestionowane przez żaden autorytet źródło wszelkiej wiedzy:

⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, s. 87.

⁷ Kategoria konstytucji jest jedną z najbardziej wieloznacznych kategorii w filozofii Husserla. Według D. Zahaviego termin ten oznacza proces umożliwiający zjawianie się treści przedmiotowej w świadomości. Procesu tego nie można jednak rozumieć jako wytwarzanie przez świadomość jakiegokolwiek bytu przedmiotowego. Por. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Świąch, WAM, Kraków 2012, s. 98–105.

⁸ S. Judycki, *Fenomenologia jako filozofia kategorialna i transcendentalna*, [online] <www.kul.pl/files/108/Fenomenologia%20jako%20filozofia%20kategorialna%20i%20transcendentalna.pdf>, s. 5.

Żadna teoria, jaką by można wymyślić, nie może nas zwieść na manowce co do tej zasady wszelkich zasad: że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w „intuicji” źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje.⁹

Pierwszy niezbędny krok w postępowaniu metodycznym polega na *wzięciu* w *nawias* wszelkich dotychczasowych twierdzeń o świecie. Proces ten obejmuje z konieczności wspomniane wyżej ontologiczne założenie o realistycznym statusie świata i określony został przez Husserla mianem fenomenologicznej *epoché*. Wzięciu w nawias podlegają wszystkie dotychczasowe tezy na temat istnienia zewnętrznej rzeczywistości, więc w sposób konieczny także twierdzenia wypracowane przez wszelkiego rodzaju nauki:

Cały w naturalnym nastawieniu uznawany świat, w doświadczeniu rzeczywiście znajdujący, wzięty w sposób wolny od teorii, tak jak go rzeczywiście doświadczamy, jak się jasno wykazuje w powiązaniu doświadczeń, traci teraz dla nas całą swą moc obowiązującą, winien zostać ujęty w nawias bez sprawdzania, ale także bez podawania w wątpliwość. W podobny sposób ten sam los winien spotkać wszystkie, choćby najlepsze, pozytywistyczne albo inaczej ugruntowane teorie i nauki odnoszące się do tego świata.¹⁰

Co istotne, *epoché* nie polega na bezdyskusyjnym podważeniu istnienia zewnętrznej względem podmiotu rzeczywistości. Nie ma na celu ani zanegowania świata, ani sprobematyzowania jego istnienia. Chodzi raczej o tymczasowe zawieszenie codziennego nastawienia względem niego na rzecz skupienia się na tym, co ściśle i bezpośrednio dane. *Epoché* polega więc jedynie na modyfikacji dotychczasowego nastawienia, bez orzekania o tym, jaki świat jest lub nie jest. Proponowane przez Husserla wstrzymanie się od sądu nie jest więc tożsame z wątpliwym, którym posłużył się w swoich analizach Kartezjusz. Przyjęta przez Kartezjusza „próba wątplenia” bliższa jest zdaniem twórcy fenomenologii „próbie powszechnego zaprzeczenia”¹¹.

Skoro zamierzeniem *epoché* jest wstrzymanie się od sądów na temat świata, to powstaje pytanie, co takiemu wyłączeniu nie może podlegać. Pytanie to sprowadza się do problemu zasięgu *epoché*, czyli jej granic. W *Ideach I* Husserl pokazuje, iż konsekwentne przeprowadzenie redukcji prowadzi do unaocznienia faktu, że nie sposób poddać w wątpliwość sfery świadomości, w ramach której sama redukcja się odbywa:

To ona zatem pozostaje jako owo poszukiwane „fenomenologiczne residuum”, pozostaje, mimo że „wyłączyliśmy” cały świat wraz ze wszystkimi zwierzętami, ludźmi, z nami samymi łącznie. Właściwie nie straciliśmy nic, lecz zyskaliśmy cały absolutny byt, który trafnie rozumiany kryje w sobie wszystkie transcendensy świata, „konstruuje” je w sobie.¹²

⁹ E. Husserl, *Idee I*, s. 73.

¹⁰ Ibidem, s. 94.

¹¹ Ibidem, s. 91.

¹² Ibidem, s. 152.

Świadomość staje się tym samym polem analiz fenomenologicznych. Jako obiekt badania określana jest przez Husserla mianem świadomości transcendentalnej, zaś sama redukcja, umożliwiająca dostęp do tak pojętej świadomości, zyskuje miano transcendentalnej *epoché*.

Husserl, mówiąc o świadomości, wskazuje przede wszystkim na różnicę, jaka zachodzi między sposobem jej przejawiania a sposobem przejawiania się przedmiotów przestrzennie-czasowych. W przeciwieństwie do nich świadomość nie jest dana w sposób perspektywiczny i tym samym ograniczony, lecz bezpośredni i całościowy:

Pomiędzy świadomością a realnością rozwiera się prawdziwa przepaść sensu. Tutaj – byt ukazujący się przez wyglądy, nie mogący nigdy być absolutnie danym, jedynie przypadkowy i względny; tam – konieczny i absolutny byt, zasadniczo nie do sprezentowania przez wygląd i przejaw.¹³

Traktowanie świadomości jedynie jako jednego z przedmiotów w świecie, czyli podejście naturalistyczne, powinno zostać według Husserla uzupełnione badaniem pierwszoosobowym, czyli z perspektywy fenomenologicznej. Takie badanie umożliwia według niego dostęp do świadomości dostosowany do warunków, w jakich ona sama funkcjonuje.

Druga podstawowa cecha świadomości polega na tym, że świadomość jest pierwotna względem bytu oraz że w jej polu dochodzi do konstytucji wszelkiego rodzaju doświadczenia. O ile można wyobrazić sobie istnienie podmiotu w przypadku nieistnienia całości otaczającego go świata, to niemożliwe okazuje się wyobrażenie sobie istnienia świata bez doświadczającego go podmiotu. Do wyjawiania się wszelkiego rodzaju przedmiotowości niezbędna jest świadoma jej subiektywność. Istnienie przedmiotowości nie jest zaś niczym koniecznym dla bytu subiektywności: „Świat, a ogólniej, każdy rodzaj *transcendencji* jest *względny* o tyle, o ile warunek jego zjawiania się leży poza nim samym, a mianowicie w podmiocie. Natomiast podmiotowość, *immanencja*, jest absolutna i autonomiczna, ponieważ jej manifestacja zależy tylko od niej samej”¹⁴. Eksperyment myślowy prowadzący do tezy o absolutnym istnieniu świadomości jest nawiązaniem do metodycznego wątplenia Kartezjusza i przyjął się jako element tzw. kartezjańskiej drogi do redukcji transcendentalnej. W wyniku tego eksperymentu uwidacznia się, dlaczego podmiotowość transcendentalna stanowi dla Husserla warunek wszelkiej konstytucji doświadczenia.

Podmiot rozpatrywać można nie tylko jako podmiot transcendentalny, lecz także jako obecny w świecie podmiot empiryczny¹⁵. Dlatego też Husserl zazna-

¹³ Ibidem, s. 150.

¹⁴ D. Zahavi, op. cit., s. 67.

¹⁵ Stosunek między podmiotem transcendentalnym a podmiotem empirycznym nie jest stosunkiem między podmiotem ogólnym (ponadosobowym) a podmiotem konkretnym, z czym spotykamy się w interpretacji Kantowskiej. Dla Husserla każda podmiotowość transcendentalna,

cza, że kategoria podmiotowości daje się analizować w dwojaki sposób: (1) na drodze refleksji naturalnej czy też psychologicznej oraz (2) na drodze refleksji transcendentalnej. W pierwszym przypadku podmiot traktowany jest jako podmiot obecny w świecie, a wszelkie jego akty jako procesy psychiczne. Świadomość cechuje się w tym ujęciu *naturalnym nastawieniem* względem świata i nie oferuje dogłębnego zrozumienia kategorii podmiotowości, ponieważ pomija jej wymiar konstytutywny. Właściwa wiedza może zostać osiągnięta dopiero na drugiej drodze, która eliminuje wszelkiego rodzaju założenia interpretacyjne na temat świata i siebie samego. Dopiero po oczyszczeniu świadomości ze wszelkich nieuprawnionych sądów dzięki *epoché* można mówić o właściwej analizie fenomenologicznej.

W rozdziale czwartym *Ideji I* Husserl poddaje szczegółowemu opisowi zasięg redukcji. Po pierwsze, podkreśla, że wraz z wzięciem w nawias świata naturalnego i psychofizycznego z konieczności wyłączeniu takiemu podlegają przedmioty indywidualne postrzegane przez pryzmat ich przydatności i wartości. Do takich przedmiotów należą wszelkie twory kultury, techniki, sztuki oraz nauki. Tym sposobem redukcja obejmuje wszystkie nauki przyrodnicze i humanistyczne. Po drugie, twórca fenomenologii argumentuje, iż redukcji podlega także sam podmiot poznający, ale wzięty jedynie jako podmiot empiryczny. Bezpośrednio dany rdzeń świadomości podmiotu – czyste Ja, towarzyszące wszelkiego rodzaju przeżyciom w strumieniu przeżyć, nie może ulec wyłączeniu na drodze *epoché*. Wzięciu w nawias ulegają natomiast wszelkie spekulacje co do natury owego Ja:

Ale jedynie w tym zakresie chcemy uważać czyste Ja za fenomenologiczną daną, na jaki rozciąga się bezpośrednio, z oczywistością dająca się stwierdzić swoistość jego istoty i współdanie z czystą świadomością; natomiast wszystkie dotyczące go teorie, które przekraczają te ramy, winny ulec wyłączeniu.¹⁶

Całkowitemu zredukowaniu ulega natomiast kategoria Boga jako idea jedności i celowości przyrody, ponieważ idea ta nie jest bezpośrednio dana w polu analiz fenomenologicznych. Ponadto tak rozumiany absolut jest absolutem z konieczności pozaświatowym (transcendensem absolutnym), który nawet gdyby istniał, to nie mógłby być dany w żaden sposób świadomości¹⁷. Następnie Husserl wskazuje, że redukcja obejmuje swoim zasięgiem także niektóre dziedziny ejdeytyczne, zajmujące się badaniem istot rzeczy. Dotyczy to szczególnie czystej logiki i matematyki. Dziedziny te są nieprzydatne w badaniu polegającym na analizie opisowej tego, co dane bezpośrednio w świadomości. Autor *Ideji I* wspomina,

podobnie jak podmiotowość empiryczna, jest podmiotowością indywidualną. Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. I, PWN, Warszawa 2010, s. 170–189; M. Kijanek, *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, UAM, Poznań 2000, s. 30–100.

¹⁶ E. Husserl, *Ideji I*, s. 175–176.

¹⁷ Ibidem, s. 176–178.

że jeśli kiedykolwiek fenomenologia miałaby się odwoływać do twierdzeń logicznych, to dotyczyłoby to jedynie niektórych aksjomatów oraz zasady sprzeczności. Ich zasadność mogłaby zostać zweryfikowana na drodze takiej analizy fenomenologicznej¹⁸. Wyłączeniu w toku redukcji podlegają także wszelkie materialne dyscypliny ejdetyczne (ontologie materialne), w tym te zajmujące się badaniem istot przedmiotów fizycznych¹⁹.

Mimo szczegółowego omówienia przez Husserla poszczególnych etapów redukcji, należy podkreślić, że podstawową i najważniejszą jej formą jest zredukowanie nastawienia naturalnego wraz z przynależącymi do niego naukami. Proces ten pozwala na odsłonięcie sfery czystej świadomości i tym samym na właściwe badanie fenomenologiczne. Pozostałe wymienione przez Husserla formy redukcji są pochodne względem tego pierwszego kroku metodycznego.

Co jednak daje nam owe zniesienie naturalnego i naukowego nastawienia prócz możliwości uchronienia się przed nieodłącznymi od nich nieuzasadnionymi przesłankami? Jeśli fenomenologii faktycznie przysługiwać ma status nauki, to nie może ona ograniczyć się jedynie do opisu czystych fenomenów. Powinna być zdolna także do formułowania ogólnie obowiązujących sądów. Jest to możliwe, ponieważ w bezpośrednim oglądzie dane są nam, według Husserla, nie tylko konkretne fenomeny, lecz także przedmioty ogólne i ogólne stany rzeczy. Redukcja fenomenologiczna pozwala na bezpośredni ogląd fenomenów. Naoczne „uchwycenie” przedmiotów ogólnych określa zaś Husserl mianem poznania ejdetycznego. Twórca fenomenologii już w *Badaniach logicznych* dokonuje opisu, czym według niego charakteryzuje się tego rodzaju poznanie. Wiedzę będącą jego efektem określa mianem wiedzy apodyktycznej, czyli pewnej. Wskazuje, że za niepowątpiewalne uznać można jedynie to, co jest ściśle i bezpośrednio dane²⁰. Warunek ten spełniać miały wtedy jedynie sądy matematyki i logiki. Doświadczenie pojęć matematycznych i praw logicznych jest zdaniem Husserla doświadczeniem całościowym, a nie wybiórczym, jak w przypadku przedmiotów fizycznych. Te dane są zawsze w sposób ograniczony, bo z określonej perspektywy. Pojęcia matematyczne i prawa logiczne nie mają charakteru przestrzennego ani czasowego. Ich sens nie ogranicza się jedynie do indywidualnego przeżycia psychicznego, lecz jest sensem idealnym, a więc ogólnie obowiązującym. Spostrzeganie przedmiotów ogólnych pozwala na uchwycenie w pełni ich istoty (*eidos*). W znaczeniu fenomenologicznym istota oznacza podstawową strukturę treści fenomenu. Treść ta decyduje o jego specyfice. Jest ona zawartością, dzięki której fenomen jest tym, czym jest. Poznanie zawartości istoty fenomenu, po-

¹⁸ Ibidem, s. 180.

¹⁹ Ibidem, s. 181–183.

²⁰ Ustalenia na temat warunku ściśłości i bezpośredniości dania można znaleźć w: J. Dębowski, *Główne pojęcia poznania bezpośredniego i drogi ich formowania*, „Przegląd Filozoficzny” 2002, nr 1, s. 189–199.

dobnie jak naoczne „uchwycenie” przedmiotów ogólnych, określone zostaje przez Husserla mianem poznania ejdetycznego.

Stanisław Judycki zaznacza, że fenomenologia jako nauka o istotach charakteryzuje się trzema naczelnymi twierdzeniami: Po pierwsze, uznaniem, że istnieje coś takiego jak autonomiczna dziedzina przedmiotów idealnych. Po drugie, tym, że poznanie tych przedmiotów odbywa się na bazie naoczności zupełnie innego rodzaju niż naoczność zmysłowa lub wyobrażeniowa. Po trzecie, poznanie tego rodzaju jest poznaniem adekwatnym, czyli pełnym²¹.

Od czasu zastosowania redukcji fenomenologicznej do zakresu sądów pewnych włączone zostały także sądy o istotach fenomenów, czyli *ejdetyczne prawdy fenomenologii*. Włączenie takie zostaje przez Husserla usprawiedliwione tym, iż każde przeżycie psychiczne oczyszczone z ukrytych założeń staje się przeżyciem bezpośrednio i wyraźnie danym, a tym samym możliwe do poddania skrupulatnej analizie, wraz z uchwyceniem jego istoty²². Redukcja fenomenologiczna pozwala na dotarcie do czystej treści fenomenów. Kolejnym krokiem jest analiza tej treści, umożliwiająca formułowanie ogólnie obowiązujących sądów.

Analiza przeżyć czystej transcendentnej świadomości odbywa się w *sposprzeżeniu immanentnym*. Po przeprowadzeniu redukcji fenomenologicznej przedmiot poznania nie jest analizowany jako istniejąca realnie lub idealnie konkretna rzecz, lecz jako fenomen składający się z konkretnych jakości. Przeciwnieństwem spostrzeżenia immanentnego jest refleksja naturalna, czyli analiza przeżyć niepoddanych oczyszczeniu na drodze redukcji. Refleksja immanentna pozwala na analizę sfery czystej świadomości wraz z dającymi się w niej odnaleźć *eidosa*, czyli istotami immanentnymi. Przeciwnieństwo istot immanentnych stanowią istoty transcendentne. Nie dają się one odnaleźć bezpośrednio w strumieniu przeżyć jako podstawowe struktury fenomenu i stanowią dziedzinę wspomnianych wyżej ontologii materialnych. Samo uchwycenie istot immanentnych odbyć się może natomiast na drodze zastosowania szczególnego rodzaju refleksji – analizy ejdetycznej. *Epoché* jest tym samym etapem wstępnym dla właściwej analizy fenomenologicznej: „Istoty immanentne są ugruntowane w jednostkowych przeżyciach czystej świadomości, w konsekwencji więc ideacja jest tu wtórna wobec *epoché* – immanentne poznanie ejdetyczne ma swój ostateczny fundament w transcendentnym samo doświadczeniu, wypreparowanym przez *epoché*”²³.

²¹ S. Judycki, *Co to jest fenomenologia?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1993, t. I, s. 28.

²² Więcej na temat sądów apodyktycznych oraz o intuicji ejdetycznej w: A. Strzyżewska, *Pojęcie oczywistości a koncepcja prawdy u Husserla*, (w:) A. Kiklewicz, E. Starzyńska-Kościuszko (red.), *Język poza granicami języka. III: Oblicza prawdy w filozofii, kulturze, języku*, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2014, s. 71–81.

²³ P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 184.

W analizie ejdetycznej główną rolę odgrywa swoiście rozumiana fantazja – operacja polegająca na wyobraźniowej modyfikacji fenomenu, a następnie na wydobyciu z niego takiej jego struktury, która nie może już podlegać dalszej modyfikacji. Operację tę Husserl określa mianem uzmienniania (*Variation*). Sąd o istocie jest więc sądem ogólnym, dotyczącym wszystkich fenomenów z danej klasy. Według Husserla, dobrych przykładów sądów o istotach dostarcza wiedza matematyczna. W oparciu o geometrię można zauważyć, że ustalenie istoty jakiejś figury odbyć się może jedynie dzięki przedstawieniu różnych form konkretnej figury w świadomości i wydobyciu tego, co dla każdej z tych form jest wspólne. Co istotne, w procesie tym, zdaniem Husserla, nie bierze udziału żadne konkretne doświadczenie zmysłowe. Nie mamy bowiem możliwości doświadczenia w sposób zmysłowy punktu lub prostej. Sądy o istotach wykraczają poza dane bezpośrednio w doświadczeniu fenomeny:

Rozstrzygającą ważność ma wszakże poznanie, że ogląd istoty nie jest żadną miarą „doświadczeniem” w tym sensie co spostrzeżenie, przypominanie lub równorzędne im akty, a następnie, że nie jest on żadną miarą empirycznym uogólnianiem, które w swoim sensie współzawierałoby uznanie indywidualnego istnienia jednostek danych w doświadczeniu.²⁴

Innym przykładem sądu o istotach jest sąd, iż niemożliwe jest istnienie kształtu bez rozciągłości. Obrazuje on związek konieczny między dwoma rodzajami fenomenów. Również określenie specyfiki konkretnego fenomenu, tzn. przyporządkowanie go do określonej grupy pod względem jego struktury i odróżnienie od fenomenu z zupełnie innej klasy, stanowi wynik analizy ejdetycznej:

Najniższe odmiany barw, ostateczne odcienie mogą wymykać się ujęciu, jednakże różnica między „barwą” a „dźwiękiem” jest różnicą tak pewną, że nie ma nad nią nic pewniejszego w świecie.²⁵

Analiza ejdetyczna umożliwia więc formułowanie twierdzeń o istotach tego, co dane w świadomości i stanowi dla Husserla kolejną podstawową metodę badań, bez której fenomenologia jako projekt filozoficzny nie miałaby racji bytu:

Tak oto wnosimy się do metodologicznie naocznie ugruntowanego zrozumienia, że intuicja ejdetyczna jest obok redukcji transcendentnej [drugą] formą podstawową wszystkich szczegółowych transcendentnych metod i że obydwie wyznaczają bez reszty uprawomocniony sens fenomenologii transcendentnej.²⁶

W późniejszym okresie swej twórczości Husserl poddał pojęcie redukcji transcendentnej dalszemu rozwinięciu. W swych analizach nad konstytucją czasowości, zawartych w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, dokonał tzw. radykalizacji redukcji. Radykalizacja ta polegała na dalszych

²⁴ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 44–45.

²⁵ Ibidem, s. 44.

²⁶ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 105.

operacjach redukcyjnych względem czystej, transcendentalnej świadomości. Zabieg ten miał na celu dotarcie do podstawowego fundamentu jej konstytucji i doprowadził ostatecznie Husserla do sformułowania teorii na temat pra-podstawy bytu świadomości²⁷. Redukcja ujawniająca ową pra-podstawę czystego Ja polegała głównie na wyłączeniu czasu immanentnego, czyli na zredukowaniu przeszłości i przyszłości, w ramach których transcendentalna świadomość funkcjonuje²⁸.

Tzw. droga kartezjańska do redukcji, mimo swej przejrzystości, narażona jest na liczne zarzuty, z których najcięższy łączy się z problematyką samego celu fenomenologii. Otóż badanie skupione na samoprezentacji podmiotu może sugerować, że zadanie fenomenologii sprowadza się do analizy subiektywności w zupełnym oderwaniu od świata i innych podmiotów. Husserl zdawał sobie sprawę z ryzyka takiej interpretacji, dlatego też w *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej* dokonał opisu możliwości dojścia do redukcji na nieco innej drodze, zwanej *drogą przez ontologię*. Różnica między drogą przez ontologię a drogą kartezjańską polega na tym, że punktem wyjścia staje się nie samoprezentacja podmiotowości, lecz analiza konkretnej dziedziny ontologicznej, przykładowo dziedziny przedmiotów idealnych bądź materialnych. Pierwszy krok polega na opisie tego, w jaki sposób dochodzi do zjawiania się tych przedmiotów, następnie zaś badaniu zostają poddane warunki niezbędne dla możliwości tych przejawów. Tym samym analiza ontologiczna prowadzi do właściwej analizy transcendentalnej. W ten sposób Husserl stara się wykazać, że każda dokładna analiza zjawiska w nieuchronny sposób zakłada analizę podmiotowości. Każde zwrócenie się w kierunku przedmiotu łączy się z aktami spostrzegania, osądzania, wartościowania itd., a więc ze strukturą intencjonalną poznającego je podmiotu: „Kiedy obserwujemy zjawianie się przedmiotów, odkrywamy wtedy również samych siebie jako adresatów [*datives*] tej manifestacji, dla których one się ukazują [...] Innymi słowy, próba osiągnięcia filozoficznego zrozumienia świata prowadzi *pośrednio* do wydobywania na jaw podmiotowości, ponieważ fenomenologiczna perspektywa na świat z konieczności powstaje poprzez zjawianie się świata *dla świadomości*”²⁹. Co istotne, wyjawiająca się w taki sposób podmiotowość nie jest już podmiotowością empiryczną, czyli badaną przez takie nauki jak psychologia, biologia, neurofizjologia itd. Podmiot traktowany jest przez te nauki podobnie jak każdy inny przedmiot w świecie. Nauki te nie zauważają, że badanie człowieka jako szczególnego rodzaju przedmiotu także zakłada podmiotowość, dla której ten przedmiot może się zjawiać. W tym sen-

²⁷ M. Moryń, op. cit., s. 27.

²⁸ Por. J. Dębowski, *Świadomość transcendentalna i czas*, (w:) J. Dębowski, M. Hetmański (red.), *Szkice epistemologiczne. Profesorowi Zdzisławowi Cackowskiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Wyd. UMCS, Lublin 1990, s. 151–156.

²⁹ D. Zahavi, op. cit., s. 71.

sie na drodze przez ontologię odkryty zostaje podmiot transcendentálny jako warunek manifestacji wszelkiej przedmiotowości. Redukcja transcendentálna pozwala zaś na szczegółowe badania tak rozumianego podmiotu. Zestawiając ze sobą drogę kartezjańską oraz drogę przez ontologię, można zauważyć, że w pierwszej z nich nacisk położony zostaje na podmiot jako odrębną i pierwotną kategorię względem świata. Tym samym łączy się to z ryzykiem zarzutu, że zadaniem fenomenologii jest badanie bezświatowego podmiotu. Droga przez ontologię akcentuje natomiast, iż analiza fenomenologiczna odbywa się w ramach korelacji podmiotu ze światem. Fakt, że analiza świata z konieczności odsyła do analizy podmiotu, któremu się ten świat wyjawia, pozwala zrozumieć zwrot Husserla w stronę filozofii transcendentálnej. Aby wyjaśnić, czym są przedmioty fizyczne, należy ostatecznie zwrócić się ku świadomości, w ramach której się one manifestują.

Mimo podkreślania przez Husserla tego, że cel metody fenomenologicznej nie leży w badaniu oderwanych od świata treści świadomości, zarzut ten dość mocno utrwalił się w literaturze filozoficznej³⁰. Według Zahaviego opiera się on na błędzie interpretacyjnym. Fenomenologia bowiem, prócz tego, że stanowi naukę zajmującą się badaniem sposobu, w jaki fenomeny dane są w swej czystej postaci w świadomości, stawia również pytanie o warunki możliwości wyjawiania się tych fenomenów. Z tego właśnie względu nie stanowi ona zwykłej introspekcji psychologicznej i nie może zostać zrównana z nauką, jaką jest psychologia. Refleksja fenomenologiczna nie jest introspekcją, ponieważ nie jest równoznaczna z analizą umysłową i opisem subiektywnych stanów mentalnych. Jej zadaniem nie jest analiza prywatnych myśli, lecz intersubiektywnie ważnych sposobów przejawiania się. Zadanie to łączy się w sposób konieczny z badaniem zależności między transcendentálną subiektywnością a światem. Fenomenologia nie opiera się także na badaniu fenomenów jako reprezentacji mentalnych w świadomości. Posługując się terminem „fenomen”, Husserl odwołuje się do jego znaczenia wywodzącego się ze starożytności. Nie stanowi on dla niego zjawiska, za którym ukrywać miałby się jakiś przedmiot sam w sobie. Fenomen jest manifestacją rzeczy samej. Twórca fenomenologii w sposób krytyczny odnosi się do teorii dwóch światów. To, co zjawia się w spostrzeżeniu jest według niego jedynym światem, a teoria jakoby świat ten był warunkowany przez jakiś inny świat („prawdziwy”), stanowi nie tylko czczą hipotezę, lecz w dodatku opiera się na błędzie kategorialnym³¹.

Jak zostało wspomniane wyżej, autor *Ideí I* wyjątkową wagę przykładał do tego, aby fenomenologia wolna była od jakiegokolwiek dogmatyzmu. W pierw-

³⁰ Za taką interpretacją fenomenologii opowiadali się m.in. Leslie Stevenson, David W. Smith i Ronald McIntyre.

³¹ E. Husserl, *Ideí I*, s. 214–223. Więcej na temat krytyki reprezentacjonalistycznej interpretacji teorii Husserla w: D. Zahavi, op. cit., s. 75–90.

szej kolejności celem *epoché* jest uwolnienie świadomości od wszelkiego rodzaju założeń. Za dogmatyczne uważa Husserl wszystkie te nauki, które zawierają w swej strukturze nieuzasadnione przesłanki mające swe źródło w nastawieniu naturalnym. Ponadto celem fenomenologii ma być krytyczna ocena tych nauk poprzez badanie fundamentów, do których one same ze względu na swą metodyczną strukturę dotrzeć nie mogą.

Właściwością wyróżniającą fenomenologię jest to, że zasięgiem swej ejdetycznej ogólności obejmuje wszystkie poznania i nauki, w tym wszystkim mianowicie, co w nich jest bezpośrednio naocznie zrozumiałe albo co przynajmniej musiałoby takie być, gdyby one były rzetelnymi poznaniem. Sens i uprawnienie wszelkich możliwych bezpośrednich punktów wyjścia i wszystkich bezpośrednich kroków w możliwej metodzie leży w zasięgu jej mocy. Tym samym w fenomenologii są zawarte wszystkie ejdetyczne (a więc bezwarunkowo ogólnie obowiązujące) poznania, które stanowią odpowiedź na radykalne zagadnienia „możliwości” dotyczące dowolnych poznania i nauk, jakie by można było z góry podać. Jako fenomenologia stosowana dokonuje ona zatem ostatecznie oceniającej krytyki w stosunku do każdej zasadniczo swoistego rodzaju nauki i wraz z tym dokonuje w szczególności określenia sensu „istnienia” jej przedmiotów oraz zasadniczego wyjaśnienia jej metodyki.³²

Roszczenia Husserla do uczynienia fenomenologii nauką badającą i krytykującą podstawy nauk pozytywnych stało się powodem licznych oskarżeń o fundacjonalizm³³. Fundacjonalizm jest stanowiskiem epistemologicznym uznającym istnienie podstawowych (pierwotnych) czynności poznawczych bądź ich rezultatów w postaci wiedzy, które mają charakter absolutny – są pewne i niezawodne³⁴. Oskarżenia Husserla o fundacjonalizm wynikały z interpretacji fenomenologii jako dziedziny mającej na celu formułowanie prawd niepodważalnych, mających stanowić podstawę dla innych rodzajów wiedzy.

Nie ulega wątpliwości, że Husserl dążył do analizy struktur transcendentalnej subiektywności, których odsłonięcie pozwalało jego zdaniem na zrozumienie wszelkich innych nauk. Wynika to z celu, jaki stawia sobie fenomenologia badająca podstawy jakiegokolwiek doświadczenia, a więc także doświadczenia obecnego w naukach pozytywnych. Mimo to, zdaniem Zahaviego, zarzut fundacjonalizmu jest zarzutem nieuprawnionym. Zauważa on, że sformułowane przez Husserla pojęcie wiedzy oczywistej, czyli pewnej, dopuszcza możliwość korekty³⁵. Twórca fenomenologii nie określa wniosków płynących z analizy transcendentalnej mianem wniosków ostatecznych. Analiza ta może zostać pogłębianą, a tym samym udoskonalaną i reformowaną. Ideał prawdy jako prawdy niepodważalnej stanowi ideę regulatywną, do której dąży ludzkość w toku rozwoju hi-

³² E. Husserl, *Idee I*, s. 188.

³³ Zwolennikami takiej interpretacji byli m.in. Th.W. Adorno, A.F. Aguirre, R. Ingarden, L. Kołakowski, Q. Lauer, J.F. Lyotard, K. Martel, M. Sommer, R. Toulemon, K. Wüstenberg.

³⁴ Por. J. Dębowski, *Fundamentalizm epistemologiczny i jego uzasadnienie*, (w:) M. Szulakiewicz i Z. Karpus (red.), *Fundamentalizm i kultury*, Wyd. UMK, Toruń 2005, s. 129–141.

³⁵ D. Zahavi, op. cit., s. 45–46, 182.

storycznego. Poza tym autor *Ideii I* krytycznie odnosi się do metody aksjomatyczno-dedukcyjnej, będącej podstawą metodyczną racjonalistycznego fundacjonalizmu. Fenomenologia stanowi dziedzinę opisową, a nie aksjomatyczno-dedukcyjną i tym samym formułowane przez nią prawdy nie mogą być punktem wyjścia dla dedukcji treści innych nauk.

Podobnego zdania w kwestii oskarżeń Husserla o fundacjonalizm jest Dariusz Łukasiewicz. W przeciwieństwie do Zahaviego przypisuje on twórcy fenomenologii stanowisko umiarkowanego fundacjonalizmu epistemologicznego, czego przeciwieństwem jest mocna wersja tego stanowiska³⁶. W tej kwestii różnica między tymi dwoma autorami sprowadza się głównie do kwestii terminologicznych, ponieważ argumentacja Łukasiewicza pokrywa się w dużym stopniu z argumentacją Zahaviego. Przez mocną wersję fundacjonalizmu rozumie Łukasiewicz pogląd akceptujący zbiór nekorygowanych i prawdziwych twierdzeń będących w zasięgu poznawczym podmiotu pod postacią jakiegoś rodzaju doświadczenia. Twierdzenia te jako zdania bazowe stanowią podstawę do uzasadnienia innych zdań. W ramach takiej definicji stanowiska Husserla nie można, zdaniem Łukasiewicza, określić mianem mocnego fundacjonalizmu, ponieważ nie zakłada ono istnienia tego rodzaju zdań. Można je jednak uznać za formę umiarkowanego fundacjonalizmu epistemologicznego, przyjmującego istnienie zdań bazowych nieobciążonych nieodwoływalnym charakterem. Łukasiewicz pisze: „Wiedzą apodyktyczną w sensie fenomenologicznym jest wiedza, która sama prezentuje się jako apodyktyczna. Nie znaczy to jednak, że doświadczenie, które samo prezentuje się jako apodyktyczne, jest »naprawdę« apodyktyczne. Dlatego jedna apodyktyczna oczywistość może zostać obalona i zastąpiona przez inną”³⁷.

Podobnie jak Zahavi, Łukasiewicz wskazuje, że zdania uznawane na pewnym etapie wglądu fenomenologicznego za zdania pewne (apodyktyczne) nie mają charakteru infalibilnego (nieodwoływalnego), ponieważ mogą zostać zrewidowane w dalszym toku doświadczenia. Sądy fenomenologii jako sądy o istotach uznawać można za zdania bazowe do momentu, aż nie znajdzie się powód do ich odwołania. Łukasiewicz odnosi się jednak krytycznie do umiarkowanej jego zdaniem wersji fundacjonalizmu Husserla. Uważa, że taka postać tego poglądu nie daje się utrzymać. Gdyby przyjąć, że nie istnieją zdania, które mają postać zdań nieodwoływalnie pewnych, to także niektóre twierdzenia logiczne, takie jak prawo wyłączonego środka, należałoby uznać za możliwe do zakwestionowania. Jeśli w toku analizy fenomenologicznej doszłoby do takiego podważenia, to mielibyśmy do czynienia z dwoma rodzajami twierdzeń pewnych (apodyktycznych)

³⁶ Szczegółowe analizy i rozróżnienia w kwestii fundamentalizmu epistemologicznego por. w: J. Dębowski, *Fundamentalizm epistemologiczny...*, s. 129–142.

³⁷ D. Łukasiewicz, *Sąd i poznanie w fenomenologii Husserla*, Wyd. Rolewski, Bydgoszcz 2008, s. 157.

– twierdzeniem orzekającym ważność prawa wyłączonego środka oraz twierdzeniem obalającym prawo wyłączonego środka. W tej sytuacji zmuszeni jesteśmy, według Łukasiewicza, do podjęcia wyboru między tymi dwoma przeżyciami apodyktycznymi, co odbyć się może jedynie zgodnie z prawem wyłączonego środka. Prawo to z konieczności więc zostanie zachowane: „Tak więc w wypadku, gdy mielibyśmy do czynienia z dwoma apodyktycznymi, ale kontrydiktorycznymi przeżyciami, niezależnie od tego, które z nich wybierzemy jako rozstrzygające, metodologiczne prawo wyłączonego środka pozostanie ważne i prawdziwe. Okazuje się bowiem, że aby móc je podważyć na podstawie jakichś relewantnych transcendentálnych doświadczeń, trzeba je już uprzednio założyć i nim się posłużyć”³⁸. Tym samym, według Łukasiewicza, takie twierdzenia jak prawo wyłączonego środka, nie są możliwe do obalenia na drodze doświadczenia transcendentálnego, co jest jednoznaczne z tym, iż są to twierdzenia infalibilne. Umiarkowany fundacjonalizm Husserla nie może więc według niego istnieć bez elementów mocnej wersji fundacjonalizmu, takich jak twierdzenia czysto logiczne. Ich uzasadnienie nie może się odbyć poprzez jakiegokolwiek doświadczenie transcendentálne.

Propozycja rewizji umiarkowanej wersji fundacjonalizmu, polegająca na włączeniu w jego obręb elementów wersji mocnej (nieodwoływanych praw logicznych), może zostać usprawiedliwiona rozważaniami Husserla z okresu *Badań logicznych*. Mam tutaj na myśli w szczególności przeprowadzoną przez autora krytykę dominującego w jego czasie psychologizmu. Psychologizm jest stanowiskiem, zgodnie z którym każde poznanie stanowi wynik określonych procesów psychicznych i z tego właśnie względu może zostać wyjaśnione na podstawie badań prowadzonych przez psychologię. Prawa logiki jako prawa myślenia stanowią według takiego ujęcia także specyficzną formę aktywności psychicznej, dlatego też są przedmiotem badań psychologii. Husserl kategorycznie sprzeciwił się tego typu interpretacji. Jego zdaniem prawa logiczne nie mogą mieć swojego źródła w doświadczeniu, którym zajmuje się psychologia jako nauka empiryczna. Jej wyniki są efektem uogólniania jednostkowych obserwacji, dlatego nigdy nie są one wynikami pewnymi, lecz jedynie o większej lub mniejszej mocy prawdopodobieństwa. W przeciwieństwie do tego, prawa logiki są prawami pewnymi:

Jakkolwiek rzetelne prawa są, jak to właśnie zostało pokazane, tylko ideałem na obszarze poznania faktów, to zrealizowane można je odnaleźć na obszarze poznania „czysto pojęciowego”. Do tej sfery należą nasze prawa czysto logiczne, jak też prawa *mathesis pura*. Swego „źródła”, a mówiąc dokładniej, swego uprawomocniającego uzasadnienia, nie czerpią one z indukcji; dlatego też nie wprowadzają ze sobą treści egzystencjalnej, którą obarczone jest wszelkie prawdopodobieństwo jako takie, także najwyższe i najbardziej wartościowe. To, co one mówią, obowiązuje w pełni i całkowicie; w sposób naocznie zrozumiały uzasadnione są

³⁸ Ibidem, s. 160.

one same w swej absolutnej ścisłości, a nie [podsuwane] w ich miejsca jakies stwierdzenia głoszące prawdopodobieństwo z nieścisłymi składnikami.³⁹

Na podstawie praw logicznych odbywa się wszelkie uzasadnianie naukowe. Gdyby uznać, że prawa te wywodzą się z doświadczenia, to każde takie uzasadnianie zostaje obarczone relatywizmem bądź sceptycyzmem. Tyczy się to także uzasadniania na gruncie psychologizmu, który podobnie jak inne nauki rości sobie prawo do prawomocności swoich wyników. Tym samym psychologizm, formułując wnioski o sprowadzalności praw logicznych do doświadczenia, podważa swoją własną zasadność. Zredukowanie logiki jedynie do procesów myślowych jest, zdaniem Husserla, efektem pomieszania ze sobą praw logicznych z aktami, w których zostają one wyrażone. Sąd jako znaczenie jakiegoś zdania jest czymś zupełnie innym niż sąd jako akt psychiczny. Psychologizm utożsamia ze sobą to co idealne (prawa logiczne) z prawami realnymi (akty psychiczne). Te pierwsze stanowią warunki możliwości każdego poznania i są niezależne od aktów ich poznawalności⁴⁰: „Kiedy mówimy o prawach logiki lub odnosimy się do prawd matematycznych, teorii, zasad, zdań i dowodów, nie odnosimy się do subiektywnych przeżyć trwających w czasie, lecz do czegoś pozaczasowego, obiektywnego i wiecznie prawdziwego. Mimo że zasady logiki są przez nas poznawane i pojmowane, to mamy świadomość czegoś *idealnego*, co jest całkowicie różne psychicznego *realnego* aktu poznania i do niego nieredukowalne”⁴¹.

Odwołując się do analiz Husserla zawartych w *Badaniach logicznych*, można zaryzykować stwierdzenie, iż prawa logiczne jako twory idealne, obok praw matematycznych, uznawane są przez niego za prawa nieodwoływanie prawdziwe, a więc są prawami dającymi się zaklasyfikować jako twierdzenia w myśl mocnej wersji fundacjonalizmu epistemologicznego.

Podsumowując należy powiedzieć, że fenomenologia rozpatrywana pod względem metodycznym jest filozofią antyscjentyczną. Sprzeciwia się ona bowiem korzystaniu z metod właściwych naukom przyrodniczym, przy czym jej wyniki stanowią analizę fundamentów samych tych nauk – ich podstaw epistemicznych. Z drugiej strony metoda ta nie jest metodą spekulatywną, lecz deskryptywną, polegającą na analizie czystych fenomenów jako danych wyjściowych dla każdego rodzaju wiedzy. Husserl poświęcił metodzie fenomenologii, głównie zaś pojęciu redukcji, bardzo dużo miejsca w swej twórczości, podejmując ten problem ciągle na nowo. Podejście takie nie jest niczym dziwnym w obliczu wagi, jaką wyznacza się ta metoda dla całości jego filozofii. Stanowi ona bowiem podstawę prawomocności wszelkich analiz fenomenologicznych. O tym, jak wielkie znaczenie posiadała ona dla twórcy fenomenologii, niechaj poświadczą słowa

³⁹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. I: *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. J. Sidorek, COMER, Toruń 1996, s. 80.

⁴⁰ Ibidem, s. 72–74.

⁴¹ D. Zahavi, op. cit., s. 15.

jego ucznia Romana Ingardena: „Husserl sądzi, że operacja ta jest tak ważna, iż ten, kto jej naprawdę nie przeprowadził, nie ma w ogóle dostępu do filozofii [...] Dopóki się tego nie dokona, nie ma filozofii – jest jakaś nauka, nauka szczegółowa itd., nie jest to jednak ten radykalny zwrot, który musi zostać dokonany, jeśli w ogóle mają się pojawić zagadnienia filozoficzne”⁴².

⁴² R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przeł. A. Półtawski, PWN, Warszawa 1974, s. 164.

Tomasz Kupś

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

**„PROJEKT MATEMATYCZNY”
A IDEA „PRZEWROTU KOPERNIKAŃSKIEGO”
W FILOZOFII IMMANUELA KANTA**

**„Mathematical Project”
and the Idea of „Copernicus Revolution”
in the Philosophy of Immanuel Kant**

Słowa kluczowe: przyrodoznawstwo matematyczne, „przewrót kopernikański”, Immanuel Kant, Galileo Galilei, René Descartes, filozofia nowożytna, projekt (*Entwurf*).

Key words: mathematical natural science, „Copernicus revolution”, Immanuel Kant, Galileo Galilei, René Descartes, modern philosophy, project (*Entwurf*).

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

Jose Ortega y Gasset (w eseju *Wokół Galileusza*) oraz Martin Heidegger (w rozprawie *Pytanie o rzecz*) sformułowali wykładnię źródeł nowożytnej nauki i nowej postawy badawczej. Obu filozofów odkrycie nowej metody w przyrodoznawstwie przypisało Galileuszowi. Używanie wiedzy naukowej o przyrodzie przybiera w nowożytności (w XVII i XVIII w.) charakterystyczną formę „projektu matematycznego”. Nowy sposób „tworzenia” praw, zastępujący dotychczasowy „opis” faktów, jest wyraźnie podkreślany przez obu współczesnych filozofów. Analogiczny sposób rozumienia przyrodoznawstwa został jednak sformułowany wcześniej przez Immanuela Kanta i po raz pierwszy wyrażony w postaci metafory „przewrotu kopernikańskiego” w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*. Artykuł jest próbą zestawienia tych dwóch spojrzeń na istotę nowożytnego przewrotu w przyrodoznawstwie.

A b s t r a c t

José Ortega y Gasset in his essay *About Galileo* and Martin Heidegger in his treatise *What is a Thing* have formulated an interpretation of the origins of modern science and of the new scientific approach. For both of them it was Galileo who discovered the new method of natural science which in modernity (in the 17th and the 18th century) was formulated as a „mathematical project”. Both also depicted its core as the replacement of the old „depiction of facts” by the new way of „creating laws”. It should be noted that an analogous way of understanding natural sciences was formulated by Kant long before Ortega y Gasset and Heidegger, and the metaphor of „Copernicus revolution” can be found in the foreword to the second edition of *Critique of Pure Reason*. The article is an attempt to compare these two ways of understanding the essence of modern revolution in natural sciences.

Nie ma chyba przesady w twierdzeniu, że filozofia Immanuela Kanta miała charakter przełomowy, a nawet rewolucyjny i to również w sensie, w jakim rozumiemy słowo „rewolucja” zwłaszcza po roku 1789 (taki sens epitetowi „rewolucyjny” wobec filozofii krytycznej nadawał zwłaszcza Henryk Heine, dostrzegając analogię pomiędzy Kantowską filozofią religii a polityką francuską końca XVIII w.¹). Jednak idea „kopernikańskiego przewrotu” w opinii samego Kanta miała zupełnie inne znaczenie. Jeszcze w roku 1787, publikując po raz drugi *Krytykę czystego rozumu*, określenie *revolutio* rozumiał Kant tylko jako (1) „ruch” wprowadzony przez Kopernika w miejsce dotychczasowego spoczynku albo (2) „przemianę w sposobie myślenia”, która wyznacza granicę między filozofią przedkrytyczną i krytyczną. Zamiast więc – jak chciałby Heine – mówić tu o Kancie jako o Robespierre teologii racjonalnej, mówić będziemy o „Koperniku filozofii” – jak chciał Kuno Fischer.

Punktem wyjścia niniejszego artykułu jest próba interpretacji jednego z kluczowych wątków filozofii Kanta, który w literaturze przedmiotowej znany jest pod nazwą Kantowskiego „przewrotu kopernikańskiego” w filozofii. Tutaj zaś chciałbym przede wszystkim skupić się na jednym z najbardziej charakterystycznych aspektów tej idei, mianowicie na matematycznym charakterze przyrodoznawstwa, na które powołuje się Kant w swojej przedmowie jako na przykład dokonanej już skutecznie zmiany „w sposobie myślenia”. Wyjaśnienie istoty owej „zmiany w sposobie myślenia”, zwłaszcza podczas wykładania historii filozofii nowożytnej, tak zgrabnie ujętej przecież w alegorycznych formułach przez samego Kanta, nie jest zadaniem łatwym. Przede wszystkim okazuje się, że przywołanie fundamentalnej idei filozofii krytycznej sprawia pewną trudność umysłowi, który przywykł już do intuicyjnego, „przedkrytycznego” sposobu rozumienia poznania ludzkiego jako opisu „dodawanego” do danej już w jakiś sposób rzeczywistości faktycznej. Niniejszy szkic nie jest więc historycznym opracowaniem konkretnych stanowisk filozoficznych, ale raczej próbą rekonstrukcji kluczowej idei filozofii krytycznej z perspektywy opracowań filozofów współczesnych, którzy dostarczają, jak sądzę, ciekawego klucza interpretacyjnego idei „przewrotu kopernikańskiego”. Chodzi mi w szczególności o sformułowaną przez Ortegę y Gasset (w eseju *Wokół Galileusza*²) oraz przez Martina Heideggera (w rozprawie *Pytanie o rzecz*³) wykładnię źródeł nowożytnej nauki i nowej postawy badawczej zapoczątkowanej przez Galileusza.

Alastair C. Crombie na temat tła filozoficznego zmian dokonujących się w nowożytnym przyrodoznawstwie, które w wieku XVII przybrały nieomal re-

¹ Na temat tego stereotypu interpretacyjnego por. T. Kupś, *Filozofia religii Immanuela Kanta*, Toruń 2008, s. 16 i nast.

² J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa 1993.

³ M. Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2001.

wolucyjny charakter, pisał m.in.: „Procedurę naukową stanowią metody odpowiadania na pytania dotyczące zjawisk; pytania te ustalają zjawiska i konstytuują dla nich problemy. Wiele z tego, co jest przedmiotem takich pytań, może być wyjaśnione po prostu za pomocą metod technicznych, matematycznych i eksperymentalnych, które są w powszechnym użyciu lub mają być rozwinięte. Ale forma pytań, kierunki i ich zakres w toku poszukiwania wyjaśnienia, pozostaje pod nieuniknionym silnym wpływem filozofii i koncepcji przyrody badacza, jego metafizycznych założeń, czyli »regulujących przekonań«, one bowiem determinują jego koncepcje rzeczywistego przedmiotu jego badań, kierunku, w którym chce znaleźć prawdę ukrytą w zjawiskach”⁴.

Alegoria użyta przez Kanta w jego – jak się wyraził Crombie – „wspaniałej przedmowie” do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* ma podwójny sens, po pierwsze, opisuje rzeczywisty mechanizm powstania wiedzy naukowej i, po drugie, wyraża pogląd filozofa na możliwość nowej metafizyki, a przez to ujawnia cele naukowego poznania. Nie bez znaczenia będzie, jeśli podkreślimy w tym miejscu, że Crombie uważa, iż leżą one w praktycznym zamiarze opanowania przyrody, wyrażanym później znacznie dosadniej przez Augusta Comte’a, ale przecież nie mniej obecnym już w filozofii Franciszka Bacona (ten kontekst zaznaczony został przez Kanta choćby przez motto, które otwiera *Krytykę czystego rozumu*). Królewiecki filozof, charakteryzując przełomową ideę filozofii krytycznej, używa lakonicznego wyrażenia: „odwrócenie dotychczasowego sposobu myślenia”, i podaje – co paradoksalne – przykłady dokonanej już „rewolucji”, wymieniając, kolejno, matematykę, a następnie przyrodoznawstwo matematyczne⁵. Zmiana zapowiadana wobec metafizyki jest już w oczach filozofa faktem w dziedzinie nauki potwierdzonym przykładami należącymi, po pierwsze, do historii matematyki⁶, po drugie, do historii nowożytnego przyrodoznawstwa⁷. Z perspektywy niniejszych rozważań większe znaczenie ma oczywiście ten drugi wątek, który Kant ilustruje trzema przykładami odkryć naukowych. „Większe” nie oznacza oczywiście „jedyne” znaczenie; matematyka i przyrodoznawstwo nie powinny być traktowane jako różne warianty dróg unaukowienia poznania, ale jako etapy tego samego procesu, który jest zarazem jednym ciągiem matematyzacji poznania (w ten sposób rozumiem deklarację złożoną przez filozofa w *Me-*

⁴ A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypacewicz, t. 2, Warszawa 1960, s. 351.

⁵ Pozostawiam na boku całą grę słów nawiązującą do tytułu dzieła Kopernika (*revolutio*) oraz błędnych interpretacji „rewolucyjnego” charakteru filozofii Kanta w opracowaniu Henryka Heinego. Por. H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 111 i nast.

⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 1, s. 23–25 [B X–XII].

⁷ Ibidem, s. 26–29 [B XII–XIV].

tafizycznych podstawach przyrodoznawstwa z roku 1786). Zgodnie z przyjętym tokiem rozumowania, przykłady osiągnięć nowożytnego przyrodoznawstwa wspomniane w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* potwierdzają podobną metodę badawczą (określającą charakterystyczną relację pomiędzy teorią i empirią). Wymienieni przez Kanta Galileo Galilei (1564–1642), Evagelista Toricelli (1608–1647) i Georg Stahl (1659–1734) reprezentują siedemnastowieczne (po części już także osiemnastowieczne) przyrodoznawstwo, którego największym przedstawicielem byłby, nie wspomniany tu jednak, Isaac Newton (1643/2–1726/7). Lakoniczne sformułowania zawarte w przedmowie potwierdzają jedynie przeświadczenie Kanta, że sposób tworzenia hipotezy naukowej oraz jej weryfikacja na drodze eksperymentu jest najważniejszym, przełomowym osiągnięciem siedemnastowiecznego przyrodoznawstwa.

W tym sensie rację ma Etienne Gilson, gdy w książce *Jedność doświadczenia filozoficznego*⁸, przez analogię do Kartezjańskiego matematycyzmu filozofii, propozycję Kanta nazywa fizykalizmem. Sądzę jednak, że przeciwstawienie matematycyzmu i fizykalizmu – w sposób, w jaki tego dokonuje Gilson – nie jest w pełni uprawnione (przeciwstawienie takie dostrzegam w samej konstrukcji wyводу Gilsona, który oddziela wyraźnie „Kartezjański matematycyzm” od „fizykalizmu Kanta”). Oczywiście istnieją w pismach Kanta podstawy, by tego odróżnienia konsekwentnie bronić. Znajdujemy je zwłaszcza w polemicznych rozprawach królewieckiego filozofa skierowanych przeciwko „matematycznym” pojęciom Leibniza⁹. „Matematyczny” charakter wspomnianych pojęć polegałby na ich „dowolności”, na tym, że są owocem czystej konstrukcji rozumu ograniczonego jedynie zasadą sprzeczności, bez żadnego odniesienia powstałych w ten sposób terminów do możliwego doświadczenia. Wydaje się, że Gilson mało docenia fakt, iż przeciwstawienie matematycyzmu i fizykalizmu – gdyby rzeczywiście rozumieć je w duchu Kanta – byłoby raczej przeciwstawieniem wiedzy opartej na intuicji intelektualnej i poznania odniesionego do oglądu empirycznego. W taki właśnie sposób rozumiane „fizykalistyczne” podejście Kanta nie jest typowe tylko dla pism okresu krytycznego, ale ujawnia się już w rozprawach przedkrytycznych, można je dostrzec choćby w próbie przeformułowania Kartezjańskiego dowodu ontologicznego, a potem w jego ostatecznym odrzuceniu (choć z całą mocą wyrażone zostaje dopiero w roku 1781: sądy matematyczne nie są twierdzeniami analitycznymi *a priori* – to jedna z głównych tez *Krytyki czystego rozumu*)¹⁰.

⁸ E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001.

⁹ Por. I. Kant, *Rozprawa o wyraźności zasad naczelných teologii naturalnej i filozofii moralnej*, tłum. K. Rak, (w:) idem, *Dzieła zebrane*, Toruń 2010, t. 1, s. 716 [II 277].

¹⁰ Por. T. Kupś, *Od ontoteologii do krytyki dowodu ontologicznego – ewolucja myśli Immanuela Kanta*, (w:) S. Wszolek (red.), *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelmą*, Kraków 2011.

Sprawa jest oczywiście bardziej skomplikowana, ponieważ w pismach przedkrytycznych, a po części również i w późniejszych rozprawach Kant wyraźnie sympatyzuje z filozoficznym racjonalizmem Leibniza, choć w istocie tylko z pewnymi jego aspektami (np. teleologią, antimaterializmem itp.). Trudności w jednoznacznej interpretacji Kantowskiego fizykalizmu musi też stwarzać wyrażona wprost w *Metafizycznych podstawach przyrodoznawstwa* formuła: „w każdej szczególnej teorii przyrody znaleźć można tylko tyle nauki, we właściwym tego słowa znaczeniu, ile jest w niej matematyki”¹¹. Naukowość przyrodoznawstwa w pierwszej kolejności polega na zdolności konstruowania pojęć (dalej zaś na zdolności tworzenia teorii). Przyrodoznawstwo jest „matematyczne” nie dlatego, że czyni wszystko mierzalnym, ale dlatego, że formułuje prawa odnoszące się do faktów w oparciu o matematyczny projekt (*Entwurf*) rzeczywistości czysto intelligibilnej. „Konstrukcja” jest według Kanta najistotniejszym znamieniem matematyki, jednak ta sama konstrukcja w matematycznym przyrodoznawstwie podlega ograniczeniu, gdyż skuteczność jej praktycznego zastosowania podlega weryfikacji w doświadczeniu. To jeden z najważniejszych wątków filozofii Kanta. Pamiętamy, że Fichte jako pierwszy z naśladowców i świadomych kontynuatorów filozofii Kanta wystąpił przeciwko temu ograniczeniu: „Pisma moje – czytamy w *Pierwszym wprowadzeniu do Teorii Wiedzy* – nie mają wyjaśnić Kanta ani on nie ma pomóc w ich wyjaśnieniu; muszą ostać się same, Kant nie ma tu nic do rzeczy. Powiedzmy otwarcie: nie idzie mi o sprostowanie ani o uzupełnienie obiegowych wyobrażeń filozoficznych, obojętne, czy nazwać je kantowskimi, czy antykantowskimi; idzie mi o całkowite ich wytrzebiecie i o zupeł-

¹¹ I. Kant, *Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa*, tłum. T. Kupś, (w:) idem, *Dziela zebrane*, Toruń 2012, t. 3, s. 226 [IV 470]. Alois Höfler opatrzył ten słynny fragment następującym komentarzem (podaję go tu w całości): „By jednak nie przypisywać słowom Kanta obcego im sensu, należy zwrócić uwagę na to, co Kant rozumie przez istotę »matematycznego poznania rozumowego« w przeciwieństwie do [poznania] »filozoficznego«. Jego istotę dostrzega on wyłącznie w »konstrukcji pojęć, przedstawiając przedmiot w oglądzie *a priori*« (s. 469). W odniesieniu do tego, co oznacza »konstruowanie«, zob. np. (s. 486). Najbardziej wyczerpujących przykładu (s. 494: »w jaki sposób konstruowane jest pojęcie prędkości jako wielkości«) dostarczają – antycypujące podstawowe pytanie współczesnej psychofizyki (sumowanie wielkości intensywnych) – rozważania znajdujące się na końcu pierwszego rozdziału. Dokonane przez Kanta utożsamienie »matematyki« i »właściwie rozumianej nauki« (to znaczy racjonalnego, a nie tylko empirycznego poznania) zgadza się z kierunkiem najbardziej współczesnych rozważań nad pojęciem »matematyki« wykraczających daleko poza dawną naukę o liczbach i przestrzeni aż po pojęcie »teorii przedmiotów«, które ze swej strony okazało się rozszerzeniem pojęcia »teorii relacji«. Ogólna »logika relacji«, na przykład według B. Russella i L. Couturata, nie ma jednak być już więcej matematyką ograniczoną do wielkości (por. A. Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik*, Kant-Studien XII). Jeśli jednak już u Kanta ujawnia się tendencja do generalizowania pojęcia matematyki, to pozostaje dla niego równie istotny moment »konstruowania«, pozwalający odróżnić matematykę od filozofii, zwłaszcza od »metafizyki«. Wyczerpująco na ten temat pisze w *Krytyce czystego rozumu* (w *Metodologii*). Por. Pierwszy fragment rozdziału pierwszego (AA III 468–477)” (ibidem, s. 526).

ny zwrot w sposobie myślenia przy rozważaniu tych spraw, tak aby władze poznawcze ustanawiały i określały na serio, a nie tylko na pozór przedmiot, nie zaś przedmiot – władze poznawcze”¹².

Poznanie naukowe, we właściwym tego słowa znaczeniu, a więc – według Kanta – poznanie matematyczne, jest poznaniem rozumowym (racjonalnym), w którym konstrukcja pojęciowa zostaje odniesiona do faktów (zjawisk) danych w doświadczeniu. Istotę tej formy racjonalności dostrzega Kant z pewnością w sposobie formułowania naukowego poznania przyrody, jak w przykładach teorii użytych w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* dla zilustrowania idei „rewolucji” w przyrodoznawstwie. Formułę wypowiedzianą w *Metafizycznych podstawach przyrodoznawstwa* należy więc rozumieć nie tyle jako postulat mierzalności (a z pewnością nie wolno wyolbrzymiać jej znaczenia do roli preliminarnego warunku wszelkiej naukowości), ale traktować jako postulat aprioryczności. Matematyka w tym wypadku oznacza nie tyle narzędzie poznania naukowego, ile raczej racjonalny składnik wiedzy, gwarantujący jej konieczne i powszechne obowiązywanie. W tym sensie „matematyka” jest również częścią moralności (jest jej częścią czystą, przeciwstawianą części empirycznej¹³), jest więc w istocie utożsamiana z metafizyką, chociaż nie o sprowadzenie metafizyki do matematyki tu chodzi, ale o ukazanie, w jakim obszarze lokuje się to, co prawdziwie matematyczne¹⁴. Lakoniczne nawiązania Kanta do Galileusza, Toricellego i Stahla stanowią podstawę analogii pomiędzy rozumieniem „matematyczności” przyrodoznawstwa (w *Krytyce czystego rozumu*), a charakterystyką nowożytnego przyrodoznawstwa, która – jak sądzę – obecna jest w opracowaniach Jose Ortegi y Gasseta oraz Martina Heideggera (choć tylko ten ostatni autor wprost odnosi się do filozofii Kanta).

* * *

Obydwa wspomniane teksty współczesnych filozofów, zarówno publikacja Ortegi y Gasseta (*Wokół Galileusza*), jak i książka Heideggera (*Pytanie o rzecz*), to zbiory wykładów wygłoszonych w latach trzydziestych (wykłady Ortegi y Gasseta w roku 1933, a Heideggera w latach 1935–1936). Oczywiście tematyka i zakres tych odczytów różnią się bardzo. Hiszpański filozof koncentruje się na możliwości zastosowania do nauki o historii procedury naukowej właściwej dla nowożytnego przyrodoznawstwa (od tego wątku rozpoczyna się wykład pierwszy, w którym szeroko rozbudowana zostaje analogia między historycznym modelem epoki Renesansu sformułowanym przez Jakuba Burckhardta (w jego

¹² J.G. Fichte, *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, tłum. J. Garewicz, (w:) idem, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1996, s. 469.

¹³ Por. I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. M. Żelazny, (w:) idem, *Dzieła zebrane*, Toruń 2012, t. 3, s. 163 [IV 410].

¹⁴ Por. poniżej przypis nr 26.

Kulturze Odrodzenia we Włoszech z roku 1860) oraz modelem fizykalnym w Galileuszowej teorii ruchu ciał swobodnie spadających. Z kolei Heidegger skupia się na matematyczno-wyobrażeniowych aspektach nowożytnej teorii naukowej jako jednym z elementów składających się w ostateczności na tło Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*. W obu przypadkach istotnym punktem odniesienia jest opracowany przez Galileusza sposób formułowania praw przyrody (ruchu ciał) w postaci modelu matematycznego weryfikowanego na drodze eksperymentu. W tym kontekście pojawia się w tekście Heideggera termin *Entwurf*, a więc to samo pojęcie, którego Kant używa w drugiej przedmowie do *Krytyki czystego rozumu* (a który określam tu roboczo jako „projekt matematyczny”). Przytoczmy jej fragment w całości: „Gdy Galileusz kazał swym kulom spadać po równi pochyłej z wybraną przez siebie prędkością lub gdy Torricelli kazał powietrzu dźwigać ciężar, który sobie z góry pomyślał jako równy znanemu sobie słupowi wody, lub gdy jeszcze później Stahl zmieniał metale w wapno, to zaś znów w metal, odbierając im coś lub też zwracając im [to samo] z powrotem, wtedy wszystkim przyrodnikom rozjaśniło się w głowie. Zrozumieli, że rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu (*Entwurf*)¹⁵ wytwarza, że kierując się stałymi prawami winien z zasadami swych sądów iść na czele i skłonić przyrodę do dania odpowiedzi na jego pytania, nie powinien zaś dać się tylko jakby wodzić przez nią na pasku. [...] W ten sposób nawet fizyka zawdzięcza ową tak korzystną rewolucję w swym sposobie myślenia wyłącznie pomysłowi, ażeby zgodnie z tym, co rozum sam wkłada w przyrodę, szukać w niej (a nie imputować jej) tego, czego się od niej musi nauczyć, a o czym [fizyka] sama przez się nie byłaby nic wiedziała. To dopiero wprowadziło przyrodoznawstwo na pewną drogę badania naukowego, gdy tymczasem przez tyle wieków nie było ono niczym innym jak tylko kroczeniem po omacku”¹⁶.

Stereotyp interpretacyjny wymaga, by w powyższym przykładzie przede wszystkim zwracać uwagę na „aktywny” charakter ludzkiego intelektu w procesie poznania („Galileusz kazał swym kulom spadać po równi pochyłej z wybraną przez siebie prędkością” „Torricelli kazał powietrzu dźwigać ciężar, który sobie z góry pomyślał” itp. [wyróżnienia – T.K.]). Ruch kul albo ciężar powietrza to właściwości „z góry”, jak powiada Kanta, *a priori* w ramach teorii przewidziane. W tym podejściu najsilniej prezentuje się „kopernikański” charakter poznania, czyli w rozumieniu Kanta, najwyraźniej widać tu „matematyczność” nowożytnej nauki, która w pierwszym etapie nie okazuje się żadnym ściśle empirycznym opisem postrzeganych faktów, ale polega na tworzeniu myślowych modeli rzeczywistości. Ten aspekt alegorii kopernikańskiego przewrotu trafnie

¹⁵ W polskim przekładzie rozprawy Heideggera słowo *Entwurf* oddane zostało za pomocą słowa „projekt”.

¹⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 26-29 [B XII-XIV].

ujął Ortega y Gasset: „nauka jest interpretacją faktów. Same z siebie nie odsłaniają nam rzeczywistości, a raczej ją ukrywają, czyli stawiają nas wobec problemu rzeczywistości. Gdyby nie było faktów, nie byłoby problemu, nie byłoby tajemnicy, nie byłoby nic ukrytego, co należy odsłonić, odkryć. Wszak Grecy nazywali prawdę *aletheia*: odkryciem, odsunięciem zasłony, która coś skrywa i osłania. Takież i fakty przesłaniają rzeczywistość i dopóki ich niesłyszana mnogość nas otacza, popadamy w chaos i zamęt. Aby odkryć rzeczywistość, musimy na moment usunąć z naszego otoczenia fakty i pozostać sam na sam z naszym rozumem. Wówczas na własny rachunek i ryzyko wyobraźmy sobie jakąś rzeczywistość, stwórzmy rzeczywistość wyobrażoną, będącą naszym *c z y s t y m w y m y s ł e m* [wyróżnienie – T.K.]; po czym nadal w samotności swego wnętrza odkryjmy w wyobraźni, jaki aspekt, jakie widzialne znaki, zatem – jakie fakty, stworzyłaby owa wyobrażona rzeczywistość. To wtedy przychodzi moment porzucenia wyobrażonej samotności, czystego i wyizolowanego rozumu i porównania faktów, stworzonych przez wyobrażoną przez nas rzeczywistość, z rzeczywistymi faktami, jakie nas otaczają. Jeśli jedno i drugie się pokrywają, oznacza to, że rozwiązaliśmy rebus, że odkryliśmy rzeczywistość przysłoniętą i utajoną przez fakty”¹⁷. Zakładam, że Ortega y Gasset, pisząc o „rzeczywistości wyobrażonej” albo o „czystym wymyśle”, ma na myśli w istocie to samo, co Kant opisuje za pomocą terminu *Entwurf*.

Ortega y Gasset jest przekonany, że istotą naukowego poznania, zainicjowanego przez Galileusza, jest w szczególności taka metoda uzyskiwania prawdziwego poznania, w której splatają się dwa elementy: pierwszy składnik to element wyobrazeniowy, dający się określić jako twórcza praca samego intelektu, będąca aktywną stroną procesu, w wyniku którego powstaje teoretyczny model, projekt, hipoteza (to właśnie, co Kant ujmuje jako *Entwurf*). W procesie tym przewiduje się, wreszcie, wystąpienie z góry już określonych i w tym sensie znanych faktów odpowiadających owemu projektowi rzeczywistości. W przykładzie Kanta byłyby to wspomniane ruchy kul, których prędkość i kierunek zostały „nakażane” przez Galileusza (albowiem tylko wyobrażoną rzeczywistością w pełni włada umysł jej twórcy¹⁸). Element drugi polega na eksperymentalnym skonfrontowaniu rzeczywistości wyobrażonej z rzeczywistością faktyczną. Teoria jest prawdziwa, tzn. „ujawnia prawdę”, gdy okazuje się zdolna do precyzyjnego ujęcia rzeczywistości faktycznej.

Ortega y Gasset popełnia jednak błąd, uznając, że praca wyobraźni byłaby rodzajem roznuwania zasłony iluzji, że byłaby jakimś sposobem wejrzenia

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, s. 9.

¹⁸ W eseju Bolesława Micińskiego ten aspekt „przewrotu kopernikańskiego” został przedstawiony jako konstytutywny składnik charakteru królewieckiego filozofa. Por. B. Miciński, *Portret Kanta*, (w:) idem, *Pisma: eseje, artykuły, listy*, wybrała i oprac. A. Micińska, Kraków 1970, s. 98 i nast.

w rzeczywistość samą w sobie, zwykle i na ogół zasłoniętą złudą doświadczalnych fatów. Oczywiście błędne jest tylko ściśle dosłowne odniesienie sformułowanego przez Ortegę y Gasseta rozumienia sensu naukowego poznania do filozofii Kanta (czego hiszpański filozof nie czyni w cytowanym wykładzie). Jednak opis metody nowożytnego przyrodoznawstwa w wykładach Ortegi y Gasseta jest bez wątpienia słuszny, jeśli potraktujemy go jako polemikę z klasyczną metafizyką sięgającą korzeniami pierwszych materialistów (a więc w istocie jako metafizykę „przedkrytyczną” w sensie Kantowskim). Kiedy zatem na przykład Demokryt powiada, że „nic poza pierwotnymi elementami nie jest ani prawdziwe, ani uchwytnie, tzn. atomy i próżnia”¹⁹, nie znaczy to, że „matematyczny” projekt rzeczywistości atomów nie jest odkryciem prawdy rzeczywistości samej w sobie (choć z perspektywy metafizyki klasycznej jest nim w pierwszej kolejności), ale że atom i próżnia same są częścią owego matematycznego modelu, nie zaś faktem odkrytym dzięki skutecznej metodzie racjonalnego poznania. Zastosowanie realizmu klasycznej metafizyki w interpretacji filozofii Kanta, w której zjawisko przeciwstawia się rzeczy samej w sobie, z zamiarem potraktowania relacji między nimi jako relacji fałszu i prawdy, byłoby oczywiście fundamentalnym błędem. Kant zdecydowanie sprzeciwia się podobnym dezinterpretacjom, czego wyraz daje w obszernych wyjaśnieniach zawartych w *Prolegomenach*²⁰. Istota poznania naukowego nie polega na odkrywaniu tajemnicy świata samego w sobie, ale na wnikanii w świat jedynie człowiekowi dostępny (zjawiskowy). Poznanie tego, co jedynie nam dostępne, dlatego właśnie jest możliwe, że jest ono tylko danym nam zjawiskiem naszej zmysłowości – „obiekt zmysłów stosuje się do własności naszej zdolności oglądania”²¹ – to znaczy „słucha” prawodawczego rozumu²². Odnosząc ten sam tok rozumowania do poziomu zmysłowości, można powiedzieć, używając oczywiście skrótu myślowego, że jedna i ta sama forma oglądu (czas i przestrzeń) jest zarazem formą, w której (1) dokonujemy geometrycznych konstrukcji i (2) obserwujemy przebieg eksperymentu.

Słowa Ortegi y Gasseta: „Aby odkryć rzeczywistość, musimy na moment usunąć z naszego otoczenia fakty i pozostać sam na sam z naszym rozumem” doskonale oddają pewien charakterystyczny aspekt naukowego podejścia także Kartezjusza, czego potwierdzenie znajdujemy w autobiograficznych uwagach informujących nas o okolicznościach, w jakich autor *Medytacji o pierwszej filozofii* dokonał swych fundamentalnych odkryć. Oto 10 listopada 1619 r., na po-

¹⁹ K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972, s. 261.

²⁰ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, oprac. M. Żelazny, (w:) idem, *Dziela zebrane*, Toruń 2012, t. 3, s. 45–52 [IV 287–293].

²¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 31 [B XVII].

²² Należy podkreślić, że prawa przyrody w tej formule są naśladowaniem praw praktycznego rozumu, a nie odwrotnie.

czątku wojny trzydziestoletniej, podczas długiej podróży, w okolicach Ulm Kartezjusz zamyka się w ciepłej izbie ogrzewanej stojącym na środku piecem i z dala od wojennej zawieruchy rozpoczyna medytacje. Odsuwa wszelkie dane zmysłów, które mogłyby zakłócić czystość idei umysłu, z niedowierzaniem wobec wszelkich empirycznych podniet, odrzuca – jak to opisał szczegółowo w *Medytacji pierwszej* – wątpliwą rzeczywistość. Interesuje go jedynie wewnętrzny samogląd umysłu, którego prawdziwość gwarantowana jest jasnością przyrodzonego światła rozumu. Oto wspomniany fragment *Rozprawy o metodzie*: „Byłem wówczas w Niemczech, dokąd powołały mnie okoliczności tworzone przez wojny, które trwają tam jeszcze. Kiedy wracałem do armii z koronacji cesarza, początek zimy zatrzymał mnie na kwaterze, gdzie nie znajdując żadnego towarzystwa, które by rozpraszało moje myśli, i nie mając zresztą na szczęście trosk ani namiętności, które by mąciły mój spokój, siedziałem przez cały dzień zamknięty sam w ciepłej izbie, mając pełną swobodę zajmowania się swoimi myślami”²³. Przykład Kartezjusza dostarcza oczywiście tylko psychologicznej charakterystyki nastawienia zalecanego filozofowi poszukującemu prawdy, jednak bez wątpienia obecne w zachowaniu filozofa „zawieszenie” świata faktycznego pozostaje w jakiejś analogii wobec czysto umysłowej pracy przyrodnika, w efekcie której powstaje matematyczny projekt.

Kant naturalnie zdawał sobie sprawę z faktu, że „element wyobrażeniowy” jest warunkiem skuteczności poznania odnoszącego się ostatecznie jedynie do zjawisk, choć zapewne rozumiał jego znaczenie inaczej niż Kartezjusz. Kopernik jako pierwszy dostarczył królewickiemu filozofowi wzoru teoretycznego poznania przyrody opartego na czysto rozumowej konstrukcji, Galileusz pokazał zaś, w jaki sposób dzięki eksperymentowi zastosować teoretyczną wiedzę w doświadczeniu, wreszcie Newton – przekonania tego Kant nigdy nie porzucił – uczynił wyznaczoną przez Galileusza metodę zasadą uniwersalnego poznania przyrody.

„Gubimy się w tej ogromnej różnorodności – pisze Ortega y Gasset – i z wielu obserwacji, jakich dokonujemy na temat faktów ruchu, nie potrafimy wywieść jego prawdziwej istoty. A jak postępuje Galileusz? Zamiast gubić się w morzu faktów, wpływając między nie jako bierny obserwator, zaczyna od wyobrażenia sobie genezy ruchu pocisków *cuius motus generationem talem constituo. Mobile quoddam super planum horizontale proiectum mente concipio omni secluso impedimento* [łac. »których ruch w ten sposób powstaje. Jeżeli ciało bez żadnej przeszkody porusza się na płaszczyźnie poziomej, to z wszystkiego, co poprzednio obszernie zostało wyłożone (wynika, że...)«]. [...] »*Mente concipio* – zakładam jako twór mego umysłu ruch pocisku w płaszczyźnie poziomej, którego nic nie zakłóca«. Chodzi przeto o ruch ciała wyobrażony w płaszczyźnie doskonale poziomej i odbywający się bez jakichkolwiek przeszkód. Owymi utrudnieniami,

²³ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1994, s. 13.

przeszkodami, od jakich Galileusz w wyobraźni uwalnia ruch, są fakty – każde ciało, które można poddać obserwacji, porusza się wśród przeszkód: ciała bowiem wzajem się o siebie ocierają. Galileusz zaczyna więc od zbudowania idealnej myślowej rzeczywistości. Dopiero wówczas, kiedy wyobrażona rzeczywistość jest już gotowa, obserwuje fakty, a ściślej, związek, jaki zachowują one z wyobrażoną rzeczywistością²⁴.

Heidegger na ten sam aspekt przyrodoznawstwa nowożytnego zwraca uwagę w swoich wykładach, ale podkreśla również, że źródła idei modelu matematycznego znajdują się w filozofii platońskiej: „W opublikowanym w 1638 roku *Discorsi* Galileusz mówi: [...] »Koncypuję sobie ciało rzucone na horyzontalną płaszczyznę, z której usunięto wszelką przeszkodę: wynika z tego [...], że ruch ciała po tej płaszczyźnie będzie jednostajny i stały, gdy płaszczyzna rozciąga się w nieskończoność«. [...] W tym twierdzeniu, które może uchodzić za pierwowzór pierwszej zasady Newtona, zupełnie jasno zaznacza się to, czego szukamy. Galileusz mówi: [...] »Koncypuję sobie coś ruchomego, w pełni pozostawionego samemu sobie«. Owo »koncypuję sobie« jest dostarczaniem-sobie-wiedzy o określeniu rzeczy. Jest to postępowanie, które Platon scharakteryzował kiedyś odnośnie do μάθησις; w następujący sposób: αναλαβών αὐτός ἐξ αὐτοῦ την ἐπισήμην (*Menon* 85 d₄), »samemu wydobywając i biorąc wiedzę z samego siebie – z dala od czegoś innego«²⁵. Owo *mente concipio* (pojmuję rozumem), które stanowi stały element Galileuszowego sformułowania prawa przyrody, jest tym samym rozumowym ujęciem, które prowadzi Kartezjusza do prawdy o punkcie archimedesowym ludzkiej wiedzy, tym samym wreszcie, które rozpoczyna – *more geometrico* napisaną – *Etykę* Benedykta Spinozy.

W dwa lata po wykładach składających się na tom *Pytanie o rzecz*, w opublikowanym w 1938 r. eseju *Czas światooobrazu* o nauce nowożytnej Heidegger pisze m.in., że „opiera się na projektach dziedzin przedmiotowych” (*Entwurf*), których rozdrobnieniu i ograniczeniu zawdzięcza swój sukces, co po raz pierwszy miało dokonać się w formule praw Galileusza oraz w metafizyce Kartezjusza. Ten aspekt nowożytnej nauki nazywa Heidegger matematycznością: „Fizyka nowożytna nazywa się matematyczną, ponieważ z zasady posługuje się całkiem określoną matematyką. Atoli może ona funkcjonować jedynie matematycznie, gdyż w głębszym sensie jest już matematyczna. *Ta matemata* oznacza dla Greków to, co człowiekowi obserwującemu byt i obcującemu z rzeczami wiadome jest z góry: cielesność ciał, roślinność roślin, zwierzęcość zwierząt, człowieczeństwo człowieka. Poza przytoczonymi, do tego, co z góry wiadome, tzn. matematycznie, należą również liczby. Znajdując trzy jabłka na stole rozpoznajemy, że jest ich trzy. Ale liczbę trzy, trójność, już znamy. To oznacza: liczba jest

²⁴ J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, s. 10.

²⁵ M. Heidegger, *Pytanie o rzecz...*, s. 86.

czymś matematycznym. Jedynie dlatego, że ze wszystkiego, co jest od-zawsze-już-znane²⁶, liczby są poniekąd najbardziej natrętne i zatem najlepiej znane wśród rzeczy matematycznych, wnet zarezerwowano tę nazwę właśnie dla twórców liczbowych. Wcale jednak nie jest tak, by istotą tego, co matematyczne, określało to, co liczbowe²⁷. Słowa wypowiedziane z perspektywy współczesnej fenomenologii rzucają też światło na „matematyczność” Kantowskiego „projektu” i pozwalają właściwie zrozumieć jego sens.

Podobne nastawienie obecne jest jednak również w praktycznej filozofii Kanta, w odniesieniu do której, oczywiście nie tę samą, ale funkcję wyłącznie analogiczną do funkcji „matematycznego projektu” spełniają idee regulatywne. Bóg, dusza, nieśmiertelność swoją praktyczną realność potwierdzają tylko w ramach całościowej struktury postępowania człowieka jako istoty moralnej. Zgodnie z duchem filozofii transcendentalnej możemy jedynie wykazać, w jaki sposób sam rozum wyznacza własny przedmiot nie tylko w obrębie doświadczenia, w teoretycznym poznaniu zjawisk, ale także przedmiot własnego, najwyższego praktycznego zainteresowania. Postulaty czystego rozumu praktycznego w tym samym stopniu co przedmioty przyrodoznawstwa podlegałyby analogicznemu „prawu rewolucji”, albowiem także tutaj „czysty rozum wyznacza [...] swój przedmiot, wychodząc z naczelnej zasady podstawowej [*Prinzip*] swego czystego praktycznego użytku (który i tak ukierunkowany jest na istnienie czegoś wyłącznie jako na skutek wywołany przez rozum)”²⁸. Parafrazując znaną sentencję z przedmowy do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*, można powiedzieć, że również w odniesieniu do tak specyficznego „przedmiotu”, jak Bóg, „poznanie” jest możliwe jedynie wtedy, gdy „rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu (*Entwurf*) wytwarza”²⁹. W Kantowskiej filozofii historii ta formuła przybierze symetryczną względem filozofii religii, postać: „Jak jest możliwa historia *a priori*? – pyta Kant w *Sporze fakultetów* – Odpowiadamy: jeśli wróżbita sam tworzy i wywołuje wydarzenia, które przepowiada”³⁰. Zagadnienie to stanowi jednak już zupełnie inny problem, który – mimo pozornych zbieżności z niektórymi wątkami filozofii spekulatywnej – ma całkowicie inny charakter.

²⁶ Ta formuła jest ogólnym wyrażeniem tego, co w systemie filozofii Platona opisywane jest za pomocą mitu metempsychozy i anamnezy. Geometria zaś jest pierwszym wyróżnionym przez Platona obszarem poznania „tego, co znane już z góry”, w alegorii odcinka otwiera dziedzinę tego, co nadmysłowe. W słynnej sentencji widniejącej nad wejściem do Akademii wyrażony został stosunek filozofa do wagi tego poznania, do znaczenia jego „matematyczności”.

²⁷ M. Heidegger, *Czas światoo obrazu*, tłum. K. Wolicki, (w:) idem, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 69.

²⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, oprac. M. Żelazny, (w:) idem, *Dziela zebrane*, Toruń 2012, t. 3, s. 461 [V 139].

²⁹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 26 [B XIII].

³⁰ I. Kant, *Spor fakultetów*, przeł. M. Żelazny, (w:) idem, *Dziela zebrane*, t. 5, Toruń 2011, s. 255 [VII 80].

Dariusz Pakalski

Uniwersytet Gdański

University of Gdańsk

EDUARD VON HARTMANN I UZASADNIENIE REALIZMU TRANSCENDENTALNEGO W ŚWIETLE TEORII POZNANIA KANTA

Eduard von Hartmann and the Justification of the Transcendental Realism in the Light of the Epistemology of Kant

Słowa kluczowe: rzecz sama w sobie, transcendentalizm, doświadczenie, świadomość, wola.

Key words: thing in itself, transcendentalism, experience, consciousness, will.

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

Artykuł dotyczy problemu obiektywnej realności poznania w ujęciu E. v. Hartmanna. Autor *Filozofii nieświadomego* krytykuje koncepcję Kanta z pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* uważając, że kluczowe pojęcia zjawiska, przedmiotu i podmiotu transcendentalnego posiadają w niej realność tylko subiektywną. Z tej perspektywy określa epistemologię Kanta jako iluzjonizm. Realność obiektywną Hartmann przypisuje w swym systemie przedstawieniom powstałym na zasadzie przyczynowości nie transcendentalnej, lecz transcendentnej. U jej źródła leży wola produkująca przedstawienia uświadamiane jako jej treść. Hartmann interpretuje posiadającą takie własności wolę jako Kantowską rzecz samą w sobie.

A b s t r a c t

The article deals with the problem of the objective reality of cognition in the conception of E. v. Hartmann. The author of *The Philosophy of the Unconscious* criticizes Kant's theory contained in the first edition of *Critique of Pure Reason* due to the fact that the reality of the key notions, such as phenomenon, object, and transcendental subject is only subjective. This perspective allows Hartmann to define Kant's standpoint as "illusionism" In his system Hartmann ascribes the objective reality to the representations arisen on the basis of the principle of causality which is transcendent but not transcendental. According to him such causality has at its basis will that creates representations that it can be aware of as of its content. Hartmann interprets such a will as Kantian thing in itself.

Dwa lata po publikacji swego najważniejszego dzieła *Philosophie des Unbewußten (Filozofia nieświadomego, 1869)* Eduard von Hartmann przygotował do druku niewielką rozprawę, której tytuł brzmi na pierwszy rzut oka zaskakująco: *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnistheorie und Metaphysik (Rzecz sama w sobie i jej własności. Studia Kantowskie z teorii poznania i metafizyki)*. Praca ta na gruncie literatury dotyczącej filozofii Kanta jest fenomenem specyficznym: jej treść stanowi klasyczny przykład dwóch elementarnych błędów popełnianych podczas prób interpretacji sensu pojęcia rzeczy samej w sobie. Istotę tych błędów dokładniej omówimy w ostatniej części niniejszego artykułu. Wcześniej przypomnijmy tok wywodów Hartmanna.

Już sam tytuł rozprawy może wprawić w zdziwienie: pojęcie rzeczy samej w sobie pojawia się tu obok pojęcia własności. Tymczasem Kant już we wstępie do *Krytyki czystego rozumu* (wyd. B) zastrzega, że na terenie spekulatywnego rozumu rzecz sama w sobie musi pozostać dla nas czymś niepoznawalnym [por. III, 13]¹. W tekście *Krytyki* występuje ona tylko jako pojęcie problematyczne, tzn. takie, które nie zawiera w sobie sprzeczności, a potrzebne jest w metafizyce jedynie po to, „aby ograniczyć obiektywną ważność poznania zmysłowego” [III, 211].

Zgodnie z założeniami epistemologii Kantowskiej, aby wypowiadać się o istnieniu (*Dasein*) rzeczy, a tym bardziej o jej własnościach, należy wskazać odpowiednią formę oglądu umożliwiającą empiryczne poznanie tejże rzeczy jako zjawiska. Poznanie wykraczające poza dziedzinę zjawisk pozostaje dla nas „puste” [III, 211]. W rezultacie Kantowską „rzecz samą w sobie” można uznać za „pojęcie graniczne”, pomyślane wyłącznie za pomocą czystego intelektu.

Hartmann już na wstępie przywołanej rozprawy sygnalizuje, że przedmiotem swych zainteresowań chciałby uczynić „fundamentalne pytanie każdej teorii poznania”². W doktrynie Kanta będzie to pochodzące z *Kanonu czystego rozumu* pytanie: „co mogę wiedzieć?” [III, 522]. Hartmann za punkt wyjścia obiera jednak inny fragment *Krytyki czystego rozumu*, pochodzący z części *Analogie doświadczenia*. Po uzasadnionym stwierdzeniu, że dla Kanta formy oglądu oraz kategorie, a zatem także i przedstawienia posiadają realność podmiotową, twórca filozofii nieświadomego przypomina kluczowe pytanie *Krytyki czystego rozumu*: „Jak to się więc dzieje, że owym przedstawieniom wyznaczamy obiekt, czyli jako modyfikacji przypisujemy im, poza ich realnością podmiotową, jeszcze jakąś [realność] obiektywną?” [III, 172].

¹ W niniejszym artykule odniesienia do *Krytyki czystego rozumu* dotyczą wydania *Dziel zebranych Immanuela Kanta* (Toruń 2010n), t. II w przekładzie Mirosława Żelaznego. Numery stron, które podaję w nawiasach kwadratowych, umieszczone są w tym wydaniu na marginesach, a pochodzą z *Akademie Ausgabe, Band III i IV*, czyli *Krytyki czystego rozumu* w wydaniach B (III) i A (IV).

² E. von Hartmann, *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnistheorie und Metaphysik*, Berlin 1871, s. 2. Odniesienia do tego wydania oznaczam dalej w nawiasie kwadratowym literą H, podając numer strony.

Jak deklaruje Hartmann, jego zamierzeniem jest wyczerpujące prześledzenie starań podejmowanych przez Kanta w celu rozwiązania owego problemu [por. H, 2]. To jednak, że zupełnie nie jest zainteresowany odpowiedzią udzieloną przez twórcę *Krytyki czystego rozumu* już kilka stronnic dalej w *Postulatach empirycznego myślenia w ogóle* [III, 185] oraz pojawiająca się w tekście sugestia, że Kant w ramach własnej teorii poznania próbuje jakoby „dotrzeć do rzeczy samej w sobie” [H, 33], dowodzą czegoś zupełnie innego. Problem realności rzeczy samej w sobie (a tym bardziej jej własności) jako nierozwiązywalny (przynajmniej w zakresie filozofii spekulatywnej) królewiecki filozof w ogóle pomija i trudno przypuszczać, aby Hartmann tego faktu nie dostrzegał. Można raczej sądzić, że umieścił on w podtytule własnej rozprawy nazwisko Kanta na zasadzie „zasłony dymnej”. W rzeczywistości zamierzał zaś z jednej strony zwrócić uwagę szerszej publiczności filozoficznej na własną doktrynę, a z drugiej umiejscowić przedstawioną w niej nową, oryginalną gnozeologię w kontekście filozoficznej klasyki.

Wobec Kantowskiego, jak twierdzi Hartmann, rozwiązania problemu realności rozprawa zajmuje stanowisko krytyczne. Akceptując oczywiście fakt, że wszystko co poznajemy jest zjawiskiem, a więc czymś, co w sposób konieczny ukonstytuowane zostaje przez podmiotowe warunki poznania (receptywność zmysłowości i samorzutność intelektu) autor *Filozofii nieświadomego* koncentruje się na leżącym u podłoża zjawisk „x”, czyli pojęciu przedmiotu transcendentalnego. U Kanta w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu* czytamy:

Zjawiska to jedyne przedmioty, jakie mogą być nam dane bezpośrednio, zaś to, co się w nich bezpośrednio odnosi do przedmiotu, zwie się oglądem. Ale zjawiska nie są rzeczami samymi w sobie, lecz także tylko przedstawieniami, które znów mają swój przedmiot, lecz ten nie może być już przez nas oglądany i dlatego nazwać go wolno nieempirycznym, tj. transcendentalnym przedmiotem równym x. Czyste pojęcie o tym przedmiocie transcendentalnym (który istotnie przy wszystkich poznaniach naszych zawsze jednakowo równy jest x) jest tym, co we wszystkich naszych ujęciach (*Begriffe*) empirycznych w ogóle może dostarczyć odniesienia do pewnego przedmiotu, tzn. obiektywnej realności. [IV, 82-83]

Hartmann komentuje ten fragment następująco: jeżeli przedmiot transcendentalny nie może być przez nas oglądany, tzn. nie jest dany w żadnej z form oglądu (czasie i przestrzeni), to musi być on przez nas „pomyślany” [H, 10], czyli dany w jakiejś formie kategorii. Ale w myśl nauki Kanta kategorie nie znajdują żadnego zastosowania jako określenia przedmiotu transcendentalnego, niepodobna o nim myśleć ani jako o pewnej wielkości czy realności, ani jako o substancji lub przyczynie, ani jako o czymś istniejącym (*daseiend*), ani nawet czymś możliwym, gdyż wszystko to wymaga ujęcia właśnie przez kategorie. Jak więc zatem – pyta Hartmann – coś, czego nie ma ani w oglądzie, ani w myśli, może być gwarantem „obiektywnej realności” [H, 11]? Niekonsekwencja Kanta polega rzekomo na tym, że ograniczenie, jakie wprowadza estetyka transcendental-

na, mające chronić przed naiwnym realizmem, czyli dowód, że to, co postrzegamy, nie jest rzeczą samą w sobie, lecz zjawiskiem, staje się czymś sprzecznym. Termin „zjawisko” zakłada przejawianie się czegoś, co stanowi jego podłoże. Poza podmiotowymi formami myślenia nie może jednak istnieć nic, na podstawie czego można przyjmować realność takiego podłoża. Należałoby więc albo usunąć z Kantowskiej teorii poznania termin „zjawisko” i powrócić do metafizyki Leibniza, gdzie poznanie intelektualne odnosi się do rzeczy samych w sobie, a zmysłowość jest tylko mętnym, zakłóconym sposobem poznania intelektualnego, albo przyznać, że realność nie dotyczy podłoża zjawisk, lecz tylko samych ukonstytuowanych przez władze poznawcze podmiotu zjawisk. Nie jest więc ona ani bezpośrednia, ani obiektywna, lecz tylko podmiotowo-subiektywna (*subjektiv*)³. Nie możemy mieć jednak wówczas żadnej gwarancji, że taka realność zjawisk (*Erscheinungen*) nie jest pozorem (*Schein*). „Albo – pisze Hartmann – wszystko, co postrzegamy jest tym samym niczym więcej jak podmiotowo-subiektywnym (*subjektiv*) snem, a wszelka wiara w obiektywną realność tego, co postrzegamy, złudnym pozorem, albo istnieje niezależna od świadomości pozytywnej druga strona (*Jenseits*) świadomości, do której odniesienie nada treściom świadomości **pośrednio** obiektywną realność” [H, 15].

Jak wynika z niniejszego fragmentu, Hartmann za podstawowe zagadnienie *Krytyki czystego rozumu* uznał kwestię obiektywnej, czyli przedmiotowej realności poznania. Można powiedzieć, że kwestia ta pochłania go bardziej, aniżeli miało to miejsce w przypadku samego Kanta, który problem ten postawił jako zasadniczy dopiero w trzeciej *Krytyce*. W tym kontekście ważna jest jedna istotna uwaga: fragment *Krytyki czystego rozumu*, który przytoczony został powyżej i do którego odnosi się Hartmann, pochodzi z jej pierwszego wydania (A). W wydaniu drugim (B) Kant fragment ten, podobnie jak szerszą partię tekstu, w skład którego wchodził, usunął, chcąc zapewne zapobiec nadinterpretacjom i zabarykadować drogę, którą potem, zresztą nie jako pierwszy ani ostatni, postanowił wykorzystać Hartmann. Autor *Filozofii nieświadomego* o zmianach dokonanych w tekście *Krytyki* na pewno wiedział. To prawda, że w momencie pisania swej rozprawy mógł posługiwać się jedynym dostępnym wówczas wydaniem zbiorowym dzieł Kanta, przygotowanym przez ucznia Hegla, a następnie rektora królewieckiej Albertyny Karla Rosenkranza, gdzie tekst pierwszej z *Krytyk* oparty został na wydaniu A. Jednak wydawca wyraźnie zaznacza, że rozdział drugi *Dedukcji czystych pojęć intelektu*, z którego pochodzi omawiany przez Hartmanna fragment, został w wydaniu B gruntownie przepracowany i podaje

³ „Ten niemiecki termin łączy dwa polskie znaczenia: »podmiotowy«, czyli odnoszący się do formalnej, a nie materialnej strony procesu poznawczego (w sensie czysto logicznym i gramatycznym wskazuje imienną część zdania), oraz »subiektywny«, czyli arbitralnie uznany za prawdę przez jakiś podmiot lub grupę podmiotów” – M. Żelazny, *Od tłumacza*, (w:) I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. II, s. 13.

w całości jego ostateczną wersję w suplemencie⁴. W tym kontekście słuszny wydaje się wniosek, że zaprezentowana w rozprawie Hartmanna interpretacja skupia się na problemie, którego rozwiązaniem jej autor był zainteresowany nie ze względu na uzasadnienie poglądów Kanta, lecz własnych.

Jeżeli można byłoby, jak czytaliśmy powyżej, podważyć obiektywną realność poznania odnoszącego się do przedmiotu transcendentalnego, który przyporządkujemy formie zmysłu zewnętrznego (przestrzenność), to należałoby w tym kontekście zapytać o realność transcendentalnego podmiotu, danego być może oglądowi wewnętrznemu jako myślące „ja”. Ale tu Hartmann z góry rozwiewa wszelkie wątpliwości. Transcendentalny podmiot to tylko – tu ponownie przytacza cytaty z wydania A – „nazwa transcendentalnego przedmiotu zmysłu wewnętrznego” [IV, 227]. Mamy tu więc do czynienia ze szczególnym przypadkiem transcendentalnego przedmiotu, którego pojęcie pozostaje tak samo „zupełnie nijakie i puste”, jak gdyby chodziło o domniemany transcendentalny przedmiot zmysłu zewnętrznego, ponieważ także i tu „nie może znaleźć warunków zastosowania żadna z kategorii” [III, 331 przyp.]. Jeżeli nawet rozszerzylibyśmy pojęcie podmiotu transcendentalnego, rozumując przez nie pojęcie transcendentalnej syntezy apercypcji, nadal nie dotarlibyśmy do materii poznania i nie uzyskalibyśmy żadnej obiektywnej realności. Transcendentalna synteza apercypcji oznacza tylko formalną jedność świadomości, którą rozpatrywać należy pod względem formy poznania, a nie zawartej w niej realnej treści.

Mimo to nie ma nic bardziej naturalnego, a zarazem bardziej zwodniczego, aniżeli poczytanie jedności w syntezie myśli za postrzeganą jedność spostrzeżeń w podmiocie tych myśli. Można by to nazwać wślizgnięciem [*Subreption*] się hipostazowanej świadomości (*apperceptionis substantiatae*). [IV, 251]

Identyfikowanie tej tylko logicznej jedności z realnie istniejącym podmiotem jest – by użyć oryginalnego sformułowania z *Krytyki czystego rozumu* – „subrepcją”, czyli pomyleniem przedmiotu błędnie uznawanego za empiryczny z przedmiotem rzeczywiście empirycznym. Żadne treści Kantowskiej świadomości, podsumowuje Hartmann, nie pozwalają na to, aby poza fenomenalną stroną zjawiska „ja” doszukiwać się „ja” istniejącego jako rzecz sama w sobie. W rezultacie pojęcie transcendentalnego podmiotu okazuje się w zamiarze uzyskania obiektywnej realności tak samo nieprzydatne, jak pojęcie transcendentalnego przedmiotu. „Zjawisko jedynie wewnętrzne – pisze filozof – tak samo zredukowane zostaje jedynie do pozoru jak wcześniej zjawisko zewnętrzne” [H, 28]. Trzy możliwości dojścia do obiektywnej realności na terenie Kantowskiej teorii poznania okazują się w ocenie Hartmanna fiaskiem. Pojęcia zjawiska, przedmiotu i podmiotu transcendentalnego są czystą iluzją, w konsekwencji idealizm transcendentalny należałoby raczej określić „absolutnym iluzjonizmem” [H, 28].

⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. Karl Rosenkranz, Leipzig 1838, s. 90 (przypis wydawcy) oraz suplement XIV (s. 730–759).

Kant nie zrealizował, jak stwierdza Hartmann, najważniejszego zadania filozofii transcendentalnej, czyli nie udowodnił możliwości doświadczenia. W systemie Kanta doświadczenie możliwe jest tylko przy założeniu transcendentalnej idealności przestrzeni, czasu i kategorii. Jak czytamy u Hartmanna: „Niniejsza rozprawa przyniosła rezultat, że założenia, które miały za cel wyjaśnić **możliwość** doświadczenia, zademonstrowały jego **niemożliwość**, ponieważ wykazała, że wszelkie pozorne doświadczenie jest absolutną iluzją” [H, 34].

Wszystkie przedmioty przedstawię, niezależnie od tego, czy ustanawiamy dla nich warunki transcendentalne, czy nie i czy warunki te znajdują odniesienie w pozytywnym istnieniu transcendentnego korelatu, czy nie, pozostają immanentną treścią świadomości. W tej sytuacji, jak oświadcza Hartmann, postawieni jesteśmy przed alternatywą: albo zgodzimy się na fakt, że doświadczenie jest iluzją, albo możliwość doświadczenia udowodnimy inaczej, aniżeli uczynił to Kant. W przeciwieństwie do litery *Krytyki czystego rozumu*, gdzie o rzeczy samej w sobie mówi się jako o „pojęciu granicznym”, które może mieć tylko „negatywne zastosowanie” [III, 211], berliński filozof próbuje uzyskać „pozytywne określenie tego, co transcendentne” [H, 35]. Dla czytelnika jego rozprawy musi jednak pozostać zagadką, dlaczego mówi on w tym kontekście o „modyfikacji” [H, 34] teoriopoznawczych założeń Kanta, skoro mamy raczej do czynienia z ich całkowitym odwróceniem. Za punkt wyjścia obiera to, co wykazał jako niezaprzeczalne: immanentną treść świadomości. Wychodząc z tego punktu zamierza on wybudować, jak pisze, „most” [H, 35], dzięki któremu uzyskamy relacje do transcendencji, który to most nie będzie iluzją, lecz pozwoli uzyskać „realny” [H, 36] stosunek pomiędzy treścią naszej świadomości a światem rzeczy samych w sobie. Realizując to zamierzenie, obiera kierunek przeciwny niż Kant. Nie pokonuje kolejnych szczebli poznania i nie ujmuje danego przedmiotu oglądu w samorzutnych formach myślenia, lecz wpraw zwraca się ku temu, co jak uważa jest „najbardziej pierwotną treścią świadomości” i co już „instynktownie” odbieramy jako coś danego, do „zmysłowego wrażenia” [H, 36]. Swoją dowód przeprowadza w sposób następujący.

Dla Kanta odbieranie wrażeń jest wynikiem bycia pobudzonym (*affiziert sein*). A ponieważ wrażenie stanowi materię oglądu, fakt pobudzenia sprawia, że owa materia jest dana. Powiązanie tego rodzaju określa Hartmann przyczynowością **transcendentną**, w odróżnieniu od przyczynowości immanentnej, polegającej wyłącznie na powiązaniu przedstawię (zjawisk). W ten sposób wysnuwa wniosek, że to, co nas pobudza, jest transcendentną przyczyną wrażenia [por. H, 38].

Zabieg Hartmanna polega, jak widać, na ustanowieniu przyczyny transcendentnej, której źródło leży poza świadomością i oddzieleniu jej od przyczyny transcendentalnej, która jest immanentną treścią świadomości. „Znaleźliśmy zatem – pisze – poszukiwane pozytywne określenie tego, co transcendentne: jest to (transcendentna) przyczyna wrażenia (a więc pośrednio wszystkich zjawisk)” [H, 38].

W tym miejscu należy zwrócić uwagę, że wrażenie, o którym mówi się w powyższym fragmencie, nie jest już wrażeniem w znaczeniu Kantowskim, lecz Hartmannowskim. Hartmann całkowicie pomija podstawowy warunek postawiony przez Kanta w *Estetyce transcendentalnej*, w którym mówi się, że wrażenie jest wyłącznie materią zjawiska i aby stać się treścią poznawczą, musi zostać przez poznający umysł „uporządkowane” [III, 49], czyli ujęte w jednej z form zmysłowości. W miejsce zarezerwowane dla Kantowskiej receptywności w rozprawie Hartmanna pojawia się nieracjonalna kategoria instynktu, czyli – jak można rozumieć – pewna forma percepcji niezależna od zmysłowości i intelektu. Pozwala ona sięgnąć do rzeczywistości, która dana jest przed doświadczeniem, podczas gdy treść Kantowskiego przedstawienia była dana tylko w „akcie świadomości”. Zdaniem Hartmanna Kant popełnił błąd, twierdząc, że u podłoża przedmiotu empirycznego znajduje się przedmiot transcendentalny. Jak próbuje wykazać, „przedmiot empiryczny to w istocie przedmiot transcendentalny, i nie można odróżnić jednego od drugiego” [H, 39]. W rezultacie wnioskuje, że u Kanta dochodzi do identyfikacji pojęć przedmiotu transcendentalnego i transcendentnej przyczyny [por. H, 39]. Po sprostowaniu tej pomyłki możemy już określić transcendentną przyczynę wrażenia. Jest nią poszukiwana rzecz sama w sobie [por. H, 40]. Mimo to, jak utrzymuje autor rozprawy, nadal pozostajemy na terenie teorii poznania Kanta, na co dowodem mają być sformułowania z wydania *A Krytyki czystego rozumu* zawarte w *Rozważeniu czystej nauki o duszy* [IV, 243-246], gdzie Kant miał sugerować transcendentną przyczynowość i postawić hipotezę rzeczy samej w sobie jako transcendentnej przyczyny. Jak postuluje Hartmann, tylko broniąc tej hipotezy, możemy uratować się przed absolutnym iluzjonizmem.

Osiągnięcie pojęcia granicznego w systemie rozumu spekulatywnego Kanta stanowi w zaprezentowanym w rozprawie toku rozważań jedynie fazę przejściową. Autor *Filozofii nieświadomego* stawia dalsze pytania, przekraczające już granice zakreślone w pierwszej *Krytyce*. Chcąc bliżej sprecyzować transcendentną przyczynę, za istotne uważa rozstrzygnięcie kwestii, czy nasze przedstawienia są wynikiem wpływu rzeczy zewnętrznych, czy też powstają za sprawą przyczyny wewnętrznej. Jak zastrzega filozof, terminów „zewnętrzny” i „wewnętrzny” nie należy w tym przypadku rozumieć obrazowo, chodzi mu o to, czy nasza wola produkuje przedstawienia samodzielnie, czy też dane są one świadomości w sposób pasywny [por. H, 44].

Jak widzimy, Hartmann odwołuje się do pojęcia woli, które w tej perspektywie wymaga bliższych wyjaśnień. W systemie Kanta wola nie należy do zakresu filozofii teoretycznej, lecz praktycznej. Jest władzą umożliwiającą realizację przedstawionego celu, która jeżeli zdeterminowana jest przez praktyczny rozum (a nie przez pobudki zmysłowe), kieruje się ideą dobra. Inny ważny dla Hartmanna myśliciel, Schopenhauer, odnalazł w tym pojęciu Kantowską rzecz samą

w sobie i zdefiniował ją jako bezrozumne chcenie, ślepą i prącą do życia siłą obiektywizującą się w „świecie jako przedstawieniu” ujmowanym przez intelekt. W odróżnieniu od tego Hartmann sytuuje zarówno wolę, jak i przedstawienie w świecie nieświadomości, tworząc teorię przedstawień nieświadomych. Warto w tym miejscu wspomnieć, że możliwość istnienia tego rodzaju przedstawień rozpatrywał także Kant, ale nie w aspekcie teorii poznania, lecz uwag psychologicznych zawartych w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*⁵. Chcenie woli Hartmann pojmuje w swej koncepcji jako dążenie do urzeczywistnienia (uświadomienia) jej nieświadomego przedstawienia, tzn. nadania mu formy zjawiska. Jedność woli i przedstawienia polega na tym, że wola urzeczywistnia w ten sposób swoją treść w nieskończonym procesie uświadamiania⁶. Dopiero takie ujęcie woli pozwala mówić o niej jako o czymś realnym, bo uobecnianym jako treść świadomości, a treści takiej możemy przypisać konkretne własności. Określenia takich własności (czyli możliwości poznania w systemie kategorii) zdaniem Hartmanna brakowało Schopenhauerowskiej woli jako rzeczy samej w sobie. Taka jest też Hartmanna definicja realności: realność to dla niego „przedstawienie jako treść woli”⁷.

Powracając do pytania, czy przedstawienie jest rezultatem wpływu rzeczy zewnętrznych, czy rezultatem przyczynowości wewnętrznej, filozof rozstrzyga je na rzecz przyczynowości wewnętrznej, którą ujmuje jako władzę reprezentującą funkcje produktywne. Nie wolno jednak, podkreśla Hartmann, negować wpływu rzeczy zewnętrznych, gdyż oznaczałoby to w prostej linii powrót do solipsyzmu, a w konsekwencji uniemożliwienie wiedzy o treściach innych świadomości. Stanowisko berlińskiego myśliciela najlepiej ilustruje fragment następujący: „Jest zatem jasne, że rzeczywiste pośrednictwo pomiędzy różnymi świadomościami może zaistnieć jedynie poprzez rzeczy same w sobie, które przez swą pasywną lub aktywną przyczynowość (przez doznawanie i oddziaływanie) umożliwiają komunikację między jedną a drugą, przy czym zakłada się, że przynależące do jednej świadomości ciało jako rzecz sama w sobie, kierowane przez wolę, albo bezpośrednio, albo za pośrednictwem innych rzeczy samych w sobie, oddziałuje na przynależące do innej świadomości ciało jako rzecz samą w sobie, przez co świadomość ta jest pobudzana” [H, 47]. Jak widać, Hartmann pozostał pod tym względem w kręgu inspiracji metafizyką Schopenhauera ujmując ciało, czy też biologiczny organizm, jako właściwe siedlisko woli.

W podsumowaniu swych rozważań filozof próbuje wykazać, że usytuowanie przyczyny transcendentnej jednoznacznie poza założeniami Kantowskiego formalnego idealizmu pozwala uniknąć sprzeczności, w jakie jego zdaniem uwiłkła

⁵ Por. D. Pakalski, *Estetyka Eduarda von Hartmanna*, Toruń 2013, s. 39–40.

⁶ Por. E. von Hartmann, *Filozofia nieświadomego*, przeł. B. Markiewicz, Warszawa 1982, s. 34.

⁷ Ibidem, s. 102.

się królewiecki myśliciel. Jednak nietrudno zauważyć, że w takiej postaci systemu zaprezentowanego w rozprawie Hartmanna nie można już określić modyfikacją teorii poznania Kanta, lecz odrębną i w osobny sposób ugruntowaną metafizyką, w której narzędzia przygotowane przez twórcę *Krytyk* stosuje się na własny użytek.

Własności rzeczy samej w sobie Hartmann definiuje za pomocą kategorii przyczynowości, istnienia i realności. Ponieważ rzecz ta, jak czytaliśmy w przytoczonym powyżej fragmencie, posiada zdolność oddziaływania i doznawania, to jest zmienna, a zatem istnieje w czasie, choć według zasad logiki musi się jej przypisać trwałą, beczasową podstawę, ponieważ istnienie domaga się substancji [por. H, 79]. Nie można natomiast w sposób bezpośredni przypisać jej przestrzenności, jednak wiedza o tym, że rzeczy samych w sobie jest wiele sprawia, że „instynktownie” [H, 94] uważamy je za coś przestrzennego. W ten sposób Hartmann usiłuje dopasować zasady własnej doktryny do reguł ustanowionych w transcendentalnej *Analityce* i *Estetyce*.

* * *

Jak zaznaczyłem na wstępie, omawiana rozprawa Hartmanna zawiera wzorcowe przykłady dwóch dezinterpretacji filozofii Kanta. Błądność pierwszej z nich, tradycyjnie już identyfikowanej z doktryną Schopenhauera, wynika z następujących przyczyn.

W filozofii Kanta występują dwa terminy: umysł (*Gemüth*) oznaczający zdolność do wszelkich możliwych doznań, odczuć, doświadczeń i skojarzeń oraz rozum (*Vernunft*), który oznacza wyłącznie zdolności poznawcze, czyli takie, które można ująć w formie prawdziwych lub nieprawdziwych sądów. Empiryczne poznanie rozumowe mają charakter obiektywny, co oznacza, że po pierwsze, sądy sformułowane przez nie przy użyciu kategorii tworzą systematyczną, logiczną jedność, po drugie zaś, w odróżnieniu na przykład od poznań czysto matematycznych, odnoszą się do przedmiotów (*Gegenstände*), zaś przedmioty, które można badać używając intelektu, zwań się obiektami (*Objekte*).

Kant jest świadomy, że rozumność nie wyczerpuje całej aktywności umysłu. Doświadczenia zmysłu wewnętrznego umożliwiają nam na przykład odczucie takich specyficznych przedmiotów, jak smutek, radość czy też pragnienie czegoś. Odczucia te nie stanowią żadnych treści poznawczych. Nie trzeba ich wspierać wiedzą ujętą w kategoriach. Nie są prawdziwe lub fałszywe, bo jako treść „ja to czuję bezpośrednio” muszą być prawdziwe zawsze. O ile chcielibyśmy je nazwać zjawiskami, o tyle słowo „zjawisko” miałyby tu zupełnie inny sens aniżeli wtedy, gdy oznacza ono przedmiot, który postrzegamy zmysłem zewnętrznym albo wyobrażamy sobie zmysłem wewnętrznym w przestrzeni trójwymiarowej. Pytanie, jak są możliwe wszelkie doznania i doświadczenia umysłu, byłoby dla Kan-

ta pytaniem beznadziejnym, dlatego obok filozofii krytycznej tworzy opisową, w dużej części asertoryczną, antropologię w aspekcie praktycznym.

Kategoria rzeczy samej w sobie dotyczy wyłącznie obiektów rozumu, nie zaś odczuć umysłu w ogóle. Wynika ona z transcendentalnej konieczności zadania pytania: czym obiekt mógłby być niezależnie od tego, że jest obiektem wszelkiego możliwego poznania dokonanego przez istotę rozumną? Konieczność transcendentalna jest w tym wypadku koniecznością logiczną, a nie empiryczną, konkretnie chodzi tu o logikę pozoru (dialektykę). Ponieważ rzecz sama w sobie jest wyłącznie przedmiotem logiki, a nie żadnego oglądu, to nie można, jak głosił młody Vaihinger (z czego się później wycofał), uznać jej za fikcję heurystyczną. Jako kategoria czystego intelektu przypomina ona do pewnego stopnia plus i minus nieskończoność, z tą różnicą, że obie nieskończoności dają się odnieść do pewnego oglądu. Jest to czysty intelektualny ogląd w geometrii. Natomiast pojęcia rzeczy samej w sobie do żadnego oglądu odnieść się nie da. Mimo to pytanie o tę rzecz okazuje się logicznie konieczne, ale nie ze względu na jakiegokolwiek przedmioty możliwego oglądu, tylko potrzeby samego procesu poznawczego.

O ile pytanie o rzeczy same w sobie wyrasta z potrzeb logicznych i transcendentalnych, o tyle wewnętrzne odczucie aktu naszej woli ma się do tego pytania nijak. Fantazje Schopenhauera, że owo odczucie stanowi właściwą treść tego, co Kant w *Logice transcendentalnej* nazwał rzeczą samą w sobie, były interpretacją niezwykle karkołomną, opartą na luźnym skojarzeniu. Skojarzenie to okazało się ponadto niezwykle niefortunne, bo u Kanta pojęcia odczuwanej woli i rzeczy samej w sobie sytuują się w zupełnie odrębnych sferach szeroko pojętego umysłu. Konieczność przedmiotu pierwszego z tych pojęć ma charakter wybitnie empiryczny, opiera się po prostu na fakcie: ja czuję, że chcę. Tego odczucia empirycznego nie można jednak, jak zaznaczyliśmy, mylić ze zmysłowym doświadczeniem trójwymiarowego obiektu stanowiącego przedmiot poznania obiektywnego. Słowo „empiryczny” ma tu zupełnie inny sens. Natomiast konieczność zapytania o rzecz samą w sobie ma charakter logiczny, a przy tym transcendentalny, co z góry wyklucza skojarzenia, że tak pojmowana rzecz może być przedmiotem jakichś pozaintelektualnych odczuć. Odwrotnie, teoretycznie można sobie wyobrazić, że mógłby jej sięgnąć intelekt intuitywny, którego myślenie jest zarazem oglądem. Ale intelekt taki nie może nam być dany, gdyż jedną z fundamentalnych cech naszego rozumu jest dwoistość pni poznania: receptywności i samorzutności.

Przejdźmy teraz do drugiego z błędów poczynionych przez Hartmanna przy interpretacji Kanta. Chodzi o przytoczony na wstępie niniejszego artykułu fragment z wydania *A Krytyki czystego rozumu*, stanowiący zaiste rafę, o którą rozbijają się niefrasobliwi interpretatorzy niezwracający uwagi na różnicę dwóch wydań.

W dialektyce transcendentalnej słowo „przedmiot transcendentalny” faktycznie używane jest na określenie domniemanej rzeczy samej w sobie, będącej

przedmiotem idei regulatywnej. Ale pojęcie „konieczność transcendentalna” nie musi odnosić się do pytania o rzecz samą w sobie. Nie jest też konieczne, by zawsze, gdy używa się pojęcia „przedmiot transcendentalny”, chodziło o taką rzecz i właśnie ten przypadek można zaobserwować w cytowanym fragmencie. Sens użytego tu pojęcia „transcendentalny przedmiot x” jest następujący.

Każdy przedmiot, z którym mamy do czynienia w procesie poznawczym, jest faktycznie szeregiem zjawisk odbieranych w chronologii. Każde zjawisko składa się zaś z olbrzymiej liczby mogących wchodzić w jego skład predykatów, z których poznajemy tylko część. Powstaje pytanie: czy poznając jakikolwiek przedmiot zmysłowy, poznaję w ogóle jakiś przedmiot, czy też szeregi odrębnych zjawisk, predykatów itp.? Mocą transcendentalnej jedności systemu apercepcji zakładamy jedność poznawanego przez nas przedmiotu, która na drodze oglądu empirycznego byłaby nieosiągalna. Po to, ażeby badać jakikolwiek przedmiot, należy więc najpierw założyć, że przedmiot ów w ogóle istnieje jako zamknięty zbiór konstytuujących go zjawisk i predykatów, które mogą być poznawane wedle kategorii intelektu. Czy zaś ilość owych zjawisk i predykatów jest skończona, czy też nie, pozostaje sprawą otwartą. Mamy tu przecież do czynienia wyłącznie z przedmiotem zakładanym dla potrzeb logiki. Budując jego model, można się więc zapewne odwoływać zarówno do pojęcia wewnętrznej skończoności, jak i nieskończoności przedmiotu. Przedmiot taki Kant nazwał przedmiotem x.

Pojawia się pytanie: czy tego typu konieczność jest rzeczywiście koniecznością transcendentalną, czy może tylko logiczną? Tak rozumiany przedmiot x staje się przecież jednym z elementów poznania intelektualnego o zastosowaniu empirycznym. Być może z tych również przyczyn, przygotowując drugie wydanie *Krytyki czystego rozumu*, Kant powyższy fragment wycofał. Niestety, czasami przypominany jest on w różnych dezinterpretacjach, których autorzy nie zauważają, że użyte tu pojęcie „przedmiot transcendentalny” ma zupełnie inny sens aniżeli analogiczne pojęcie z *Dialektyki transcendentalnej*. I nie oznacza ono bynajmniej rzeczy samej w sobie.

Cztery lata po pierwszym wydaniu (w roku 1875) rozprawa Eduarda von Hartmanna ukazała się ponownie pod zmienionym i bardziej adekwatnym do jej treści tytułem *Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus (Krytyczne uzasadnienie realizmu transcendentalnego)*. Jako filozof błyskawicznie uzyskujący w owym czasie popularność, jej autor zdecydował się tym razem – i słusznie – w tytule nazwisko Kanta pominąć. Niestety, w dalszym ciągu podpisywał się pod głoszonymi wcześniej błędami interpretacyjnymi. Być może to właśnie sprawiło, że owa popularność szybko zaczęła gasnąć.

Henryk Benisz

Uniwersytet Opolski

Opole University

CZY MOŻNA SĄDZIĆ, ŻE ŻYCIE JEST PIĘKNE? ESTETYKA SCHOPENHAUERA

Can You Judge That Life Is Beautiful? Aesthetics of Schopenhauer

Słowa kluczowe: Schopenhauer, estetyka, sztuka, piękno, wzniosłość, idee (platońskie), życie.

Key words: Schopenhauer, aesthetics, art, beauty, sublimity, ideas (Platonic), life.

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

Schopenhauer konstruuje swą estetykę, nawiązując do Platońskiej teorii idei oraz rozwijając Kantowską koncepcję władzy sądzenia w odniesieniu do piękna i wzniosłości. Dzięki ujęciu transcendentalnemu potrafi on zobiektywizować estetyczną wartość naturalnych wytworów przyrody i artystycznych wytworów człowieka. Wyróżnione miejsce w jego estetyce zajmuje poezja (dramat) i, w pewnej mierze, filozofia, ponieważ jest to sztuka słowa, w której idee najlepiej wypowiada się za pośrednictwem pojęć. Szczególnego rodzaju sztuką jest muzyka, ponieważ dzięki niej można bezpośrednio docierać do świata idei i wyrażać go w sposób poza- lub ponadwzburzalny. Schopenhauer prowadzi ciekawe rozważania na temat woli i przedstawienia, idei i życia, talentu i geniuszu, uroku i wdzięku oraz wielu innych ważnych kwestii pojawiających się w obszarze jego zainteresowań estetycznych.

A b s t r a c t

Schopenhauer constructs his aesthetics, referring to Plato's theory of ideas and developing the Kantian conception of the power of judgment in relation to the beauty and sublimity. Using transcendental terms he can objectify the aesthetic value of the normal products of nature and artistic creations of man. Featured in his aesthetics is poetry (drama) and, to a certain extent, the philosophy, because it is an art of expression, presenting ideas best through concepts. Music is a special kind of art, enabling to reach out to the world of ideas directly and to express it in a non-verbal or over-verbal way. Schopenhauer leads interesting reflections on the will and representation, idea and life, talent and genius, charm and grace, and on many other important issues arising in the area of his aesthetic interests.

Wypowiadając się na temat estetyki, Schopenhauer nawiązuje do poglądów Kanta i po swojemu wyraża uznanie dla królewieckiego filozofa: „Podziwiać trzeba, jak Kant, któremu sztuka była chyba zupełnie obca i który na pozór był mało wrażliwy na piękno i zapewne ponadto nigdy nie miał okazji oglądania ważnego dzieła sztuki [...], mógł w tych warunkach zdobyć wielką i trwałą zasługę filozoficznymi rozważaniami nad sztuką i pięknem”¹. W opinii Schopenhauera przedkantowscy estetycy zajmowali się kwestią sztuki i piękna jedynie z empirycznego punktu widzenia. W swych badaniach starali się wskazać jakąś właściwość przedmiotu, która pozwalałaby stwierdzić, czy dany przedmiot jest piękny, i dopiero na tej podstawie określali, co jest prawdziwą sztuką. Niemal zawsze chodziło im o ustalenie, co takiego zawiera się w jakimś przedmiocie, że uznajemy go za piękny i, mając go przed oczyma, odczuwamy zadowolenie (*Wohlgefallen*). Rozważania estetyków wiodły od sądów szczegółowych do coraz bardziej ogólnych, aby w końcu doprowadzić do określenia reguł wszelkiej twórczości artystycznej. Rozważania te służyły praktycznym celom, albowiem artysta powinien przyswoić sobie właściwe reguły postępowania, dzięki którym wiedziałby, jakie cechy przedmiotu ma uwypuklić, a jakie ukryć, aby finalne dzieło było piękne. Tak myślał Arystoteles, a po nim wielu filozofów i badaczy piękna aż po czasy najnowsze, a wśród nich m.in. Henry Home, Edmund Burke, Johann Joachim Winckelmann, Gotthold Ephraim Lessing i Johann Gottfried Herder.

Bywało, że zwracano uwagę na podmiotowe uwarunkowania twórczości artystycznej, ale czyniono to głównie dlatego, żeby jeszcze lepiej poznać sposób oddziaływania zawartego w przedmiocie piękna na skonfrontowany z nim podmiot. Poza tym bliższe dookreślenie cechy piękna w przedmiocie przez pryzmat skutku wywartego na podmiocie podnosiło naukowe walory tych badań, a przynajmniej pozwalało uzyskać większą dozę pewności, jakże oczekiwanej we wszelkich procedurach naukowych. Próby upodmiotowienia estetyki zwykle jednak kończyły się psychologizmem. Za takowy Schopenhauer uznaje również estetykę Alexandra Baumgartena, przy okazji stwierdzając, że wypracowana przez niego ogólna teoria piękna wprawdzie odnosi się do doskonałości zmysłowego, naocznego poznania, lecz i tak ogniskuje się wokół analiz samego przedmiotu i metod jego artystycznego kształtowania. Dopiero Kant umiejętnie przeniósł punkt ciężkości badań estetycznych z przedmiotu na podmiot. Jego zasługą stało się dogłębne przebadanie podniety (*Anregung*), za sprawą której jakiś przedmiot uznajemy za piękny. Owa podnieta pojawia się w naszym umyśle (duszy), a więc ma charakter podmiotowy. Właśnie tym zwrotem od przedmiotu do podmiotu Kant pokazał, że chcąc poznać zjawisko wywołujące określony skutek,

¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 795.

trzeba najpierw poznać ów skutek, a dopiero potem zająć się przyczyną zaistnienia tegoż skutku. Dla Schopenhauera jest to niewątpliwie słuszna droga poznania, tyle że poza wytyczeniem jej i ogólnikowym wyjaśnieniem, jak się na niej poruszać, Kant niewiele więcej zrobił: „Nie można bowiem tego, co dał, uznać za prawdę obiektywną i zysk realny. Wskazał metodę tego badania, przełamał lody, lecz poza tym chybił celu”².

Nietrudno zauważyć, że Schopenhauer uznaje siebie za myśliciela, który rozwinął i ukończył dzieło zapoczątkowane przez Kanta. Miał tego dokonać z pomocą pojęcia woli, które utożsamiał z pojęciem rzeczy samej w sobie, tyle że przecież Schopenhauer przyznaje, że już u Kanta są wyraźne podstawy do takiego utożsamienia. Za trafny można jedynie uznać zarzut, że Kant wspomnianej rzeczy samej w sobie czy woli – mniejsza o terminologię – nie poświęcił wystarczająco dużo uwagi. Pojawia się ona w jego filozofii okazjonalnie, wszak, co przyznaje Schopenhauer, Kant napomykał o niej tylko wtedy, gdy musiał wskazać na podstawę (źródło) jakiegoś zjawiska, nie będącą zjawiskiem i dlatego nie należąca do sfery możliwego doświadczenia. W odróżnieniu od Kanta, Schopenhauer czyni z woli główny motyw swego filozofowania. „Jego” wola już nie skrywa się za zjawiskami, tylko „objawia się każdemu jako rzecz sama w sobie w zjawisku, jakim jest on sam”³. Wola ma pierwszorzędne znaczenie w świecie, ponieważ to ona tworzy (stwarza) świat, sama nie podlegając niczemu (zwłaszcza regule podstawy dostatecznej bądź – w translacji Józefa Marzęckiego – zasadzie racji dostatecznej). Skoro zatem wola jest wolna od wszelkiej konieczności, to jest wolna absolutnie, czy też jest wolna jak absolut i jak on wszechmocna. Czy Kant, umieszczając rzecz samą w sobie (wolę) w przestrzeni pełnej wolności, także byłby skłonny ją absolutyzować czy wręcz deifikować? Wydaje się, że nie, a przynajmniej nie *explicite*, niemniej *implicite* być może opowiedziałby się po stronie Schopenhauera. Ten ostatni, po namyśle, formułuje swe zdanie w powyższej kwestii dość enigmatycznie lub całkiem dyplomatycznie: „Dlatego przyjmuję naprawdę, chociaż nie można tego dowieść, że ilekroć Kant mówił o rzeczy samej w sobie, zawsze w najbardziej mrocznych głębiach duszy myślał już niejasno o woli”⁴.

Nie podlegając żadnej konieczności, wola jest czystą koniecznością dla świata przedstawieniowego (zjawiskowego). O ile jednak wola jest konieczna dla tegoż świata, o tyle ów świat wcale nie jest konieczny, a może nawet w ogóle go nie ma. Znajdując się pod wpływem myśli Wschodu, Schopenhauer przyrównuje świat do mai albo też mówi o zasłonie mai. Pojawiające się w Wedach i Puranach stwierdzenia na temat mai stanowią jedną z najważniejszych nauk hinduistycznych. Wedle niej to, co wokół widzimy, a więc cały widomy świat,

² Ibidem, s. 797.

³ Ibidem, s. 755.

⁴ Ibidem, s. 757.

jest pozorem i swoistym czarem, czymś w rodzaju złudzenia optycznego lub snu. Można też powiedzieć, że świat przedstawieniowy jest zasłoną okrywająca wolę, a zarazem też ludzką świadomość. Skoro tak jest, to nie potrafimy jednoznacznie stwierdzić, że świat ten istnieje albo nie istnieje⁵. Naprawdę istnieje tylko wola, gdyż tylko ona istnieć musi. A jak ma się sprawa z pięknem? Czy jest ono, jak świat, tylko pozorem, czy też należy do istoty świata i, ściśle łącząc się z wolą, jest, podobnie jak ona, absolutne i wieczne? No właśnie, i czy można sądzić – bo ku temu zmierzają te rozważania – że życie jest piękne?

Podstawa estetycznych sądów o pięknie

Zanim spróbujemy wyjaśnić, czym jest piękno dla Schopenhauera, powiedzmy, jak je pojmował Kant. Przede wszystkim, w opinii Schopenhauera, królewiecki uczony nie znał piękna z autopsji. Zajmując się tym zagadnieniem, badał tylko cudze wypowiedzi, tak jakby nie mając dostępu do piękna, zdany był na opinie tych, co piękno znają. Mówiąc wprost, Kant stworzył własną teorię piękna z cudzych opowieści na temat piękna. Brzmi to zabawnie i Schopenhauer uznaje tę strategię „poznawczą” za bardzo pomysłową, ale też chybioną i, z naukowego punktu widzenia, niedopuszczalną. Wprawdzie w teorii tej pojawiają się też trafne spostrzeżenia, ale w całości nie tylko nie rozwiązuje ona problemu piękna, ale nawet nie dorasta do rangi tego problemu. Innymi słowy, Kantowska teoria piękna jest jak zasłona mai rozciągnięta nad pięknem.

Nie mając przed oczyma samego piękna, Kant rozpatrywał zagadnienia estetyczne, wychodząc od sądu o pięknie (*Urtheil über das Schöne*), który został nazwany sądem smaku (*Geschmacksurtheil*). Schopenhauer nie zachwyca się „niesmacznie wybranym wyrażeniem *smak*”⁶ i wolałby raczej mówić o uczuciu estetycznym, aczkolwiek również z pewnymi zastrzeżeniami. Tak czy inaczej, jest to dla niego czynnik kobiecy, którego działanie ogranicza się do uchwycenia i ocenienia jakiejś własności przedmiotu, zamiast, jak jest w przypadku czynnika męskiego, wydobywać z przedmiotów ich piękno. Z sarkazmem Schopenhauer stwierdza, że czynnik kobiecy, paradoksalnie, nie jest zdolny do płodzenia, tylko do „odbioru (*Empfangen*), tj. do poznania tego, co słuszne, co piękne, co odpowiednie – oraz jego przeciwieństwa, a więc do odróżniania dobrego od złego, wydobywania i doceniania tamtego, a odrzucania tego”⁷. Opinia ta spon-tanicznie budzi sprzeciw, i to nie tylko z pobudek anty-antyfeministycznych. Umiejętność oceniania estetycznej wartości przedmiotów jest przecież nieodzow-

⁵ Ibidem, s. 630.

⁶ A. Schopenhauer, *Parerga i paralipomena (W poszukiwaniu mądrości życia)*, t. 2, przeł. J. Gawarecz, Antyk, Kęty 2004, s. 387.

⁷ Ibidem.

na, gdy chcemy kompetentnie poruszać się w świecie piękna i brzydoty. Zapewne Schopenhauer zdaje sobie z tego sprawę, ale jego oczekiwania są znacznie większe. Chciałby on, aby ludzie potrafili nie tylko właściwie rozpoznawać, ale także tworzyć piękne przedmioty. Do tego jednak, jak się jeszcze okaże, nie wystarczy nawet talent – nieodzowny jest geniusz.

Zajmując się sądem smaku, Kant nie zwracał się wprost ku pięknu, ale za to dostrzegł coś, co inni przeoczyli, a mianowicie fakt, że formułowanie takiego sądu jest procesem zachodzącym w podmiocie, aczkolwiek z racji jego powszechnego obowiązywania sąd ten dotyczy jakby samego przedmiotu czy też jakiejś jego właściwości⁸. *Notabene* Kantowska władza sądenia w dziedzinie estetycznej (ukazana w *Krytyce władzy sądenia*) różni się od władzy sądenia w dziedzinie poznawczej (ukazanej w *Krytyce czystego rozumu*). Jest ona czymś dodatkowym, co uzupełnia działanie intelektu. W filozofii Schopenhauera nie pojawia się takie rozróżnienie, ponieważ dla tego myśliciela wszelka władza sądenia to „zdolność do przetransponowania poznania naocznego na abstrakcyjne i zastosowania go znów w słuszny sposób do tamtego”⁹. Może i niepotrzebne jest wprowadzanie rozbudowanych podziałów w obrębie władzy sądenia, skoro, jak twierdzi Schopenhauer, większość ludzi nie ma takowej władzy. Jego zdaniem władza sądenia przypomina feniksa, ponieważ na jej pojawienie się trzeba czekać pięćset lat, tak jak na tego rzadkiego ptaka. Schopenhauer pokazuje na przykładach, że w wyniku deficytu tej władzy wielcy myśliciele i artyści żyli niezauważeni przez ich współczesnych. Zwykle ludzie cenią tylko znanych twórców z przeszłości, a więc takich, którzy zostali już oficjalnie uznani za wielkich. Skoro sami z siebie nie potrafią ocenić wytworów geniuszu, tylko muszą się opierać na autorytetach, to i nie są w stanie się nimi rozkoszować¹⁰.

Rozpoznać w naukowym lub artystycznym dziele jego prawdę i piękno potrafi tylko ktoś, kto jest wystarczająco wyczulony na prawdę i piękno. Albo na odwrót: dzieło to przemawia tylko do pokrewnego sobie ducha, którego zresztą niezbędnie potrzebuje, wszak „piękne dzieło wymaga wrażliwego ducha, dzieło pomyślane – ducha myślącego, aby naprawdę istnieć i żyć”¹¹. Tenże duch jest „okiem”, które widzi, i „uchem”, które słyszy prawdę i piękno zakłętę wcześniej w dziele przez innego ducha. Człowiek nie posiadający odpowiedniej wrażliwości stoi przed takim dziełem jak przed zamkniętą skrzynią czarodziejską albo przed instrumentem, na którym nie potrafi grać. Schopenhauer zauważa, że twórca przedstawiający innym ludziom swe dzieło nierzadko przekonuje się o tym, że wystąpił w niewłaściwym miejscu i przed niewłaściwą publicznością. Jest on jak ogniomistrz, który z wielkim entuzjazmem odpala swe dzieło, ale nie słyszy

⁸ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 797.

⁹ *Ibidem*, s. 799.

¹⁰ A. Schopenhauer, *Parerga...*, t. 2, s. 391.

¹¹ *Ibidem*, s. 392.

żadnego echa, bo nie ma żadnej reakcji na to spektakularne wydarzenie. Może nawet i lepiej, gdy jej nie ma, ponieważ gdyby była, tzn. gdyby widownia składała się z samych ogniomistrzów gotowych spontanicznie odpalać własne działa, wówczas taki wybuchowy popis mógłby zakończyć się śmiercią twórcy przedstawienia.

Większość ludzi akceptuje tylko pojęcia dominujące w danej epoce, czyli ducha własnego czasu. Tępa masa (*stumpfe Menge*) – jak Schopenhauer nazywa szeroko rozumianą epokę, obejmującą określony czas i zwyczajnych ludzi w nim żyjących – łączy do znanych sobie pojęć i bezkrytycznie zachwyca się dziełami wyrażającymi te pojęcia. Jednak co jakiś czas dotąd obowiązujące pojęcia się dezaktualizują, a w ich miejsce pojawiają się nowe. To samo dzieje się z dziełami, albowiem one także zależą od ducha czasu. Stawia to pod znakiem zapytania nie tylko zdolności percepcyjne zwyczajnych ludzi, ale również wartość uwarunkowanych czasem dzieł. Schopenhauer zauważa, że poza wspomnianymi dziełami istnieją jeszcze dzieła ponadczasowe, które unaoczniają niezmienną prawdę życia i świata. One mają najwyższą, zgoła wyjątkową wartość: „Tylko prawdziwe dzieła, czerpiące bezpośrednio z natury, z życia, pozostają podobnie jak one same wiecznie młode w swej pierwotnej sile. Nie należą bowiem do żadnej epoki, lecz do ludzkości”¹². Niestety, z wartości tych dzieł zdaje sobie sprawę niewielu ludzi. Niewiele jest bowiem umysłów zdolnych do sądzenia, a więc potrafiących właściwie ocenić i docenić najwyższy rodzaj twórczości.

Zaledwie nieliczne jednostki dostrzegają znaczenie (życie) wewnętrzne zachodzących wokół nich zjawisk, a właśnie ono odgrywa zasadniczą rolę w sztuce. Większość ludzi zdaje sobie sprawę tylko ze znaczenia zewnętrznego zjawisk, które jest ważne dla historii. W opinii Schopenhauera oba znaczenia mogą występować osobno bądź razem, ale – formalnie rzecz biorąc – pozostają od siebie niezależne. Często jest tak, że zjawiska ważne dla historii mają niewielkie znaczenie wewnętrzne, a zjawiska, którymi historia wcale się nie interesuje, mają duże znaczenie wewnętrzne. Chodzi o to, że pozornie nieistotne zjawiska z życia codziennego mogą zawierać w sobie odniesienia do konstytutywnych ideałów, wartości, sensu istnienia i celu rozwoju ludzkości. Stąd nawet „sceny, które składają się na życie tak wielu milionów ludzi, ich krzątanina, ich biedy i radości są już z tego powodu dostatecznie ważne, by stały się przedmiotem sztuki i muszą bogactwem swej różnorodności dostarczyć dostatecznego materiału, by rozwinąć wielostronną ideę ludzkości”¹³. Zadaniem twórcy jest eksponowanie znaczenia wewnętrznego za pomocą znaczenia zewnętrznego. To ostatnie jest wyłącznie „narzędziem” artystycznej ekspresji, zatem jego udział w dziele powinien być znikomy. Na kanwie powyższych rozważań Schopenhauer sformułował – nazwijmy ją tak – metafizyczną definicję sztuki: „Sztuka polega na tym, by możliwie

¹² A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 366.

¹³ *Ibidem*, s. 359.

najmniejszym nakładem życia zewnętrznego wprowadzić wewnętrzne w możliwie wielki ruch; albowiem [życie] wewnętrzne jest właściwie przedmiotem naszego zainteresowania”¹⁴.

Eksponowanie znaczenia zewnętrznego, czyli zajmowanie się historią, wprawdzie nie jest zajęciem godnym polecenia, ale jest zajęciem godnym docenienia, a nawet podziwu. Skoro bowiem ludzkie życie jest zatrważająco krótkie i nietrwałe, a wszystkie jednostki, jako elementy niezliczonej masy istnień, prędzej czy później trafią w rozwartą paszczę bezlitosnego dziejowego potwora, którym jest niepamięć, to warto czynić starania, aby przed tą powszechną zagładą ustrzec chociaż wspomnienia o najbardziej charakterystycznych jednostkach i związanych z nimi wydarzeniach¹⁵. Nie zmienia to faktu, że najwyższą wartość mają osobiste, a nie upublicznione losy ludzi, albowiem w nich kryje się bogate życie wewnętrzne jednostek. Schopenhauer stwierdza, że „tylko w życiorysie jednostki zachodzi jedność, związek, i tylko on ma naprawdę znaczenie [...]. Tylko procesy *wewnętrzne*, które dotyczą *woli*, są naprawdę realne i są rzeczywistymi zdarzeniami”¹⁶. Jego zdaniem historia powszechna, utkana z procesów zewnętrznych, jedynie pośrednio nabiera znaczenia dzięki odniesieniu do życiorysów jednostek i zachodzących w nich procesów wewnętrznych. W żadnym razie nie należy jej przeceniać, a zwłaszcza bezkrytycznie jej wierzyć. Już lepiej uznać, że chce ona uspić naszą uwagę i zaburzyć poczucie realizmu życiowego: „Co opowiada historia, jest faktycznie tylko długim, ciężkim, zawiłym snem ludzkości”¹⁷. W swych uwagach z zakresu filozofii historii Schopenhauer wyraża przekonanie, że niezależnie od wszystkich procesów historycznych, jakie zachodzą w różnych czasach i w różnych obszarach kulturowych, los człowieka jest zawsze taki sam, zawsze tak samo określony przez wolę życia. Mimo wielkiego znaczenia jednostkowych doświadczeń wewnętrznych, jest to los nie do pozazdroszczenia.

Jedyną pociechą człowieka na ziemi jest możliwość okazjonalnego przekraczania granic empirycznej rzeczywistości i oglądania idei, a właściwie takich postaci rzeczy, które reprezentują idee, kojarzone przez Schopenhauera z ideami platońskimi. To swoiście transcendentálne poznanie przebiega tak, jakby rzeczy wychodziły nam naprzeciw, odkrywając przed nami swoją istotę. Dla geniusza obcowanie z ideami jest niemalże chlebem powszednim, jednak dla innych, nawet bardzo zdolnych i wrażliwych ludzi jest to doświadczenie dość rzadkie i dlatego szczególnie cenne, a czasem w ogóle nieznane. Mając wgląd w idee rzeczy, widzimy trwałe formy całego gatunku tychże rzeczy, a zarazem dokonujemy

¹⁴ A. Schopenhauer, *Parerga...*, t. 2, s. 377.

¹⁵ Ibidem, s. 382.

¹⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1995, s. 634.

¹⁷ Ibidem, s. 635.

transgresji własnych form jednostkowych i stajemy się czystymi podmiotami poznania, korelatami idei. Bez takiego doświadczenia niemożliwe byłoby odczuwanie piękna i wzniosłości, a co za tym idzie – tworzenie rzeczy pięknych i postępowania w sposób wzniosły. Akt twórczy jest odwróceniem aktu poznawczego, albowiem tworząc dzieło sztuki, artyści dzielą się z innymi ludźmi swym wrażeniem wywartym przez idee, a nawet pokazują innym ludziom te idee w kształtowanych przez siebie przedmiotach. Do zaangażowanego uczestniczenia w artystycznym życiu idei trzeba mieć w sobie choć trochę geniuszu albo trzeba umieć wytworzyć w sobie nieco nastroju genialnego. Chcąc obcować z najwyższymi ideami, trzeba być geniuszem *par excellence*, wszak „najznakomitsze dzieła każdej sztuki, najszlachetniejsze wytwory geniuszu pozostaną na zawsze zamkniętą księgą dla tępej większości ludzi, niedostępne dla nich, oddzielone głęboką przepaścią, tak jak dla motłochu niedostępne jest obcowanie z władcą”¹⁸.

Schopenhauer jest platonikiem, ale to nie przeszkadza mu w polemizowaniu z ateńskim mędrce. Nie zgadza się on choćby z opinią, że łóżko i stół wyrażają idee tych rzeczy¹⁹, ponieważ, jego zdaniem, wyrażają one idee tkwiące w samym materiale, z jakiego zrobiono stół i krzesło. Oczywiście materiał nie jest tożsamy z materią: „Materia jako taka nie przedstawia żadnej idei”²⁰, jest ona bowiem wyłącznie przyczynowością i jej bytem jest tylko działanie. W materii jako takiej nie ukazuje się więc żadna idea. Materii tej nie można naocznie przedstawić, można ją jedynie ująć w abstrakcyjne pojęcia. Jednak „każdy przejaw jakiejś idei musi ukazać się w materii, jako jej postać”²¹. Schopenhauer przyznaje rację Platonowi, gdy ten uznał materię za coś trzeciego, odrębnego od idei i jej przejawu (jednostkowej rzeczy)²². Na kanwie jego rozważań formułuje własny pogląd w powyższej sprawie: „Jednostka jako przejaw idei jest zawsze materią. Również wszelka jakość materii jest zawsze przejawem jakiejś idei i jako taka podlega też estetycznej obserwacji, tj. poznaniu przejawiającej się w niej idei”²³. Poza tym Schopenhauer przypomina, że już Arystoteles zauważył, iż Platon mówił o ideach tylko w odniesieniu do rzeczy naturalnych: „Platon słusznie twierdził, że istnieje tyle form, ile jest rodzajów naturalnych przedmiotów”²⁴ i dlatego Stagiryta nie uznawał istnienia na przykład idei domu

¹⁸ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 364.

¹⁹ Platon, *Państwo*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Alfa, Warszawa 1999, s. 186 (ks. X, 596B); Platon, *Parmenides*, (w:) idem, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, s. 258–267 (130–135).

²⁰ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 333.

²¹ Ibidem, s. 334.

²² Platon, *Timaios*, (w:) idem, *Dialogi*, t. 2, s. 698–701 (48–49).

²³ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 334.

²⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983, s. 305 (ks. XII, 1070a).

i pierścienia²⁵. Bodaj największy punkt sporny między Schopenhauerem a Platonem dotyczy jednak sztuki. Schopenhauer zdecydowanie oponuje przeciw twierdzeniu, że malarze i poeci wzorują się na jednostkowych rzeczach, a nie na ideach²⁶. Żywiąc takie przekonanie, Platon zdeprecjonował i odrzucił sztukę, zwłaszcza poezję, co było wielkim błędem tego „wielkiego człowieka”²⁷.

Idea (*Idee*) różni się od pojęcia (*Begriff*) – niby oznacza to samo, ale ma inną genezę. Idea to (pierwotna) jedność, która uległa podziałowi na wielość (*unitas ante rem* – jedność przed rzeczami), a pojęcie to jedność, która powstała z połączenia wielości (*unitas post rem* – jedność po rzeczach). Idea jest całkiem naoczna, gdyż ma podstawę w rzeczywistym świecie, natomiast pojęcie jest całkiem abstrakcyjne, gdyż powstało na bazie zachodzącego w rozumie abstrahowania od faktycznych właściwości rzeczy. Można powiedzieć, że idea jest adekwatnym reprezentantem pojęcia, aczkolwiek pojęcie chyba bliższe jest wspomnianej wielości niż (pierwotnej) idei. Wielość, będąca przejawem rozpadu lub stawania się jedności, nie obrazuje prawdziwej rzeczywistości, nie jest też właściwym przedmiotem poznania artystycznego czy – odwołującego się do pojęć – poznania filozoficznego. Schopenhauer stwierdza, że „wszelkie stawanie się i wszelkie narodziny są pozorem, [...] trwałe są tylko idee, a czas jest idealny. Tego domaga się Platon, tego chce Kant. Należy zatem dążyć do zrozumienia, co *jest* obecne, co *istnieje* naprawdę, dzisiaj i zawsze, tj. poznawać *idee* (w sensie platońskim)”²⁸.

Każde prawdziwe dzieło sztuki powstaje w wyniku odpowiedniego uchwycenia i zaprezentowania idei. Dzieło takie jest więc głęboko zakorzenione w rzeczywistości: „Swą pierwotną siłą czerpie tylko z samego życia, z natury, ze świata, a czerpie ją tylko prawdziwy geniusz lub człowiek przez chwilę natchniony aż do genialności. Tylko bezpośrednio zapłodnione powstają w ten sposób prawdziwe dzieła, w których zawarta jest nieśmiertelność. Właśnie dlatego, że idea jest i zawsze będzie naoczna, artysta uświadamia sobie zamiar i cel swego dzieła nie *in abstracto*; przyświeca mu nie pojęcie, lecz idea, dlatego nie może zdać sobie sprawy z tego, co czyni; pracuje, jak mówią ludzie, tylko mocą uczucia i nieświadomie, ba, instynktownie”²⁹. Widać tu wyraźną różnicę między artystą a filozofem. Pierwszy z nich korzysta z twórczych mocy branych wprost z życia, zwykle zupełnie nieświadomie, natomiast drugi zdany jest tylko na moc swego własnego rozumu, pozwalającą mniej lub bardziej sprawnie, ale zawsze świadomie, budować z pojęć wielki gmach poznania. Sztuka rozwija się więc wokół idei, natomiast rozumne myślenie (filozofia) i nauka – wokół pojęć³⁰. Wydaje

²⁵ Ibidem, s. 33 (ks. I, 991b).

²⁶ Platon, *Państwo*, t. 2, s. 188–189 (ks. X, 597A–E).

²⁷ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 332.

²⁸ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 2, s. 635.

²⁹ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 365.

³⁰ Ibidem, s. 362–363.

się jednak, że w praktyce, tak jak nieświadomość często przechodzi w świadomość, tak też sztuka nierzadko przeradza się w filozofię, i na odwrót, świadomość przechodzi w nieświadomość, a filozofia staje się sztuką. Wprawdzie Schopenhauer nie wyraża takiej myśli *explicite*, lecz jego opisy bycia natchnionym jednością pozwalają przyjąć, że równie dobrze może chodzić o idee, jak i o pojęcia.

Specyfika „ideowej” jedności polega na tym, że jest ona zawsze taka sama, niezależnie od tego, kto, kiedy i jak ją percypuje. Wynika stąd, że nie jest ważne, co kontemplujemy, dostrzegając w tym jakąś ideę. Może to być nawet martwa natura albo zestaw zupełnie banalnych przedmiotów, o czym świadczy malarstwo holenderskie, jakże urzekające i autentyczne za sprawą bezpośredniego dostępu artysty do świata idei³¹. Obcując z takimi dziełami sztuki, przepełnia nas obiektywny nastrój ducha ich twórców. Oddając się bezwolnemu, czyli wolnemu od woli poznaniu, uzyskujemy dostęp jakby do innego świata albo inaczej patrzymy na poniekąd znany nam świat. Schopenhauer mówi, że wtedy istniejemy już wyłącznie jako „jedyne oko świata, które wyziera ze wszystkich poznających istot” i nie ma żadnego znaczenia, „czy widzące oko należy do potężnego króla, czy do udęczonego żebraka”³². Stan taki daje się wyrazić w kategoriach metafizycznych: „Pozostaje wówczas już tylko świat jako przedstawienie, a świat jako wola znikł”³³. Dla większości ludzi jest to jednak krótkotrwały, ulotny stan, albowiem często, nazbyt często, ludzie uświadamiają sobie związki między kontemplowanymi ideami a wolą. Za sprawą woli zaś czar czystego poznania pryska, fantazja zanika, świat szarzeje. Powinniśmy więc starać się skupić na czystej kontemplacji i wtedy wola nie będzie miała do nas dostępu. Wtedy też przestaniemy odczuwać pragnienia, przestaniemy się borykać z problemem pragnień niezaspokojonych i wywołanym nimi cierpieniem. Bez reszty zatopimy się w kontemplowanym przedmiocie, przejdziemy od subiektywnego do obiektywnego poznania, zapomnimy o własnej i każdej innej jednostkowości, a także o upływającym czasie. Wtedy po prostu będzie nam dobrze, z czego świetnie zdawał sobie sprawę Epikur, gdyż twierdził, że jest to stan boski, polegający na udziale w najwyższym dobru.

Zarówno w doświadczeniu *stricte* poznawczym, jak i w estetycznym można wyróżnić dwa składniki: poznanie przedmiotu jako idei oraz samowiedzę czystego (niezależnego od woli) podmiotu poznania. Schopenhauerowska teoria poznania (i) piękna jest odmianą koncepcji platońsko-augustyńskiej, tyle że pojawia-

³¹ Maria Rzepińska wyraża podobną opinię o słynnych Holendrach: „Malarstwo dnia codziennego, ukazujące piękno krajobrazu i zwykłych przedmiotów, istniało w XVII w. we wszystkich prawie krajach. Ale nigdzie nie było uprawiane tak intensywnie i z taką naukową pasją jak w Holandii i nigdzie realizm optyczny nie stawiał sobie zadań tak szczegółowych i skomplikowanych, jak to ma miejsce u malarzy holenderskich” (M. Rzepińska, *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Ossolineum, Wrocław 1986, s. 250).

³² A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 312.

³³ Ibidem, s. 313.

jące się w niej elementy idealistycznego transcendentalizmu zostały radykalnie znaturalizowane. Widać to choćby na przykładzie światła, które nie jest już, jak w iluminizmie, symbolem wyższego (boskiego) rodzaju wiedzy (o zbawieniu), tylko jest wyrazem wolności od przemożnej presji woli życia i gwarantem „nieocenzurowanego” dostępu do naoczności zmysłowej. Schopenhauer dobrze wie, że w interpretacji religijnej światło jest kojarzone ze zbawieniem (wybawieniem od zła), podczas gdy ciemność, będąca brakiem światła, jest kojarzona z potępieniem³⁴. Jego własna wykładnia uwzględnia ów zbawczy czy wybawiający aspekt światła, tyle że chodzi w niej o wybawienie od woli i skutków jej działania. Zauważa on, że „światło jest korelatem i warunkiem najpełniejszego poznania naocznego, jedynego poznania, które bezpośrednio wcale nie pobudza woli”³⁵. Ogląd świata bez udziału czynnika wolitywnego niewątpliwie przyczynia się do wzrostu radości i szczęścia człowieka, a więc jest czymś z gruntu dobrym, mimo iż nie zasadza się na akcie rozdawnictwa dobra przez najwyższe, absolutne dobro (Dobro).

Poza tym jest trywialną, choć wartą przypomnienia prawdą, że pod wpływem padającego światła lepiej dostrzegamy piękno różnych przedmiotów – zarówno organicznych, jak i nieorganicznych. Po prostu łatwiej jest nam zachwycać się pięknym krajobrazem lub piękną budowlą, gdy są one odpowiednio oświetlone. Schopenhauer słusznie twierdzi, że w ludzkim poznaniu zmysł wzroku odgrywa niebagatelną rolę. Jego zdaniem – i tu można by się z nim spierać i zarzucać mu niekonsekwencję – wzrok jest jedynym zmysłem wolnym od woli i dlatego patrząc, nie doświadczamy ani przyjemności, ani nieprzyjemności, podczas gdy słuchając, możemy doświadczać albo przyjemnego, albo nieprzyjemnego uczucia. Rzekomo podobnie jest z pozostałymi zmysłami, ponieważ wszystkie one mogą nas wprowadzać w zupełnie odmienne stany ducha, wywołując przyjemność lub nieprzyjemność. W nawiązaniu do poglądów Kanta, który uważał, że węch i smak są zmysłami najbardziej subiektywnymi³⁶, Schopenhauer stwierdza, że są one też zmysłami najbardziej skazanymi na wolę, a więc najmniej szlachetnymi.

Z pięknem w sensie obiektywnym mamy do czynienia jedynie wtedy, gdy oglądamy idee. Zwykle dostrzegamy je w przyrodzie, ponieważ „zmusza ona

³⁴ Symbolika ta jest szczególnie wyrazista w pismach Janowych. Czytamy tam m.in., że „Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności. Jeżeli mówimy, że mamy z Nim współuczestnictwo, a chodzimy w ciemności, kłamiemy i nie postępujemy zgodnie z prawdą. Jeżeli zaś chodzimy w światłości, tak jak On sam trwa w światłości, wtedy mamy jedni z drugimi współuczestnictwo, a krew Jezusa, Syna Jego, oczyszcza nas z wszelkiego grzechu” (1J 1, 5–7 [BT]).

³⁵ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 314.

³⁶ Kant odróżniał „smak zmysłów” (*Sinnen-Geschmack* – zmysłowy smak) od „smaku refleksyjny” (*Reflexions-Geschmack* – refleksyjny smak). Pierwszy z nich „wydaje o przedmiocie tylko sądy osobiste, drugi zaś sądy przedstawiające się jako pospolicie ważne (publiczne)” (I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2004, s. 79).

nawet najbardziej niewrażliwego człowieka do doznania przynajmniej przelotnej przyjemności estetycznej³⁷. Gdy konstatujemy, że jakiś przedmiot jest piękny, oznacza to, iż poza tym przedmiotem jako jednostkową rzeczą dostrzegamy ideę tego przedmiotu. Dzięki tak pogłębionemu poznaniu sami stajemy się obiektywni, tj. przeobrażamy się ze skupionych na sobie jednostek w wolne od wpływu woli podmioty poznania. Wówczas w zasadzie traci rację bytu wszelka jednostkowość (jednostkowa rzecz i jednostka poznająca tę rzecz) i dlatego przestaje mieć znaczenie, czy oglądamy konkretne drzewo, które właśnie mamy przed oczyma, czy też oglądamy drzewo, które kiedyś rośło lub będzie rośło w tym samym miejscu. Tak samo nie ma znaczenia, czy to my oglądamy wspomniane drzewo, czy ogląda je jakaś inna osoba. W trakcie takiego doświadczenia estetycznego liczą się już tylko czysta idea oraz skonfrontowany z tą ideą czysty podmiot poznania. Schopenhauer podkreśla, że każda rzecz, która wyraża jakąś ideę, jest rzeczą piękną, ale rzecz piękna może być jeszcze piękniejsza, gdy niejako wychodząc nam naprzeciw, ułatwia nam jej obiektywne oglądanie.

Podczas estetycznej kontemplacji znajdujemy się pod wyłącznym wpływem piękna i nie rozpraszamy naszej uwagi na nic innego. Wówczas czujemy się tak, jakbyśmy wznosili się ponad siebie i zarazem ponad działającą w świecie wolę. To przepełniające nas uczucie jest uczuciem wzniosłości (*Gefühl des Erhabenen*), o którym pisał już Kant w swej estetyce³⁸. Schopenhauer znacznie bardziej ceni Kantowską teorię wzniosłości niż teorię piękna: „Niewątpliwie najlepsza w *Krytyce władzy sądenia* jest teoria wzniosłości; udała się ona nieporównanie lepiej niż teoria piękna i przynosi nie tylko, jak tamta, ogólną metodę badania, lecz przechodzi ponadto znaczny odcinek słusznej drogi, która do niej wiedzie, tak iż jeśli nawet nie daje właściwego rozwiązania problemu, to jednak niemal się o nie ociera³⁹. Właściwie różnica między pięknem a wzniosłością jest nieznaczna, ponieważ zarówno piękno, jak i wzniosłość są ściśle skorelowane z ideami albo, inaczej mówiąc, mają ten sam przedmiot, którym jest jakaś idea, nigdy zaś jakaś jednostkowa rzecz. Najprościej rzecz ujmując, piękno jakiegoś przedmiotu jest własnością ułatwiającą poznanie idei tego przedmiotu. Uczucie piękna pojawia się samo i spontanicznie określa nasz sposób przeżywania przedmiotu. Ono – używając Schopenhauerowskiego określenia – zwycięża bez walki. Z kolei uczucie wzniosłości trzeba w sobie świadomie wzbudzić i utrzymywać, trzeba więc o nie walczyć z wolą. Uczucie wzniosłości różni się od uczucia piękna

³⁷ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 316.

³⁸ Księga pierwsza w obszernej części pierwszej Kantowskiego dzieła dotyczy analityki piękna, a księga druga – analityki wzniosłości. Przyznaję jednak, że nie rozumiem, dlaczego analityka wzniosłości „niesmacznie” zrasta się z dedukcją czystych pojęć estetycznych. Nie dostrzegam racji, dla których Kant w drugim i kolejnym wydaniu tego dzieła zrezygnował z nazywania księgą trzecią rozważań na temat wspomnianej dedukcji pojęć.

³⁹ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 799.

tylko owym wzniesieniem się ponad świat kontrolowany przez wolę. Schopenhauer mówi o różnych stopniach wzniosłości i przechodzenia piękna we wzniosłość oraz o różnych rodzajach wzniosłości (np. za Kantem mówi o wzniosłości matematycznej i dynamicznej⁴⁰). Ogólnie wydaje się, że im większe jest nasze poczucie nicości, wyobcowania ze świata woli, tym większe jest też nasze poczucie wzniosłości, tym bardziej odczuwamy siebie jako byt wyniesiony ponad wolitywne uwarunkowania i skonfrontowany przede wszystkim ze światem przedstawionym. Wiąże się to z tym, że „człowiek jest równocześnie gwałtownym i mrocznym popędem pragnień (których biegunem i ogniskiem są genitalia) i wiecznym, wolnym, radosnym podmiotem czystego poznania (którego biegunem jest mózg)”⁴¹. Zatem im więcej jest w nas czystego poznania, tym więcej jest też wzniosłości.

Przeciwnościami wzniosłości są dwa uczucia ściśle związane z działaniem woli: urok i wstręt. To, co urocze (*das Reizende*) pobudza i zaspokaja wolę, sprawiając jej satysfakcję, natomiast to, co wstrętne (*das Ekelhafte*) także pobudza wolę, ale jej nie zaspokaja, tylko wywołuje odrazę. W pierwszym przypadku Schopenhauer mówi o uroku pozytywnym, a w drugim – o uroku negatywnym. W obu przypadkach człowiek znajdujący się pod wpływem uczucia przeciwnego do wzniosłości przestaje być czystym podmiotem poznania i przeobraża się (redukuje) w podmiot pożądlivy, zależny od woli. Urokiem szafują na przykład malarze ukazujący na swych obrazach obnażone postaci w wyzywających pozach albo smacznie wyglądające jedzenie (ostrygi, kanapki, piwo etc.). Podobnie jest ze wstrętem, który, ukazany przez twórcę, od razu angażuje wolę, wywołując w nas opór i niechęć. Schopenhauer nie godzi się z kojarzeniem jakkolwiek pojętego uroku z pięknem.

Stopnie poznania i przeżywania idei

W świecie będącym wolą mamy do czynienia tylko z pożądaniem oraz z cierpieniem, biorącym się z niezaspokojonych potrzeb. Na szczęście istnieje jeszcze zupełnie bezbolesny świat jako przedstawienie, który stanowi pewnego rodzaju odskocznnię od świata woli. Dla Schopenhauera drugi z tych światów jest wiecznie rozweselającym widowiskiem: „Na rozkoszowaniu się nim polega radość estetyczna”⁴². Przedstawienie zapewnia tyle pozytywnych wrażeń, ponieważ odsyła nas do idei. Dzięki nim podczas oglądania pięknego obrazu, czytania pięknego wier-

⁴⁰ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, s. 136–166. Mirosław Żelazny gruntownie przebadał to trudne zagadnienie w swym opracowaniu pt. *Możliwości estetyki matematycznej a problem dynamiki w estetyce* (zob. M. Żelazny, *Źródłowy sens pojęcia „estetyka”. Rozprawy z historii estetyki niemieckiej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1994, s. 37–64).

⁴¹ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 319.

⁴² A. Schopenhauer, *Parerga...*, t. 2, s. 358.

sza czy słuchania pięknego utworu muzycznego odczuwamy zaspokojenie i pogodę ducha. Ten sam efekt uzyskujemy napawając się naturalnym pięknem przyrody, ponieważ „przyjemność estetyczna jest z istoty jedna i ta sama, niezależnie od tego, czy wywołuje ją dzieło sztuki, czy też bezpośredni ogląd natury i życia”⁴³. Nie ma istotnej (wewnętrznej) różnicy między pięknem pozyskiwanym z dzieła sztuki lub z przyrody, dlatego też nie ma znaczenia, co jest przedmiotem estetycznej kontemplacji. W gruncie rzeczy chodzi tylko o to, aby ów przedmiot naprawdę był piękny. Czerpanie przyjemności z oglądania czegoś wypaczonego albo zaniedbanego przez przyrodę bądź sztukę jest problematyczne, gdyż niełatwo dopatrzeć się w tym idei. Niewątpliwą przyjemność sprawia nam za to patrzenie na udane byty nieorganiczne i rośliny, aczkolwiek jest to przyjemność mniejsza niż podczas przypatrywania się ładnie wyglądającym zwierzętom, a zwłaszcza atrakcyjnym ludziom. Nasze doznania piękna są bowiem ustopniowane: najmniejsze wrażenie wywołuje w nas świat nieożywiony i roślinny, a największe – świat zwierzęcy i ludzki. Natomiast największego bogactwa wrażeń doświadczamy wtedy, gdy wola całkowicie obnaża swą istotę i dochodzi do przełamania woli, co najczęściej następuje w tragedii. Wtedy to w pełni obiektywnie poznajemy idee i zarazem pełni przeżywamy estetyczną rozkosz (*Genuß*).

Na otaczające nas rzeczy możemy patrzeć pod kątem praktycznej użyteczności, ale wtedy pozostają one w służbie woli i nie uwidaczniają żadnego piękna. Możemy również przyglądać się tym rzeczom, poszukując w nich wewnętrznego ładu, harmonii i celowości będącej własnością albo całych rzeczy, albo ich elementów składowych. Dopiero w drugim z tych przypadków ujmujemy rzeczy pod kątem ich piękna, a więc z uwzględnieniem artystycznego poznania, zawsze ukierunkowanego na odkrywanie idei. W szczególności „piękno jakiegoś budynku polega na uderzającej celowości każdej z jego części, a nie chodzi tu o dowolny cel ludzki (z tego względu jest to dzieło budownictwa użytkowego), lecz bezpośrednio o stan całości, do której miejsce, wielkość i kształt każdej części musi niezbędnie pozostawać w takim stosunku, aby po usunięciu jakiegokolwiek części, jeśli to możliwe, całość musiała się zawalić”⁴⁴. Gdy kontemplujemy dzieło sztuki architektonicznej lub rzeźbiarskiej, mimowolnie zwracamy też uwagę na materiał, z którego zostało ono wykonane. Interesuje nas, czy dzieło to jest spójne, odpowiednio sztywne i na miarę swych wewnętrznych potrzeb – masywne. Schopenhauer słusznie zauważa, że gdyby, dajmy na to, wyszło na jaw, iż stojący przed nami budynek został wykonany z pumeksu, wtedy byłibyśmy rozczarowani i uznalibyśmy ten obiekt za pozór budynku. Podobnie byłoby, gdyby się okazało, że budynek ten powstał z zastosowaniem całkowicie różnych i nie pasujących do siebie materiałów. Wówczas oglądany obiekt byłby dla nas tak

⁴³ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 308.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 336.

samo niezrozumiały, jak wiersz napisany w języku, którego nie znamy. Wynika stąd, że „architektura działa nie tylko matematycznie, lecz dynamicznie i że przemawia w niej do nas nie sama tylko forma i symetria, lecz raczej owe zasadnicze siły przyrody, owe pierwsze idee, najniższe szczeble przedmiotowości woli”⁴⁵.

Skoro Schopenhauer z dezaprobatą odnosi się do klasycznych teorii piękna, uważając, że są nieodpowiednie albo przynajmniej niewystarczająco dobre, to i nie jest skłonny uznawać niegdyś wprowadzonych kategorii estetycznych za obowiązujące w sztuce. Twierdzi on na przykład, że „symetria nie jest niezbędna, skoro ruiny też jeszcze bywają piękne”⁴⁶. Wydaje się jednak, że tutaj przeczy on samemu sobie, ponieważ naprawdę jakieś ruiny podobają się nam dlatego, że widzimy w nich już nie jednostkową rzecz (obiekt architektoniczny), tylko ideę tej rzeczy. Widzimy więc doskonały wzorzec takiego obiektu, nie podlegający czasoprzestrzennym zmianom, a przez to nie ulegający erozji i rozpadowi.

Chciałoby się też polemizować z Schopenhauerem, gdy ten nazbyt swobodnie albo i swawolnie wypowiada się o budowlach gotyckich, twierdząc, że styl gotycki wymyślili Saraceni, a potem Goci przemycili go do cywilizowanej Europy, gdzie się zdomowił, mimo iż jest nam obcy kulturowo i pozostaje niezrozumiały, ponieważ został wykoncypowany raczej w duchu subiektywnym niż obiektywnym. Jego zdaniem w budowlach gotyckich próbuje się w złudny sposób przezwyciężyć ciężar za pomocą sztywności reprezentowanej przez liczne wieże, wieżyczki i iglice. Gdyby starożytny Grek miał okazję stanąć przed naszymi najślawniejszymi katedrami gotyckimi, to musiałby je uznać za przejaw barbarzyństwa. Skąd wzięła się ta kuriozalna i nieprzejednana postawa Schopenhauera względem gotyku? Jan Gypmel pisze, że pojęcie gotyku od samego początku jego powstania budziło wątpliwości i było problematyczne, gdyż „zostało ono wprowadzone w XVI wieku przez włoskiego malarza, architekta i kaligrafa Vasariego w znaczeniu obraźliwym. Ponieważ (zachodni) Goci zadali cesarstwu rzymskiemu ostateczny cios, Vasari uważał ich za barbarzyńców, toteż jeszcze około roku 1800 gotyk gdzieś uważano za kwintesencję sprzeczności i bezguścia”⁴⁷. Tak więc Schopenhauer, reprezentujący już XIX-wieczną myśl filozoficzną, chyba po prostu przejął dawne, stereotypowe zapatrywania na gotyk i dorobił do nich własną teorię estetyczną czy też własną ideologię. Być może również, zasadnie krytykując wypaczone formy średniowiecznej religijności, podciągnął pod tę krytykę wszystkie wytwory ówczesnej epoki, włącznie z imponującymi wielkimi przecież osiągnięciami konstrukcyjno-budowlanymi. Patrząc na to, co się dzieje w jego własnych czasach, stwierdza on bowiem: „Gdy widzę, jak nasz niewierzący wiek z takim nakładem rozbudowuje kościoły gotyckie, których

⁴⁵ Ibidem, s. 337.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ J. Gypmel, *Historia architektury. Od antyku do czasów współczesnych*, przeł. A. Zaniewska, Könemann, Köln 2000, s. 30.

nie dokończyło pobożne średniowiecze, odnoszę takie wrażenie, jakby się chciało zabalsamować umarłe chrześcijaństwo⁴⁸.

Może nie warto kruszyć kopii w obronie gotyku, wszak architektura, w całości, ma najmniejsze znaczenie estetyczne. Zawarte w niej idee najmniej się liczą, gdyż chodzi tu o najniższy szczebel przedmiotowości woli. Na wyższym szczeblu niż sztuka architektoniczna znajduje się sztuka ogrodów, jak również malarstwo przedstawiające świat roślinny. Kontemplując ten świat bezpośrednio lub za pośrednictwem obrazów, odczuwamy głęboki spokój ducha, jako że w tym czasie wola na nas nie oddziałuje. Trochę inaczej jest w przypadku obcowania ze sztuką ukazującą świat zwierzęcy. Wówczas także działanie obecnej w nas woli chwilowo ustaje i odczuwamy spokój ducha, ale nie potrafimy się oprzeć woli zawartej w przedstawieniu jakiegoś zwierzęcia (w jego rzeźbie lub obrazie), ponieważ woli tej nie powstrzymuje nasza bezwolna refleksja lub kontemplacja. Zupełnie inaczej wygląda sprawa ze sztuką ukazującą świat ludzki. O ile bowiem zwierzęta mają tylko charakter gatunkowy, o tyle ludzie mają również charakter indywidualny. W każdym przedstawieniu człowieka pojawiają się oba te charaktery, przy czym pierwszy z nich zachowuje miano charakteru (*Charakter*) lub przyjmuje pokrewne mu miano wyrazu (*Ausdruck*), natomiast drugi nazywa się pięknnością (*Schönheit*). Owa piękność jest najbardziej obiektywną cechą człowieka. W tym kontekście Schopenhauer zauważa, że artysta przedstawiający człowieka stoi przed niemałym problemem, polegającym na tym, jakimi środkami ukazać oba wspomniane charaktery (gatunkowy i indywidualny), aby doskonale zobrazować określoną jednostkę ludzką⁴⁹.

Wszystkie wytwory przyrody ożywionej, nawet najprostsze, są imponującymi manifestacjami woli, która obiektywizuje się jako życie w wielości rozmaitych form piękna. Wedle Schopenhauera działanie woli życia w tym zakresie można uznać za ciąg (estetycznych) wariacji na ten sam temat, wydobywających na jaw naturalne piękno świata: „Jakim estetą jest przyroda! Każdy najmniejszy nawet, niekultywowany w ogóle i zdziczały, tj. pozostawiony odłogiem zakątek, o ile tylko nie spocznie na nim łapa ludzka, ubiera natychmiast z ogromnym smakiem w rośliny, kwiaty i krzewy, których nieprzymuszony charakter, naturalny wdzięk i powabne ugrupowania świadczą, że nie urosły pod różgą wielkiego egoisty, lecz że swobodnie panowała tu przyroda”⁵⁰. Patrząc z tego punktu widzenia, ogrody angielskie, które są inspirowane ogrodami chińskimi⁵¹, zawiera-

⁴⁸ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 2, s. 599.

⁴⁹ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 344.

⁵⁰ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 2, s. 580.

⁵¹ O chińskich inspiracjach ogrodniczych wspominają też autorzy popularnego podręcznika: „Powrót do ogrodów naturalnych związany był również, przynajmniej w pewnym stopniu, z wpływami chińskiej sztuki ogrodniczej, z jej dążeniem do podkreślania wszechobecności przyrody” (*Encyklopedia ogrodnictwa*, Elipsa, Warszawa 1997, s. 12).

ją w sobie znacznie więcej piękna niż ogrody starofrancuskie. Schopenhauer uważa, że pierwsze z nich powstają w duchu obiektywnym i zawierają w sobie uprzedmiotowioną wolę rozmaitych motywów przyrodniczych, natomiast drugie powstają w duchu subiektywnym i widać w nich głównie wolę właściciela ogrodu. Wydaje się jednak, że nawet zubożona ludzką, egoistyczną wolą przyroda zawiera tyle piękna, że działa oczyszczająco na naszego ducha i pozwala sprawnie funkcjonować umysłowi: „Piękny widok jest zatem dla ducha prawdziwym *kathartikon*, tak jak muzyka wedle Arystotelesa dla duszy, i w jego obecności myśli się najbardziej prawidłowo”⁵².

Poszczególne wytwory przyrody są szczególnie piękne, gdy wyrażają idee o wyjątkowo dużym znaczeniu. Skoro piękno człowieka góruje nad innymi formami piękna, to ono właśnie stanowi najważniejszy przedmiot sztuki. Konkretnie zaś odmalowywaniem ludzkiej postaci powinna zajmować się sztuka plastyczna, a ukazywaniem ludzkich zachowań – sztuka poetycka⁵³. Już Johann Wolfgang Goethe stwierdził: „Kto ujrzy to piękno [człowieka], nad tym zło nie ma władzy, ten czuje / się pojednany z sobą samym i z całym światem”⁵⁴. Nawiązując do jego słów, Schopenhauer dodaje, że kontemplowanie ludzkiego piękna jest czystym poznaniem, w którym nie ma domieszki cierpienia wywołanego wolą i dlatego w całości jest ono czysto estetyczną radością (*rein ästhetische Freude*). Ludzkie piękno należy uznać za „najdoskonalszą obiektywizację woli na najwyższym szczeblu jej poznawalności”⁵⁵. Jest ono najbardziej obiektywnym wyrazem piękna, aczkolwiek towarzyszą mu także odczucia subiektywne. Na widok pięknej twarzy lub pięknej postaci ludzkiej odruchowo przeżywamy niewymowną przyjemność (*Wohlgefallen*), która wynosi nas ponad nas samych i ponad wszystko, co jest przyczyną codziennych udręk i bólu niespełnienia.

Zastanawiając się nad tym, jak przyrodzie udaje się stworzyć pięknego człowieka, Schopenhauer dochodzi do wniosku, że musi ona przezwyciężyć wszystkie przeszkody pojawiające się na niższych szczeblach przedmiotowości i niejako ograbić z tego, co najlepsze, inne swe wytwory i obdarować tym człowieka. W rezultacie niższe formy bytu ożywionego są mniej różnorodne i mniej złożone niż wyższe, a człowiek jest najbardziej rozbudowanym systemem rozmaitych organów, które prowadzą zarówno własne, swoiste życie osobnych elementów, jak i życie podporządkowane całości tego organizmu. Dopiero tak doskonała zależność części od całości umożliwia zaistnienie największego piękna: „Jeśli wszystkie te części podporządkowane są właśnie w należyty sposób całości, zaś nawzajem są sobie przyporządkowane, jeśli harmonijnie współdziałają dla uka-

⁵² A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 2, s. 579.

⁵³ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 329.

⁵⁴ J.W. Goethe, *Powinowactwa z wyboru*, przeł. W. Markowska, PIW, Warszawa 1959, s. 58.

⁵⁵ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 348.

zania całości, jeśli niczego nie ma w nadmiarze, niczego za mało, są to wszystko rzadko występujące warunki, których wynikiem jest piękno, w pełni ukształtowany charakter gatunkowy”⁵⁶.

Artysta uprawiający autentyczną sztukę nie może jednak naśladować arcyzmu przyrody, ponieważ ma przed sobą tylko jej finalne wytwory, a z ich oglądu nie da się wydedukować mechanizmów wytwarzania piękna. W szczególności poprzez łączenie pięknych elementów nigdy nie uzyskuje się piękna bardziej złożonego obiektu. Schopenhauer jest głęboko przekonany o tym, że w świecie empirycznym nie ma żadnych gotowych wzorców, które można by przejąć i z ich pomocą odkrywać oraz tworzyć autentyczne dzieła sztuki: „Czysto *a posteriori* i tylko na podstawie doświadczenia żadne poznanie piękna nie jest możliwe”⁵⁷. Jeżeli chce się rozpoznawać i wytwarzać piękne przedmioty, trzeba umieć określać ich piękno *a priori*, a więc trzeba mieć dostęp do ich idei. Paradoksalnie, człowiek potrafi adekwatnie obcować z pięknem tylko dlatego, że jest w najwyższym stopniu uprzedmiotowioną wolą, która – jako sprawczy czynnik w świecie – posługuje się ideami. Wyraźnie widać to na przykładzie geniusza i bliskiego geniuszowi dobrego artysty, mającego zdolność spontanicznego uchwytowania idei. W takim człowieku wola życia staje się wolą poznania i tworzenia piękna, i to piękna niejednokrotnie znacznie doskonalszego niż piękno zawarte w przyrodzie. W pewnych okolicznościach artystyczny geniusz mógłby nawet być nauczycielem przyrody, wszak „wypowiada czysto coś, co u niej jest jedynie bełkotem” oraz „piękną formę, której ona nie zdołała osiągnąć mimo tysiącznych prób, narzuca marmurowi, przeciwstawiając ją naturze i niejako wołając do niej: »Oto, co chciałaś powiedzieć!«, na co znawca odpowiada jak echo: »Tak, o to chodziło!«”⁵⁸.

Schopenhauer z uznaniem wypowiada się na temat zmysłu piękna u starożytnych Greków. Nie jest przypadkiem, że umieli oni w artystycznie doskonały sposób przedstawiać piękno ludzkich postaci i właśnie na nich przez wiele stuleci wzorowali się inni artyści, chcący dorównać ich kunsztowi. Mogłoby się wydawać, że obcowanie z pięknem nie jest trudne. Każdy człowiek, gdy się zakocha, jest pociągany przez piękno innej osoby. Jest to jednak wyłącznie miłość płciowa, za pomocą której wola życia manipuluje jednostkami w imię przetrwania gatunku. Artystyczne piękno jest innego rodzaju, mimo iż ukazuje się także za sprawą woli. Jest ono wyrazem obiektywnego porządku świata, odkrywanego z większym udziałem umysłu. Na odpowiednim etapie poznania piękno wyłącza wolę, a przynajmniej marginalizuje jej działanie. Dzięki temu u Greków rozwinął się krytyczny zmysł sztuki (*urteilender Kunstsinn*), który – w przypadku

⁵⁶ Ibidem, s. 345.

⁵⁷ Ibidem, s. 346.

⁵⁸ Ibidem.

wybitnych artystów, takich jak Fidiasz, Praksyteles czy Skopas⁵⁹ – pozwalała ustalić należyte proporcje w odwzorowywaniu ludzkich postaci⁶⁰. Kanon greckiej rzeźby jest wyrazem artystycznego ideału, czyli idei, która po części została w czysty sposób poznana *a priori*, a po części odkryta w przyrodzie *a posteriori*. Genialny artysta grecki miał dostęp do owych idei tylko dlatego, że sam był ich nosicielem. Był nim zaś dlatego, że był obiektywizującą się wolą, a więc jakby naturą samą w sobie. Schopenhauer powołuje się na Empedoklesa, który zauważył, że tylko podobne poznaje podobne i tylko natura może zrozumieć siebie samą. Wydaje się, że w sztuce, a więc również w rzeźbiarstwie, ważna jest harmonia między poznaniem apriorycznym i aposteriorycznym, między duchem i ciałem (zmysłami), między wolą i przedstawieniem. Greckie rzeźbiarstwo, dzięki odwołaniom do zmysłowej naoczności, cechuje się taką harmonią, dlatego jest estetyczne, podczas gdy na przykład hinduskie rzeźbiarstwo odwołuje się wyłącznie do pojęć, stąd jest ono tylko symboliczne⁶¹.

O ile rzeźbiarz musi skupiać swą uwagę na pięknie (*Schönheit*) i wdzięku (*Grazie*) odwzorowywanych postaci, o tyle malarz powinien wypuklać przede wszystkim ich wyraz (*Ausdruck*), namiętność (*Leidenschaft*) i charakter (*Charakter*). Z tego powodu może, a nawet – jak stwierdza Schopenhauer – powinien stanowczo rezygnować z odmalowywania piękna. Wszechobecne piękno wszystkich motywów, niezbędne w rzeźbie, czyniłoby obraz monotonnym, a zwłaszcza pozbawiałoby go specyficznych cech przedstawianych postaci. Wyjaśnia to, dlaczego na obrazach nierzadko widzimy nieładne twarze lub wręcz całkiem brzydkie postacie. Ponadto rzeźba i obraz spełniają odmienne funkcje, ponieważ „rzeźba wydaje się bardziej odpowiednia dla potwierdzenia (*Bejahung*), malarstwo – dla zaprzeczenia (*Verneinung*) woli życia, i tym można by wytłumaczyć, czemu rzeźba była sztuką starożytności, a malarstwo – czasów chrześcijańskich”⁶².

Wspomniany wyżej wdzięk różni się od piękna. Schopenhauer zauważa, że „tak jak piękno jest odpowiednim ukazaniem woli w ogóle przez jej czysto przestrzenny przejaw, tak *wdzięk* jest odpowiednim ukazaniem woli przez zjawisko czasowe, tj. w pełni słusznym i stosownym wyrazem każdego aktu woli przez obiektywizujący go ruch i obiektywizującą postawę”⁶³. Rośliny nie potrafią się poruszać, przynajmniej nie z własnej woli, dlatego mogą być tylko piękne, z ko-

⁵⁹ Szkoda, że wyliczając wielkich greckich rzeźbiarzy, Schopenhauer nawet nie wspominał o Myronie. Mimo iż Fidiasz już w starożytności uchodził za najwybitniejszego mistrza dłuta i ta opinia przetrwała do dzisiejszych czasów, solidaryzuję się z Kazimierzem Michałowskim, który skłonny jest przyznać palmę pierwszeństwa właśnie Myronowi (K. Michałowski, *Jak Grecy tworzyli sztukę*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1970, s. 115).

⁶⁰ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 2, s. 601–602.

⁶¹ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 371.

⁶² A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 2, s. 600.

⁶³ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 349.

lei zwierzęta i ludzie oprócz piękna mogą mieć również wdzięk. Oczywiście nie byłoby wdzięku bez piękna, ponieważ właściwe proporcje i harmonijna budowa ciała są warunkiem celowości i lekkości wykonywanego ruchu i przyjmowanych pozycji. Artysta musi umieć ukazać oprócz piękna człowieka jako cechy gatunkowej, także charakter człowieka jako cechę indywidualną (jednostkową), ale w tym znaczeniu, że w konkretnej jednostce szczególnie mocno uwyrażnia to, co występuje w całym gatunku (szczególna strona idei ludzkości). Wprawdzie w sztuce zasadnicze znaczenie ma idea ludzkości, lecz także jednostkom, a zwłaszcza wyjątkowo ważnym jednostkom przysługuje prawo do bycia jakby odrębnymi ideami. Tak więc „cechy charakterystyczne mogą ograniczać piękno i występować wreszcie nawet w postaci brzydoty u pijanego Sylena, fauna itd. Jeśli jednak cechy charakterystyczne rzeczywiście usuwają charakter gatunkowy, a więc posunięte są do nienaturalności, to piękno staje się karykaturą”⁶⁴. Warto nadmienić, że piękno najpełniej uwidacznia się wtedy, gdy jakiś obiekt oglądamy z wielu punktów widzenia, podczas gdy wyraz i charakter są już wyraźnie zauważalne z jednego punktu widzenia.

Prawdziwe piękno nie potrzebuje dodatkowej oprawy, ponieważ najlepiej prezentuje się w naturalnym otoczeniu. Z tego powodu Schopenhauer twierdzi, że człowiek mający piękne ciało powinien chodzić w lekkim odzieniu lub wręcz mógłby chodzić bez odzienia, gdyby tylko starczyło mu odwagi. Najodpowiedniejszy dla pięknych ludzi był grecki sposób ubierania się, kiedy to chodzono, w sprzyjających okolicznościach, prawie nago. Takie same zasady, jakie dotyczą ciała, dotyczą także ducha. Również walory duchowe człowieka najkorzystniej prezentują się w prostej, naturalnej oprawie. Dlatego człowiek piękny duchem, czyli posiadający wiele wzniosłych doznań i wartościowych przemyśleń, powinien wyrażać się w sposób jak najbardziej prosty i naturalny, dbając przede wszystkim o komunikatywność swych wypowiedzi. W życiu nazbyt często widzimy jednak, że „ubóstwo duchowe, mętność, ekscentryczność przystroi się w najbardziej wyszukane zwroty i najciemniejsze sposoby wysłowienia, by w ten sposób spowić małe, znikome, trzeźwe lub banalne myśli w trudne i pompacyjne zdania, tak jak ten, komu nie dostaje majestatu piękności, chce zastąpić ów brak ubiorem i usiłuje ukryć niski wzrost lub szpetotę swej osoby pod barbarzyńskich przepychem, pod błyskotkami, pióropuszcami, kryzami, bufami i płaszczem”⁶⁵. Przy tej okazji wypada zauważyć, choć chyba lepiej powstrzymać się od komentarza, że dla Schopenhauera wielki piewca filozofii ducha, Hegel, był jaskrawym przeciwieństwem osoby o pięknym duchu.

Piękno pojawia się również w twórczości literackiej oraz poetyckiej i właśnie dla takich twórców Schopenhauer rezerwuje duży obszar artystycznej wol-

⁶⁴ Ibidem, s. 351.

⁶⁵ Ibidem, s. 357.

ności. Twierdzi na przykład, że w poezji wszystko, co dotyczy losów ludzkości, jest dobrym tematem twórczej ekspresji. Poeta, w zależności od predyspozycji lub upodobań, może zatem pisać wiersze miłosne albo religijne, w których przedstawia namiętną rozkosz albo mistyczne uniesienia, może też uprawiać tragedię albo komedię. Skoro wypowiada się on w imieniu wszystkich ludzi i niejako wynosi na poetycki piedestał to, co wszystkim leży na sercu, to „nikomu nie wolno nakazywać pocie, by był szlachetny i wzniosły, moralny, pobożny, chrześcijański, taki lub owaki, a tym bardziej zarzucać mu, że jest taki, a nie inny. Jest zwierciadłem ludzkości, przynosi jej i uświadamia to, co ona odczuwa”⁶⁶. Wprawdzie w opinii Schopenhauera uprawianie liryki jest łatwym zajęciem, ale to nie znaczy, że chciałby on zbagatelizować jej znaczenie. Zdaje sobie bowiem doskonale sprawę z tego, że poezja liryczna przedstawia wewnętrzne życie całej ludzkości, jej wieczne dylematy i problemy, które są niezmiennie aktualne we wszystkich pokoleniach. Aby uzyskać zamierzony cel artystyczny, poeta musi zobiektywizować własne stany ducha.

W twórczości poetyckiej Schopenhauer docenia rolę przypowieści i alegorii, unaoczniającej pojęcie przy pomocy odpowiedniego obrazu. Owo unaocznienie może oznaczać nawet likwidację jakiegoś pojęcia i zastąpienie go innym, albowiem pojęcia są materiałem, który można niemal dowolnie formować. Z uwagi na kreatywny potencjał konstrukcji pojęciowych, „w sztukach wysłowionych przypowieści i alegorie funkcjonują znakomicie”⁶⁷. Podobnie mogą one także funkcjonować w filozofii, czego doskonałym przykładem jest Platon. Ten szczególnego rodzaju poeta zrećnie posługiwał się alegoriami, by przystępnie ukazać abstrakcyjne kwestie filozoficzne. W tym miejscu warto wspomnieć choćby o znakomitej, dobrze znanej alegorii jaskini⁶⁸. Zgodnie z podaną przez Schopenhauera definicją, „filozofia nie jest niczym innym jak doskonałym i słusznym powtórzeniem i wysłowieniem istoty świata w bardzo ogólnych pojęciach”⁶⁹. Wprawdzie ma on na myśli głównie własną filozofię, która ma ewidentnie platoński rodowód, ale przynajmniej w jakiejś mierze opinia ta jest trafna w odniesieniu do większości sposobów „miłowania mądrości”.

Odmianą twórczości artystycznej, odgrywającą istotną rolę w Schopenhauerskiej estetyce, jest dramat. Ze względu na swą wielką wartość, dramat jest „przeciwieństwem architektury i drugim biegunem w królestwie sztuk pięknych”⁷⁰. W dramacie zawarte są najważniejsze idee, zatem twórczość dramatyczna charakteryzuje się najwyższym obiektywizmem poznawczym. Schopenhauer z pełnym przekonaniem stwierdza, że dramat jest „najbardziej obiektywnym

⁶⁶ Ibidem, s. 386.

⁶⁷ Ibidem, s. 373.

⁶⁸ Platon, *Państwo*, ks. VII, 514A–519E.

⁶⁹ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 408.

⁷⁰ Ibidem, s. 338.

i pod niejednym względem najdoskonalszym, a także najtrudniejszym gatunkiem poezji”⁷¹. Jeszcze większe znaczenie estetyczne ma jedynie muzyka, ale ona znacząco różni się od pozostałych sztuk. W muzyce nie pojawia się żaden rodzaj naśladownictwa, nie dochodzi w niej do żadnego powtórzenia idei jakichś istot żyjących w świecie. Jest to wspaniała sztuka, bezpośrednio i niezwykle mocno oddziałująca na najgłębszą sferę ludzkich doznań. Specyficzny język muzyki, rozsadzający ramy pojęciowego języka poezji, jest całkowicie ogólny i – chciałoby się powiedzieć – abstrakcyjny, ale zarazem język ten swą „wyrazistością przewyższa nawet wyrazistość świata naocznego”⁷².

Sztuka odzwierciedlania istoty życia

Do uprawiania sztuki potrzebny jest talent, ale wybitnym artystą może być tylko geniusz. W opinii Schopenhauera człowiek utalentowany wprawdzie jest w stanie tworzyć rzeczy piękne, lecz nie ma on nadprzeciętnych zdolności pojmowania piękna. Tylko geniusz dostrzega piękno w sposób obiektywny i źródłowy tam, gdzie piękno łączy się z ideami⁷³. Takie poznanie znajduje się całkowicie poza zasięgiem zwyczajnych ludzi: „Talent przypomina strzelca trafiającego do celu, w który inni trafić nie umieją; geniusz – takiego, co trafia w cel, którego inni nawet dojrzeć nie potrafią”⁷⁴. Nie jest ono także dostępne dla kobiet, albowiem przedstawicielki „płci pięknej”, nawet jeżeli bywają utalentowane, to i tak zawsze pozostają subiektywne⁷⁵. Niezwykła zdolność poznania i odzwierciedlania piękna jest cechą wrodzoną, którą można jeszcze w sobie rozwinąć dzięki odpowiedniemu wychowaniu i wykształceniu. Wydaje się jednak, że w pełni obiektywne odczucie piękna jest jakby naturalnym impulsem odbieranym przez geniusza w trakcie kontemplowania otaczającego go świata, wszak „zapładnia go bezpośrednio naocznym wrażeniem tylko samo życie i świat”⁷⁶. Tak więc udoskonalić może on głównie sposób komunikowania innym ludziom własnego doznania piękna. Czyni to przez przyswojenie sobie właściwego rzemiosła artystycznego, tj. technik przedstawiania pięknych rzeczy za pomocą różnych narzędzi i materiałów.

⁷¹ Ibidem, s. 385.

⁷² Ibidem, s. 395.

⁷³ Kant zasadniczo nie różnicował tych pojęć: „Genialność (*Genie*) jest talentem (darem przyrody), który ustanawia prawa dla sztuki. Ponieważ talent jako wrodzona zdolność tworcząca artysty sam należy do przyrody, można by też tak się wyrazić: genialność jest wrodzoną dyspozycją umysłu (*ingenium*), za pomocą której przyroda ustanawia prawa dla sztuki” (I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, s. 231).

⁷⁴ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 2, s. 562.

⁷⁵ Ibidem, s. 563–564.

⁷⁶ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 366.

Tworząc dzieła sztuki, geniusz antycypuje określone idee. W przypadku sztuk plastycznych chodzi zwłaszcza o antycypację piękna, natomiast w przypadku poezji – o antycypację tego, co charakterystyczne. Artystyczne doświadczenie jest tylko swego rodzaju schematem, który pozwala geniuszowi wyrazić swe odczucia. Inaczej mówiąc, w owym schemacie to, co odczuwane, staje się tym, co wyrażane, a więc to, co *a priori*, staje się tym, co *a posteriori*. Autentyczny twórca czuje się zobligowany przez życie do ukazywania piękna w odpowiednich dla niego formach. Tworzy on piękne rzeczy, ponieważ życie przepełnia go pięknem. Pod tym względem różni się od zwykłego wykonawcy przedmiotów użytecznych, który nie odczuwa żadnej presji, tylko tworzy to, co chce, świadomie i celowo. Specyfikę tejże różnicy Schopenhauer ujmuje następująco: „Matką sztuk pożytecznych jest potrzeba; matką sztuk pięknych nadmiar. Ojcem pierwszych jest rozsądek, drugich – geniusz, który sam jest swego rodzaju nadmiarem, mianowicie nadmiarem sił poznawczych ponad potrzeby służenia woli”⁷⁷. Paradoksalnie wynika stąd, że mimo wspomnianej presji, uprawianie sztuki jest działalnością czysto „ideową”, podczas gdy pozornie wolne od przymusu wytwarzanie przedmiotów codziennego użytku jest działalnością koordynowaną przez wolę życia, która w ten sposób dba o przetrwanie ludzkości.

Zasadniczo rzecz biorąc, tworzenie sztuki nie polega na naśladowaniu przyrody, niemniej powinno się odbywać w duchu przyrody. Tak więc na przykład architekt przy projektowaniu kolumn i filarów właściwie nie ma naśladować pni drzew, ale ma postępować zgodnie z zakodowaną w przyrodzie celowością, dzięki czemu uzyska typowy dla wytworów przyrody wdzięk oraz, jak ujmuje to Schopenhauer, nie nadłoży drogi na celu. Mając przed oczyma budowle i naczynia służące niegdyś starożytnym Grekom, widzimy, że w tym zakresie osiągnęli oni doskonałość. Wydaje się nawet, że gdyby sama przyroda chciała je stworzyć, to musiałyby wyglądać dokładnie tak samo. Szkoda, że współcześnie odbiega się od antycznych wzorców, ponieważ zarazem odbiega się od uniwersalnych i ponadczasowych wzorców wszelkiej sztuki. Jeżeli zatem w estetyce miałyby się nadal mówić o naśladownictwie, to raczej w tym znaczeniu, że „dążenie do ideału pokrywa się z naśladowaniem starożytnych”⁷⁸. Oni bowiem jako pierwsi odkryli świat idei i perfekcyjnie odwzorowywali go w tworzonej przez siebie sztuce. Schopenhauer dodaje, że idee, o których mowa, z istoty są naoczne i ową naoczność najlepiej ukazać można w postaci oglądu, jaki powstaje za pośrednictwem sztuki. Niepotrzebny jest tu głęboki namysł nad tym, co wyrażane: „Oczywiście, artysta musi myśleć, kiedy buduje swe dzieło; ale tylko myśl, którą *ujrzał*, zanim ją *pomyślał*, może potem, podczas przekazywania, inspirować i wskutek tego nie przemija”⁷⁹. Okazuje się, że najsilniej przemawiają do nas

⁷⁷ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 2, s. 587.

⁷⁸ Ibidem, s. 588.

⁷⁹ Ibidem, s. 586.

dzieła stworzone szybko i niemal bezrefleksyjnie (pierwszy szkic malarski, spontanicznie skomponowana melodia, powstały pod wpływem chwilowego nastroju wiersz liryczny). Mają one znacznie większą siłę oddziaływania niż takie dzieła, nad którymi długo i przemyślnie pracowano.

Jednym z ważnych warunków zaistnienia i powodzenia sztuki jest artystyczna fantazja (*Phantasie*). Jest ona potrzebna zarówno twórcom, jak i odbiorcom sztuki, ponieważ żadna idea i żadne dzieło nie oddziałuje na ludzi, którzy są jej pozbawieni. Fantazja otwiera bramę do duchowych przeżyć, a wiadomo, że sztuka absorbuje nie tylko nasze zmysły, lecz także nasze lotne umysły, czyli nasze go ducha. Niektóre rodzaje sztuk istnieją jedynie dzięki fantazji, jak na przykład poezja, która „odwołuje się wyłącznie nawet do fantazji i wprawia ją w ruch tylko za pomocą słów”⁸⁰. Zgodnie z ładną definicją Schopenhauera, poezja to „sztuka wprawiania wyobraźni w ruch za pomocą słów”⁸¹. Aby sztuka ta mogła się rozwijać, niezbędne są genialne jednostki, cechujące się niebywałą wrażliwością i otwartością na świat idei. Ponadto, aby oddziaływać, sztuka ta potrzebuje odpowiedniego klimatu duchowego, trudnego do stworzenia w trywialnej codzienności, zdominowanej przez zaspokajanie li tylko bytowych potrzeb. Sporo racji jest w twierdzeniu, że „dary poetyckie należą do święta, nie do dnia powszedniego życia”⁸². Zatem z darami poetyckimi trzeba obchodzić się bardzo umiejętnie i nie narażać ich na skalanie i – w konsekwencji – na zaturę. Chcąc zachować je w dobrym stanie, należy zadbać o ich czystość. Schopenhauer na pewno chciałby, abyśmy wzięli sobie do serca jego przestrożę: „Człowiek, którzy zamierza żyć z łaski muz, mam na myśli – ze swych darów poetyckich, przypomina mi dziewczynę, która żyje ze swych wdzięków. Oboje profanują dla marnego zarobku coś, co powinno być swobodnym darem ich istoty. Oboje wyczerpują się i najczęściej haniebnie kończą. Nie ponizajcie więc swej muzy do roli prostytutki”⁸³.

Zamiast poniżać, należy wywyższać swą muzę, wszak zadania stojące przed sztuką są szczytne. Ma ona wraz z filozofią przyczyniać się do rozwiązania problemu bytu (*Problem des Daseyns*) lub – jak przekładał ten termin Jan Garewicz – zagadki bytu. Wynika stąd, że sztuki piękne potrafią trafnie odzwierciedlać istotę rzeczy i sens bytu, nawet wtedy, gdy wydaje się, że pozostają one przed nimi głęboko ukryte. Zarówno filozof, jak i artysta po oczyszczeniu umysłu od wpływów woli stają się czystymi podmiotami poznania i tworzenia. Obaj rzetelnie próbują odpowiadać na pytanie: *Czym jest życie?*, aczkolwiek Schopenhauer od razu zastrzega, że „sztuki mówią tylko w naiwnym, dziecinnym języku *ogłądu*, a nie w poważnym i abstrakcyjnym języku *refleksji*; ich odpowiedź jest więc

⁸⁰ Ibidem, s. 584.

⁸¹ Ibidem, s. 607.

⁸² A. Schopenhauer, *Parerga...*, t. 2, s. 368.

⁸³ Ibidem, s. 367.

ulotnym obrazem, a nie trwałym ogólnym poznaniem”⁸⁴. Jego zdaniem sztuki ujmują życie tylko przelotnie i fragmentarycznie, podczas gdy ustalenia filozofii są trwałe i całościowe. Skoro jednak – jak pisze – swą pełnię obiektywizmu poznawczego filozofia zawdzięcza pojęciom, to można by dodać, że poezja także posługuje się pojęciami. Jeżeli nawet są to pojęcia mniej „ostre” niż te, które służą do przeprowadzania analiz filozoficznych, to i tak, choćby chwilowo i niejasno, powinny się one odnosić do całości bytu. Dobry poeta ma więc prawo mówić do odbiorców swej sztuki: *Popatrz, oto jest życie!*

Schopenhauer konsekwentnie jednak stoi na stanowisku, że wyłącznie filozofia wyraźnie i zadowalająco przedstawia życie. W sztukach pięknych wprawdzie zawiera się życiowa mądrość, ale tylko *virtualiter* i *implicite*, czyli potencjalnie i niejasno, natomiast filozofia ukazuje życie *actualiter* i *explicite*, czyli faktycznie i wyraźnie. Mówiąc obrazowo, filozofia znajduje się w takiej relacji do sztuk pięknych, „jak wino do gron winnych”⁸⁵. Tyle że znowu można by stać w obronie poetyckiego obiektywizmu poznawczo-twórczego, wszak grona winne są pierwsze w stosunku do wina. Oczywiście trudno by mówić o jakiejś poezji pierwszej, będącej odpowiednikiem filozofii pierwszej Arystotelesa, niemniej współczesna filozofia zdaje się potwierdzać fakt, że poezja ma znaczne walory poznawcze, które z powodzeniem dają się spożytkować w filozofii. Znakomitym tego przykładem jest choćby filozofia Heideggera, chętnie czerpiąca z bogatego źródła poetyckiej wiedzy Hölderlina i Rilkego.

Nie wiadomo, czy powyższa argumentacja przekonałaby Schopenhauera, ponieważ gdzie indziej stwierdza on, że poezja pozostaje w takiej relacji do filozofii, jak doświadczenie do nauk empirycznych. Każde doświadczenie odnosi się tylko do losowo wybranych zjawisk, z kolei nauki ujmują całość doświadczenia w pojęciach ogólnych. Tak więc „poezja chce nas zapoznać z ideami (platońskimi) istot za pomocą zjawisk pojedynczych i przykładowo; filozofia zaś chce nauczyć poznawać wewnętrzną istotę rzeczy w całości i w ogóle. Widać już po tym, że poezja ma bardziej cechy młodości, filozofia starości”⁸⁶. Zastrzeżenia Schopenhauera pewnie biorą się stąd, że każde dzieło sztuki, w tym także sztuki poetyckiej i muzycznej, w jakiejś mierze pozostaje w zasięgu źródłowej, przedpojęciowej naocznosci. Oznacza to, że może zawierać w sobie wolę życia, która po podporządkowaniu sobie artysty nadal skrycie dąży do swych celów. Schopenhauer zauważa, że doświadczenie poetyckie, któremu nie udaje się wyzwolić spod wpływu woli, pozostaje czymś w rodzaju mądrości życiowej. Jedynie wtedy, gdy umysł artysty doprowadza do zerwania z wolą, doświadczenie to nabiera cech poznania obiektywnego, choć dramatycznego⁸⁷. Przyznaje on zarazem,

⁸⁴ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 2, s. 581–582.

⁸⁵ Ibidem, s. 583.

⁸⁶ Ibidem, s. 612.

⁸⁷ Ibidem, s. 602.

że każde autentyczne dzieło powstaje z intencją pokazania prawdy o życiu. Wyłania się ono z mgły niewiedzy i zdaje się świadczyć o tym, że artysta dąży do obiektywnego odzwierciedlenia rzeczywistości⁸⁸. Tyle że nie każdy artysta potrafi dojrzeć to, co ważne, i ukazać to środkami, jakimi dysponuje sztuka. Może zresztą ukazywanie prawdy nie leży w gestii artysty, tylko istotowo przynależy do samej natury, do życia czy do idei. Gdyby tak było, to artysta pozostawałby bezwolnym narzędziem w rękach woli albo tylko częściowo wolnym twórcą, który nie potrafi zapanować nad własnymi dziełami przejawiającymi ambicje do samodzielnego interpretowania świata.

Dodatkowa trudność w ocenie poznawczych walorów poezji wynika z faktu, że jest ona niespójna, a przynajmniej – różnorodna. Schopenhauer szczególnie podkreśla różnicę między poezją klasyczną a romantyczną, uważając, że oba rodzaje poezji znajdują się wobec siebie w takiej relacji, jak architektura grecka do gotyckiej. Pierwsza zajmuje się wyłącznie naturalnymi motywami, dominującymi w ludzkim świecie, dlatego jest bezwarunkowo słuszna i prawdziwa, natomiast druga podejmuje wymaginowane wątki, nie mające wiarygodnych odniesień do realnego świata, dlatego jest słuszna i prawdziwa co najwyżej warunkowo. Na niekorzyść drugiej świadczy również to, że obecne są w niej niemiłe dla Schopenhauera „motywy wywodzące się z mitu chrześcijańskiego, następnie motywy przesadnego i fantastycznego honoru rycerskiego, dalej niesmacznego i humorystycznego chrześcijańsko-germańskiego uwielbienia dla kobiet, a wreszcie bajdurzącego i lunatycznego, niecielesnego zakochania”⁸⁹.

Schopenhauer wyraża przekonanie, że najdoskonalszą odmianą poezji jest tragedia⁹⁰. O ile w poezji lirycznej przeważają komponenty subiektywne, o tyle w tragedii – obiektywne. Niejako przy okazji docenia on także komedię, stwierdzając, że dramat w całości bardzo obiektywnie przedstawia istotę ludzkiego bytu, gdy pokazuje smutną lub wesołą stronę naszego życia, lub też samo „przejście” od jednej do drugiej strony. Niemniej tragedia jest cenniejsza od komedii, ponieważ uczy zaprzeczania woli i prowadzi do rezygnacji (*Resignation*) z życia, podczas gdy w komedii pojawia się choćby niejasno sformułowana zachęta do podporządkowania się woli i kontynuacji życia, mimo iż nie jest ono wiele warte. Problematyczne w komedii jest to, że rzetelnie ukazując ludzkie cierpienia, stanowiące istotę naszego istnienia, zarazem próbuje je minimalizować albo wskazywać na ich przemijalność, przez co tworzy iluzoryczną nadzieję, że możliwe jest ostateczne zwycięstwo nad wszechobecnym bólem istnienia. Wszystko

⁸⁸ Ibidem, s. 582.

⁸⁹ Ibidem, s. 617–618.

⁹⁰ Zastanawiający jest fakt, że Kant nie zwrócił baczniejszej uwagi na tragedię. Zajmując się estetyką, tylko dwukrotnie o niej wspomniał i to akcydentalnie, przy czym posłużył się pojęciem *Trauerspiel*, a nie *Tragödie* (I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, s. 179 i 260). Być może uznał, że „smutna gra” nie ma większych walorów estetycznych.

to zaś jest utkane taką dozą żartu, że właściwie nikt już nie przejmując się prawdziwym życiem, tylko każdy śmieje się z nieszczęść, których na co dzień doświadcza. Zatem komedia chce nas przekonać o tym, że „życie jest w sumie dość dobre, a zwłaszcza wciąż zabawne. Prawda, że musi pospieszyć się, by kurtyna zapadła w momencie radości, tak abyśmy nie ujrżeli, co nastąpi potem, podczas gdy tragedia z reguły kończy się tak, że potem nic już nadejść nie może”⁹¹.

Tragedia niczego nie owija w bawełnę i nie próbuje zamaskować zła toczącego nas jak robak. Z całą mocą ukazuje ona przerażające cechy życia, ciągle cierpienia i ostateczny upadek wszystkich, w tym także sprawiedliwych i wolnych od jakiegokolwiek winy. Gdy zasłona mai opada i nie ludzi nas już żaden pozór, pojawia się całkowite ukojenie woli, sprzyjające rezygnacji z życia. Dla Schopenhauera wola życia jest jeszcze gorsza od samego życia, dlatego pisze on, że wtedy następuje „wyrzeczenie się nie tylko życia, lecz całej woli życia”⁹². Bohaterowie tragedii na własnych przykładach pokazują, że ich dotychczasowe cele życiowe okazały się nic niewarte i nie ma sensu dalej walczyć z wiatrakami. W końcu, gdy wola życia w nich ustała, umierają oczyszczeni przez cierpienie i pogodzeni z własnym losem. Żadna inna sztuka, poza tragedią, nie potrafi w bardziej dobitny i wyrazisty sposób przedstawić ogromu ludzkich nieszczęść. Tylko ona jest w stanie wyrzucić na nas tak duże wrażenie, ponieważ odwołuje się nie tylko do piękna, ale także, a nawet przede wszystkim – do wzniosłości.

Mając przed oczyma tragiczną stronę ludzkiego życia, czyli życie *par excellence*, wzmaga się w nas wewnętrzny opór przeciw woli życia. Spontanicznie chcielibyśmy odwrócić się od świata, bo nie akceptujemy go w takiej postaci. Odkąd przestaje nas on pociągać, tracimy ochotę, by darzyć go jakimkolwiek pozytywnym uczuciem. Ujawniona w ten sposób niechęć do świata nie jest czymś autonomicznym, mogącym istnieć samodzielnie, bez udziału woli. Poznajemy ją tylko negatywnie, nigdy pozytywnie, gdyż jej, jako takiej, właściwie nie ma. Wydaje się, jakoby nie było nawet tego rodzaju doznań, a „życie jest ciężkim snem, z którego musimy się przebudzić”⁹³. Co ciekawe, owe senne doznania dostarczają nam swoistej przyjemności, która bierze się stąd, że na chwilę wznosimy się ponad wolę i jej dążenia, nabieramy dystansu do życia, świata i nas samych. Można powiedzieć, że w tym wypadku estetyczna radość towarzyszy choćby iluzorycznemu przeciwstawieniu się woli życia. Z zadowoleniem przyznajemy, że świat nam nie wystarcza i nie warto w nim trwać. Jest to przejaw ducha tragicznego, który w istocie jest duchem rezygnacji.

Mimo iż tragedię „wynaleźli” starożytni Grecy, antyczna sztuka jeszcze w niedoskonały sposób wywołuje ducha rezygnacji. Nie ulega jednak wątpliwo-

⁹¹ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 2, s. 628.

⁹² A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 392.

⁹³ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 2, s. 621.

ści, że patrząc na to, co się dzieje na scenie dramatu, grecki widz musiał doświadczać swoistego bezsensu życia. Jak bowiem miałby on uznawać życie za warte przeżycia, skoro wszelkie dążenia ludzkie zawsze spełzają na niczym? Jak miałby miłować świat, skoro istnienie w nim jest jednym wielkim pasmem nieszczęść i goryczy? W opinii Schopenhauera Arystoteles słusznie stwierdził, że tragedia wywołuje litość (*Mitleid*) i trwogę (*Furcht*), ale niesłusznie uznał te odczucia za nadrzędny cel tragedii. Nie są to bowiem odczucia przyjemne i dlatego muszą one być jedynie środkami do innego, przyjemnego celu. Owym celem gwarantującym prawdziwą radość może być tylko definitywne wyzwolenie z pęt życia⁹⁴. W takim też razie właśnie potrzeba rezygnacji jest ukrytym przesłaniem każdej tragedii – nierzadko ukrytym nawet przed twórcą tej sztuki. Problem zdecydowanego uwolnienia się spod wpływu woli jest już wyraźnie obecny w religii i sztuce chrześcijańskiej, która wychodząc od stoickiej obojętności (*Gleichmuth*), dochodzi do autentycznej rezygnacji z życia. O ile pierwsza polegała na spokojnym czekaniu na nieuchronne zło, a potem na jego godnym znoszeniu, o tyle druga na zdecydowanym wyrzeczeniu się życia wystawionego na działanie zła. W postawie Greków było zatem dużo heroizmu, ale chyba zbyt mało radykalizmu. Przez to Grecy nie potrafili wyzwolić się od zła i – tak jak chrześcijanie – doznawać radości istnienia dla innego świata, który jest przepojony absolutnym i wiecznym dobrem, nawet jeżeli miałby on być tylko absolutnym i wiecznym pozorem.

Ścisłe biorąc, nie chrześcijanie, lecz hinduiści byli pierwszymi mędrkami, którzy poznali prawdziwą wolność wynikającą z rezygnacji z życia. Chrześcijańska wiedza w tym zakresie została zaczerpnięta ze źródeł mądrości hinduistycznej, a więc jest wobec niej wtórna. Niemniej w obu w podobny sposób poznanie rzeczywistej natury życia nie rozbudza już kolejnych pragnień, lecz zapewnia ukojenie, czyli wyzbycie się wszelkich pragnień. Człowiek ostatecznie pogodzony z samym sobą odwraca się od woli życia i zarazem od stworzonego przez nią świata. Stan taki można nazywać zbawieniem (od świata), jako że dochodzi w nim do unicestwienia istoty doczesności. Mamy tu do czynienia z najwyższą mądrością i najwyższą sztuką (życia). Zdaniem Schopenhauera „tutaj jest szczyt wszelkiej sztuki, która śledziła wolę z jej adekwatnej przedmiotowości, w ideach, przechodząc przez wszystkie ich szczeble, od najniższych, gdzie w tak rozmaity sposób istotę woli wprawiają w ruch i rozwijają przyczyny, potem bodźce, wreszcie motywy, a teraz kończy na pokazaniu dobrowolnej samolikwidacji

⁹⁴ Ibidem, s. 623–624. Ścisłe rzecz biorąc, wedle Arystotelesa w tragedii chodzi nie o samo ukazanie zdarzeń wzbudzających litość i trwogę, ale o właściwe przeżycie tych zdarzeń, skutkujące oczyszczeniem (*katharsis*) wspomnianych uczuć (zob. Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001, s. 582 [1449b]). Stagiryta dodaje, że „poeta przez naśladowcze przedstawienie ma sprawić przyjemność płynącą z przeżycia litości i trwogi” (ibidem, s. 595 [1453b]), a zatem oczyszczenie jest przyjemnym celem tragedii.

woli przez jedyne wielkie ukojenie, jakie następuje dzięki pełnemu poznaniu własnej istoty”⁹⁵. Przyczyny (*Ursachen*) są pierwszymi, najbardziej ogólnymi warunkami istnienia w świecie, po nich pojawiają się bodźce (*Reize*), będące najprostszymi sposobami działania woli, po nich zaś pragnienia, nazywane przez Schopenhauera motywami (*Motive*), które są przejawami zręcznego manipulowania człowiekiem przez wolę. Proces zniewalania człowieka zamiera w akcie (dobro)wolnej samolikwidacji (*freie Selbstaufhebung*) woli, czego wyrazem jest ostateczne ukojenie (*Quietiv*) człowieka. Taki przebieg wyswobodzenia człowieka z oków woli życia i wprowadzania go do wolnej od woli krainy wiecznej szczęśliwości przedstawiają dzieła chrześcijańskich mistyków, aczkolwiek główną zasługę przypisują one działaniu Boga.

Schopenhauer nie jest zainteresowany chrześcijańskim niebem, ale pochwała chrześcijańską rezygnację z życia w ziemskim „piekle”. Niezależnie od tego, jakie ma się przekonania religijne, warto jest bowiem trwać w prawdzie i żyć tak – jeśli żyć trzeba – jakby nie żyło się już w złym świecie. Warto zdecydowanie sprzeciwić się woli życia, ponieważ tylko w ten sposób można doświadczyć radości bezwolnego istnienia. Zauważmy, że w opinii Schopenhauera postawy rezygnacji uczą też tragedie nowożytne, nawiązujące nie do doktryny chrześcijańskiej, lecz do antycznej sztuki tragicznej. Patrząc na dokonania greckich poetów przez pryzmat twórczości Szekspira i Goethego, bez wahania opowiada się on za wyższością tragedii nowożytnej nad starożytną i staje się zdecydowanym krytykiem tej ostatniej. Jego zdaniem „Szekspir jest znacznie większy niż Sofokles; w porównaniu z *Ifigenią* Goethego można by niemal uznać *Ifigenię* Eurypidesa za prymitywną i gminną. *Bachantki* Eurypidesa są oburzającą szmirą na cześć pogańskich klechów. Niektóre sztuki antyczne nie mają w ogóle tendencji tragicznej, np. *Alcesta* i *Ifigenia w Taurydzie* Eurypidesa; w niektórych są nieprzyjemne lub zgoła wstrętne motywy, np. w *Antygonie* i *Filoktecie*. Niemal wszystkie pokazują ród ludzki pod straszliwym panowaniem przypadku i błędu, lecz nie pokazują spowodowanej przez to i wyzwalającej od tego rezygnacji. Wszystko dlatego, że starożytni nie osiągnęli jeszcze szczytu i celu tragedii, a co więcej, poglądu na życie w ogóle”⁹⁶. Jest jednak coś, co łączy tragedię starożytną z nowożytną. Tym zwornikiem jest wspólna wszystkim dramaturgom rzetelność w ukazywaniu prawdziwej natury człowieka. Tak więc w tragediach rzadko spotykamy prawych ludzi, natomiast bardzo często różnego rodzaju życiowych „rozbitków”, nazywanych przez Schopenhauera głupcami, dziwakami i błaznami. W twórczości Homera trudno doszukać się jednej szlachetnej postaci, a w twórczości Szekspira można znaleźć tylko kilka umiarkowanie szlachetnych, jak choćby Kordelię i Kordoliana⁹⁷.

⁹⁵ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 362.

⁹⁶ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 2, s. 622–623.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 626.

Towarzyszący tragedii, a może nawet konstytuujący tragedię chór okazuje się zgoła wyjątkowym rodzajem sztuki, nie mającym żadnego odpowiednika i właściwie też żadnej konkurencji. Zapewne mając na myśli tragiczny chór, Schopenhauer stwierdza, że o ile pozostałe sztuki „uprzedmiotowiają wolę tylko pośrednio, mianowicie za pośrednictwem idei”, o tyle „muzyka, pomijając idee, jest [...] *bezpośrednim* uprzedmiotowieniem i odbiciem *woli* w całości”⁹⁸. Skoro muzyka nie jest, stosując Schopenhauerowską terminologię, odbiciem idei, wedle których stwarzany jest świat, tylko jest odbiciem samej woli, od której dopiero pochodzą idee i, w dalszej kolejności, świat, to wydaje się, że muzyka mogłaby istnieć bez świata lub poza światem. Ku takiej też konkluzji skłania się sam Schopenhauer, dodając, że oddziaływanie muzyki jest znacznie większe niż oddziaływanie innych sztuk, „te bowiem mówią tylko o cieniu, ta zaś o istocie”⁹⁹. Można przyjąć, że relacja muzyki do idei czy pojęć ogólnych jest taka, jak idei czy pojęć ogólnych do konkretnych rzeczy w świecie. Można również powiedzieć, że muzyka, mimo iż sprawia wrażenie unikalnego, pozawerbalnego i najbardziej ogólnego „języka”, nie jest jednak czystą abstrakcją, lecz swoistą, wyrazistą i jasno określoną naocznością, która ma się tak do świata przyrody, jak liczby czy figury geometryczne do powiązanych z nimi przedmiotów doświadczenia¹⁰⁰. Na pewno zaś muzyka jest samodzielną sztuką, która może, ale nie musi łączyć się z poezją i akcją sceniczną przebiegającą na terenie świata przedstawieniowego. Dzięki temu, że odwołuje się wprost do woli, potrafi bezpośrednio i skutecznie oddziaływać na słuchającego jej człowieka¹⁰¹.

Na podstawie faktu, że muzyka wprawdzie odwołuje się do woli, ale jej nie pobudza, Schopenhauer dochodzi do dość kontrowersyjnego wniosku, że muzyka nie wywołuje cierpienia, tylko co najwyżej przywołuje obrazy cierpienia, a zwykle nawet w swych najboleśniejszych akordach przynosi z sobą radość¹⁰². Ma się tak dzieć na skutek harmonijnego łączenia z sobą odmiennych czy wręcz krańcowo różnych brzmień i mocno zaznaczonej głównej linii melodycznej, wszak „melodia wyraża zawsze wielokształtne dążenie woli, ale też zawsze

⁹⁸ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 398.

⁹⁹ Ibidem. Oględnie mówiąc, Kant nie wyrażał się o muzyce z takim entuzjazmem jak Schopenhauer i nie zamierzał wynosić ją na estetyczny, a zwłaszcza na epistemologiczny piedestał. Dla niego najwyższym rodzajem sztuki była poezja, ponieważ ona „krzepi umysł”, natomiast muzyka „nie pozostawia, jak poezja, niczego, co należałoby przemyśleć”. Mimo że „wzrusza ona umysł w sposób bardziej różnorodny, a chociaż tylko przemijająco, to jednak głębiej”, z punktu widzenia kultury (umysłowej) muzyka ma „mniejszą wartość niż każda inna ze sztuk pięknych” (I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, s. 261–264). Być może Kant nie lubił muzyki, ponieważ kojarzyła mu się z głośnymi pieśniami śpiewanymi podczas nabożeństw religijnych, które zakłócały osobom z sąsiedztwa (może właśnie jemu) pracę umysłową (ibidem, s. 267).

¹⁰⁰ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 405.

¹⁰¹ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 2, s. 641.

¹⁰² Ibidem, s. 646.

– przez ostateczne odnalezienie jakiegoś harmonijnego szczebla, a jeszcze bardziej zasadniczego tonu – zaspokojenie”¹⁰³. Chyba dopiero teraz jasno widać, że muzyka dosięga tego rdzenia istnienia, którego nie dosięgają pojęcia. Posługiwanie się pojęciami angażuje bowiem rozum, a rozum z natury rzeczy nie pojmuje sensu życia, świata i w ogóle całościowego istnienia, tylko stara się ów nieuchwytny sens jakoś werbalizować dostępnymi mu środkami. Tymczasem muzyka jest w stanie bezpośrednio wyrażać wspomniany sens, a niejako przy okazji potrafi też szybko przenosić się z jednego poziomu życiowych doświadczeń na inny poziom, po czym nawet dosięgnąć śmierci, gdy następuje przejście od jednej tonacji do drugiej. Rozmaitość wariacji muzycznych odzwierciedla wielość jednostkowych życiorysów i rozmaitość życiowych doznań, natomiast główna linia melodyczna, dominująca nad tymi wariacjami, odzwierciedla wiecznie żywą wolę życia, konsekwentnie stwarzającą świat jako taki oraz nieskończone światy naszych indywidualnych doznań. Całościowo rzecz biorąc, w muzyce nie tyle chodzi o wyrażenie pojedynczych wrażeń i skonfrontowanie ich z innymi wrażeniami, ile raczej o przeniesienie słuchacza z obszaru samych wrażeń, które przestają się już liczyć, do źródła wszelkich wrażeń, a więc do źródła życia. Zapewne to ma na myśli Schopenhauer, gdy stwierdza, że muzyka „wyraża zawsze jedynie kwintesencję życia i jego procesów, a nie życie i procesy same”¹⁰⁴. Jeżeli podzielamy jego sposób myślenia, to powinniśmy także przyznać mu rację, gdy nagle wyraża z pitagorejską brzmiącą opinią, że można „świat nazwać równie dobrze wcieloną muzyką, jak wcieloną wolą”¹⁰⁵.

Chcąc w końcu odpowiedzieć na postawione w tytule pytanie, trzeba by chyba przyznać, że wprawdzie możemy – jako jednostki, i to jednostki obeznane z filozofią Schopenhauera – wypowiadać różne sądy na temat życia, ale twierdząc, że życie jest piękne, przeczymy codziennemu doświadczeniu, z którego zwykle wynika coś zupełnie innego, a więc głosimy nieprawdę. Gdyby jednak sięgnąć do źródeł życia i uznać wielość życiowych możliwości, odpowiadającą wielości możliwych melodii, za estetyczny walor życia, a także uznać idee (platońskie) za wieczne synonimy piękna samego w sobie, a człowieka za (naiwnego) twórcę wiecznych iluzji piękna w świecie przedstawieniowym, to pewnie nic nie stałoby na przeszkodzie, aby jednak przyjąć, że życie jest swoiście piękne. Oczywiście zupełnie inną rzeczą jest to, czy wypowiadając taki sąd, naprawdę zharmonizowalibyśmy nasze jednostkowe doświadczenia i odczulibyśmy zaspokojenie (*Befriedigung*), o którym pisał Schopenhauer.

¹⁰³ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. 1, s. 402.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 404.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 406. Pitagorejczycy zachwycali się harmonią kosmosu, mając na uwadze nie tylko jego uporządkowanie (co zresztą wynika z etymologii tego słowa), ale też jego muzyczną naturę. Pitagorejska koncepcja muzyki sfer była bardzo popularna i żywo dyskutowana aż do czasów nowożytnych.

Jacek Sobota

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

FILOZOFIA FANTASTYKI

Philosophy of Fantastic

Słowa kluczowe: *science fiction*, fantasy, baśń, ontologia, epistemologia, światy równoległe, utopia, dystopia, obcy.

Key words: Science fiction, fantasy, fairy tale, ontology, epistemology, parallel worlds, utopia, dystopia, alien.

Streszczenie

Autor artykułu próbuje udowodnić tezę, że pisarze tworzący literaturę *science fiction* często podejmują istotne problemy filozoficzne. Artykuł ogranicza się do dwóch pól tematycznych: epistemologii i ontologii w fantastyce. Problematyka ontologiczna wynika z samych rozróżnień gatunkowych wewnątrz fantastyki (literatura *fantasy*, *science fiction*, opowieści niesamowite), które warunkują strategie pisarskie w metodach kreacji rzeczywistości wyobrażonej. W ramach problematyki epistemologicznej artykuł koncentruje się na zagadnieniu wyimaginowanych scenariuszy kontaktu ludzkości z obcymi cywilizacjami oraz implikacjami – przede wszystkim filozoficznymi (antropologia filozoficzna, epistemologia) – wynikłymi z tego niezwyklego wydarzenia.

Abstract

The article attempts to prove the thesis that the authors creating science fiction take philosophical subject. The article is limited to two thematic fields: epistemology and ontology in the fantastic. Ontological issues stems from the same distinctions of quality inside the fantasy (fantasy literature, science fiction, amazing stories), which necessitated writing strategies in the methods of creation of an imaginary reality.

In the framework of the epistemological issues the article focuses on the problem of imaginary scenarios of human contact with alien civilizations - and the implications arising from this unusual event – first of all philosophical (philosophical anthropology, epistemology).

Ta okoliczność, że każda filozofia jest z góry dialektyczną grą, że jest filozofią „jak gdyby”, doprowadziła do jej rozmnożenia. Istnieje wielość niewiarygodnych systemów, których budowa przecież urzeka, a ich charakter zadziwia. Metafizycy Tlonu nie wyruszają na poszukiwanie prawdy ani nawet prawdopodobieństwa: szukają oni – Zdumienia. Zdaniem ich metafizyka jest gałęzią fantastycznej literatury.
 Jorge Luis Borges, *Tlon, Uqbar, Orbis Tertius*

Wstęp

Czy możliwe są jakiegokolwiek parantele między sposobem obrazowania świata w filozofii i literaturze fantastycznej? Zdaniem Stefana Oparę „filozofia zajmuje się abstrakcjami. Wszystkie poważniejsze jej tezy zbudowane są z pojęć, którym nie odpowiadają bezpośrednio żadne rzeczy konkretne”¹. Brzmi to jak część – istotna część – definicji literatury fantastycznej (niżej podejmę – niełatwą – próbę jej zdefiniowania); wszak i tam przedmiotem kreacji bywają abstrakcje, rzeczy niebyłe i niebываłe. Jednak już kolejne zdanie z tekstu Oparę mnoży wątpliwości: „Jest więc [filozofia – J.S.] swoistą alpinistyką umysłową, zajęciem trudnym, nie dla wszystkich przystępnym i dostępnym. Elitarność to trwała cecha filozofii, a wszelkie marzenia o jej powszechności są równie naiwne, jak projekty szerokiej popularyzacji wyższej matematyki”². Tymczasem w przypadku literatury fantastycznej (szczególnie w jej masowej odmianie *science fiction*³, która będzie przede wszystkim przedmiotem moich zainteresowań) trudno mówić o jakiegokolwiek „alpinistyce umysłowej”, raczej mamy tu do czynienia z „intelektualną gumą do żucia”. Fantastyka jest literaturą groszową, wagonową, niewybredną rozrywką. Nie zawsze jednak. Zdarzają się twórcy tacy jak Stanisław Lem, Philip K. Dick czy Jacek Dukaj, w twórczości których intelektualny przekaz doznaje wzmocnienia właśnie dzięki inspiracjom nauką i rozważaniami filozoficznymi – co sytuuje ich raczej w wysokich rejestrach.

Zestawia Opara mity (niewątpliwie jedno z istotnych źródeł współczesnej literatury fantastycznej), które wymagają jednak wiary, a opierają się na tezach bez dowodu, z filozofią szukającą rozwiązań w granicach rozumu, dbającą o logicz-

¹ S. Opara, *Przedmiot i sposoby uprawiania filozofii*, (w:) S. Opara, A. Kucner, B. Zielewska-Rudnicka (red.), *Podstawy filozofii*, Wyd. UWM, Olsztyn 2009, s. 11.

² Ibidem.

³ Zamiennie będę stosował polski odpowiednik – „fantastyka naukowa”, choć tożsamość tych określeń nie do końca jest oczywista. Zainteresowanych różnicami leksykalnymi odsyłam do mego tekstu *Ontologia w fantastyce*, (w:) A. Bastek, G. Pacewicz (red.), *Z punktu widzenia ontologii*, Wyd. UWM, Olsztyn 2012, s. 84–85 (przypis). Pisze o tym problemie również Ryszard Handke. Zob. idem, *Wokół tożsamości science fiction*, „Fantastyka” 1985, nr 4, s. 57.

ną koherencję. „Mit jest egalitarny, filozofia elitarna”⁴ – powiada Stefan Opara. Ale właśnie fantastyka w wykonaniu wymienionych wyżej autorów bywa koherentna wewnątrz, logicznie niesprzeczna. Zmiany, swoiste „mutacje” opisywanego świata mogą być niecodzienne, niezwykle, obciążone niskim prawdopodobieństwem spełnień (podobnie jak niektóre systemy filozoficzne – choćby idealizm obiektywny Platona), ale wewnętrznej koherencji, dbałości o spójność logiczną odmówić im nie sposób.

1. Próba definicji

Zacznijmy od pojęcia fantastyki. „Najbardziej rozpowszechnione sądy o fantastyce – to rozumienie jej jako zbioru utworów, w których opisane są zdarzenia, postaci, sytuacje lub przedmioty niemożliwe, niespotykane w rzeczywistości codziennej, lub wręcz mało prawdopodobne”⁵. W opinii wielu komentatorów takie obiegowe opinie o fantastyce nie pozostają bez wpływu na próby teoretycznych jej ujęć. Przytoczę, za Andrzejem Zgorzelskim, definicję fantastyki sformułowaną przez teoretyka literatury Rudolfa Schmerla: „Fantastyka [...] jest rozmyślnym i celowym zaprzeczeniem naszego doświadczenia, rozmyślnym przedstawieniem rzeczy niemożliwych. Jej metody to użycie czasowego lub przestrzennego dystansu, postaci lub innych zabiegów, których istota lub cechy nie mogą być sprawdzone według zwykłych kryteriów wiarygodności stosowanych w przypadku powieści. I jest ona adresowana do typowego czytelnika w ramach kultury o takim poziomie skomplikowania, który umożliwia owemu czytelnikowi rozpoznanie niemożliwości”⁶. Ostatnie frazy tej definicji podkreślają „niskie urodzenie” fantastyki, ale zarazem wskazują na jej rolę „translacyjną” – otóż fantastyka możliwie prostym językiem „tłumaczy” skomplikowaną rzeczywistość szerokiemu gronu odbiorców. Szczególnie jest to istotne w wypadku specyficznego odgałęzienia twórczości fantastycznej – *science fiction*. To naukowa fantastyka ma właśnie objaśniać nam meandry dzisiejszej cywilizacji i jej niewstrzymanego pędu.

O kłopotach związanych z usiłowaniami zdefiniowania gatunku *science fiction* rozwodziłem się szeroko w książce, do której odsyłam zainteresowanych⁷; tutaj zamieszczam skrócony wynik tych prób.

Najczęściej spotkać się można w literaturze przedmiotu z definicjami odnoszącymi się do osiągnięć ludzkiej technologii, które ekspediowane są w przy-

⁴ S. Opara, op. cit., s. 13.

⁵ A. Zgorzelski, *Fantastyka, utopia, science fiction*, PWN, Warszawa 1980, s. 14.

⁶ R.B. Schmerl, *Fantasy as Technique*, „The Virginia Quarterly Review” 1967, nr 4, s. 654. Cyt. za: A. Zgorzelski, op. cit., s. 15.

⁷ Zob. J. Sobota, *Konflikty moralne. Literatura fantastycznonaukowa jako próba symulacji sytuacji konfliktowych*, Wyd. UWM, Olsztyn 2011, s. 153–157.

szłość i tam wzmacniane ku granicom wyobraźni – definicje te określają literaturę *science fiction* jako swoistą „rzeczniczkę” postępu linearnego ludzkości. Kingsley Amis proponuje taką oto definicję: „*Science fiction* jest klasą narracji prozatorskiej przedstawiającą sytuacje, które nie mogłyby się zdarzyć w świecie, jaki znamy, ale są hipotetycznie postulowane na podstawie jakiegoś odkrycia naukowego lub technicznego, albo pseudonaukowego lub pseudotechnicznego, pochodzenia ziemskiego lub pozaziemskiego”⁸. Jest to, rzecz jasna, definicja bardzo zawężająca pole zainteresowań współczesnej literatury SF; podejmującej wszak – w swych szczytowych osiągnięciach – wysiłek określenia istoty człowieczeństwa w warunkach skrajnych docisków technologicznych i cywilizacyjnych; poruszającej zagadnienia antropologiczne, epistemologiczne czy ontologiczne. Znacznie zatem bardziej zadowalająca wydaje się definicja sformułowana przez praktyka, znanego autora SF Briana Aldissa: „*Science fiction* jest poszukiwaniem definicji człowieka i jego statusu we wszechświecie, umieszczonym w naszym zaawansowanym, lecz chaotycznym stanie wiedzy i w sposób charakterystyczny wyrażonym w gotyckiej lub postgotyckiej formie”⁹. Pisarz podkreśla tu silne akcenty antropologiczne w literaturze SF i jednocześnie odwołuje się do korzeni gatunku, czyli gotyckich opowieści Mary Shelley (*Frankenstein*) czy Roberta L. Stevensona (*Doktor Jekyll i pan Hyde*).

Inną istotną cechą literatury SF podkreślaną przez komentatorów jest zmiana – zazwyczaj w wymiarze cywilizacyjnym i społecznym. „*Science fiction* – uważa James Gunn – jest gałęzią literatury, która zajmuje się opisem wpływu zmian na ludzi mieszkających w świecie realnym, obserwowanym na tle przeszłości, przyszłości lub też z odległości. Często opowiada o zmianach zachodzących w świecie nauki lub techniki, a zazwyczaj dotyczy spraw, których znaczenie względne jest większe niż znaczenie jednostki czy społeczeństwa; niebezpieczeństwo często tu zagraża cywilizacji lub całej rasie”¹⁰.

Jean-Baptiste Baronian uważa, że podstawą fabuły w utworze fantastyczno-naukowym nie musi być bynajmniej problematyka naukowa czy technologiczna, ale również – co godne podkreślenia – polityczna lub filozoficzna¹¹. Jeśli zastanowimy się nad genezą gatunku, tożsamość fantastyki naukowej i filozofii jeszcze wyraźniej się objawi. *Science fiction* ma swoje trzy podstawowe źródła. Jej ukorzenie w baśni podkreśla Roger Caillois¹². Ale zaznacza się również po-

⁸ K. Amis, *Nowe mapy piekła*, tłum. L. Jęczmyk, (w:) R. Handke, L. Jęczmyk, B. Okólska (red.), *Spór o SF*, Wyd. Poznańskie, Poznań 1989, s. 13.

⁹ B.W. Aldiss, *Billion Year Spree. The True Story of Science Fiction*, London 1973, s. 8.

¹⁰ J. Gunn, *Droga do science fiction*, t. 1: *Od Gilgamesza do Wellsa*, Alfa, Warszawa 1985, s. 9.

¹¹ Zob. J.-B. Baronian, *Czy istnieje czysta science fiction?*, tłum. B. Okólska, (w:) *Spór o SF...*, s. 105.

¹² Zob. R. Caillois, *Od baśni do science fiction*, tłum. J. Lisowski, (w:) idem, *Odpowiedzialność i styl. Eseje*, PIW, Warszawa 1967, s. 32–34.

winowactwo tego typu utworów z **powiastką filozoficzną** (sposób ilustracji tez światopoglądowych lub moralnych, co daje autorom literatury SF asumpt do popularyzacji tematyki uwikłanej w problemy cywilizacji, fantastyka staje się „ośrodkiem satyry społeczno-obyczajowej, formą krytyki urządzeń politycznych”¹³), a także z **utopią** (tendencje do poszukiwań wzorcowo zorganizowanych społeczeństw, projektów sprawiedliwych ustrojów państwowych; pisarze SF polemizują również często z utopijnymi projektami przyszłych społeczeństw, tworząc antyutopie czy dystopie).

Dalsze swe rozważania ograniczę do dwu obszarów zagadnień: ontologii i epistemologii w fantastyce; wydaje się bowiem, że w tych właśnie polach tematycznych tożsamość eksploracji fantastycznych i filozoficznych spekulacji jawi się najwyraźniej.

2. Ontologia fantastyczna

Problematyce zagadnień ontologicznych w literaturze fantastycznej poświęciłem osobny artykuł¹⁴; z racji podjętej tu tematyki trzeba jednak choćby zasygnalizować najistotniejsze zagadnienia. Oczywiście, rysuje się tu podstawowa wątpliwość, najlepiej chyba ujęta przez Józefa Lipca, który uważa, że żadne istotne twierdzenie ontologiczne nie nadaje się do przeniesienia na teren niesamoistnego świata wytworów ludzkiego ducha¹⁵. Można jednak konfrontować ten pogląd ze słynnym *passusem* Parmenidesa („Tym samym jest bowiem być pomyślanym i być”), albo współczesnymi bardziej poglądami adeptów szkoły Brentana-Twardowskiego, którzy uważali, jakoby opisywanie i badanie rzeczy nieistniejących jest jak najbardziej możliwe¹⁶. Pamiętać jednak trzeba o tym, że rzeczywistość empiryczna i świat fikcyjny różnią się sposobem istnienia. Różnicę między empirią i rzeczywistością przedstawioną dzieła dobrze ilustrują uwagi Romana Ingardena o quasi-sądach¹⁷. Podobnie Jurij Lotman uważa, iż kształt świata w dziele fikcji artystycznej nie jest tożsamy ze światem obiektywnie istniejącym, co ciekawe – niezależnie od tego, czy jest on budowany „realistycznie”, czy też „fantastycznie”¹⁸.

¹³ A. Niewiadowski, *Literatura fantastycznonaukowa*, WN PWN, Warszawa 1992, s. 20.

¹⁴ Zob. J. Sobota, *Ontologia w fantastyce*, s. 81–106.

¹⁵ Zob. J. Lipiec, *Ontologia świata realnego*, WN PWN, Warszawa 1979, s. 5.

¹⁶ Z powodów oczywistych będę się tu opowiadał za drugim z prezentowanych poglądów.

¹⁷ Zob. R. Ingarden, *O dziele literackim*, PWN, Warszawa 1960, s. 229–244.

¹⁸ Zob. J.M. Lotman, *O znaczeniach we wtórnych systemach modelujących*, „Pamiętnik Literacki” 1969, z. 1, s. 291–293. Co ciekawe samo w sobie – oznacza bowiem, że każda forma literackiego ujęcia świata, również tzw. „realizm”, zawsze jest formą kreacji wyobraźni. Nawet proza dokumentalna obciążona jest „garbem” fikcji – świadczy o tym choćby spór wokół książki Artura Domosławskiego *Kapuściński non-fiction*, której autor poddaje w wątpliwość walor dokumentalny niektórych dzieł Kapuścińskiego.

Trzy główne nurty literatury fantastycznej: baśń (wraz z jej współczesną odmianą, a mianowicie *fantasy*), literatura grozy oraz *science fiction* różnią się między sobą m.in. sposobem kreacji świata przedstawionego – już ta problematyka ekspediuje nas w rejony zagadnień ontologicznych. Roger Caillois w swym słynnym i przywoływanym już tu eseju dokonuje ontologicznego rozróżnienia pojęć „baśń” i „fantastyka”. Baśniowość ma być, w jego opinii, „światem cudowności”, w którym element nadprzyrodzony jest właściwie częścią struktury prezentowanego świata, czymś codziennym i oczywistym. Fantastyka natomiast odbierana jest przez francuskiego eseistę jako „manifestacja skandalu”, element rozdarcia rzeczywistości, rodzaj wyłomu czy też włamania do rzeczywistości nas otaczającej. Innymi słowy, zdarzenie cudowne w baśni konstituuje strukturę rzeczywistości; w fantastyce zaś podważa stabilność świata¹⁹.

Podstawowym założeniem fantastyki ma być niewzruszoność świata rzeczywistego, która manifestowana jest w utworach tego typu wyłącznie w tym celu, by tym intensywniej ją podważyć. Im bardziej realistycznie kreślone jest otoczenie, tzw. życie codzienne postaci, tym mocniej uderzy czytelnika pojawienie się upiora lub latającego talerza. Jest to zatem rodzaj literackiego chwytu, którego wymiar ma charakter pragmatyczny, obliczony na wywołanie pożądanego efektu. Zarazem przekłada się to na istotne konsekwencje dla wyimaginowanej ontologii przedstawionego w fantastycznym utworze świata²⁰.

Stanisław Lem pogłębia jeszcze ontologiczne specyfikacje Cailloisa. Według polskiego pisarza, baśń klasyczna ma charakter całkowicie pozaempiryczny; fantastyka naukowa – zupełnie empiryczny; natomiast opowieści niesamowite mają być „terenem przygranicznym”, gdzie lokalnie i incydentalnie świat pozaempi-

¹⁹ Zob. R. Caillois, op. cit., s. 32–33.

²⁰ Zob. J. Sobota, *Ontologia w fantastyce*, s. 84. Tymczasem Andrzej Zgorzelski zwraca uwagę na stopniowalność normalności świata fikcji i swoisty „efekt przyzwyczajania” postaci fikcyjnych do nagle objawionej nadzwyczajności. Oddajmy mu głos: „»Normalność« świata fikcji jest także wartością dającą się stopniować. Przelamanie bowiem dotychczasowych praw świata tekstu zakłada jednocześnie wprowadzenie nowych reguł i »powiadomienie« o nich zarówno bohaterów, jak i adresata. Stąd wystarczy czasem, aby przelamanie takie wydarzyło się tylko raz, a cały świat przybiera odmienną postać. W toku akcji zdziwienie więc czy inne reakcje postaci wyrażone będą zwykle tylko w pewnej części utworu operującej fantastyką. W miarę toku narracji postępuje bowiem proces przyzwyczajania się (i bohaterów, i adresata) do zmienionych reguł świata fikcji. Podstawowe wyznaczniki fantastyki zanikają jak gdyby w tekście, lecz trwają cały czas bezpośrednio skutki wprowadzonego wcześniej zabiegu: uprawomocniona zmiana reguł »normalności« w świecie przedstawionym”. A. Zgorzelski, op. cit., s. 22–23. Można by zresztą powiedzieć, że odbiorca/czytelnik nie tylko przyzwyczaja się do nadzwyczajnych, fantastycznych zdarzeń rozdzierających codzienność, ale wręcz oczekuje owych brewerii. Konwencja fantastyki funkcjonuje bowiem jako pewien rodzaj umowy między czytelnikiem a autorem. Chodzi tu o postawę tzw. zawieszenia niewiary – jest to warunek *sine qua non* odbioru fantastyki. Wyzbywamy się zatem – częściowo i czasowo – odruchów zdrowego rozsądku, by odbiór dzieła fantastycznego przebiegał bez zakłóceń.

ryczny dokonuje dotkliwych wylomów w obowiązującej empirii – jest to zarazem styk obu tych porządków. „Wedle ontologicznych jakości świat bajki jest jakby cały z ducha utkany; świat *science fiction* – z materii, a świat grozy – to strefa frontowa, wzdłuż której odbywa się wzajemne przenikanie i bitewne ścieranie tamtych światów”²¹.

Zwraca również Lem uwagę na pewną zastanawiającą cechę ontologiczną bajki, czyli „harmonię przedustawną wszelkich spełnień”²². Świat baśni okazuje się niemal doskonałym homeostatem, który zmierza do równowagi – zło i dobro dzielone są równomiernie; zwieńczenia historii natomiast zgodne z wagą win i zasług. Rzeczywistością baśniową zawiaduje bowiem coś, co można by nazwać „sterownikiem aksjologicznym”. W opinii autora *Solaris* w świecie bajki „chodzi o taką ontologię, w której najwyższą instancją kauzalizmu są wartości: fizyka tego świata jest jak biologia naszego ciała, co każdą zadaną ranę w końcu zagoi”²³.

Rzecz ma się nieco inaczej w przypadku współczesnej mutacji dawnej baśni, czyli tzw. *fantasy* w rozlicznych jej odmianach. Od bajki odróżniają ją aplikowanie „zastrzyków losowości” – determinacja moralna nie paraliżuje fabuły ani postaci w tym stopniu, co w baśni. Stanisław Lem uważa – i wypada się z nim zgodzić – że bajka to gra o sumie zerowej, a *fantasy* o niezerowej. W bajkach mamy aksjologiczno-ontologiczne zbilansowania arytmetycznie doskonałe; tymczasem gry niezerowe, jak wiadomo, charakteryzują się tym, że klęski nie posiadają swych symetrycznych przeciwwag – i tak jest w świecie *fantasy* (również w świecie rzeczywistym)²⁴.

²¹ S. Lem, *Fantastyka i futurologia*, t. 1, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989, s. 93.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Zob. ibidem, s. 98. W innym miejscu pozwoliłem sobie ów „obszar nieoznaczoności” w *fantasy*, ów teren niepodległy żelaznym baśniowym determinacjom aksjologicznym, porównać do podobnego ontologicznego zabiegu dokonanego ongiś przez Epikura – jego koncepcji *parenklizy*, uchylającej lokalnie atomistyczny determinizm. Epikur drobnym pozornie zabiegiem wprowadza do rzeczywistości materialnej element przypadku, a co za tym idzie – wolności. Podobnie autorzy *fantasy* obdarowują swych bohaterów wolnością, zwiększając zakres ich odpowiedzialności za czyny własne i ich skutki (zob. J. Sobota, *Ontologia w fantastyce*, s. 88). Innym problemem z zakresu ontologii jest zagadnienie stochastyczności bądź determinacji rzeczywistości. Ciekawie – i jakże paradoksalnie – ilustruje ów problem Jorge Luis Borges w noweli *Loteria babilońska*. Pomysł wyjściowy jest taki, że wszystkie role społeczne wyznaczane są poprzez losowanie; rychło jednak zachłanność przypadkowych rozwiązań (nieprzypadkowo jednak, o paradoksie, skodyfikowanych – loteria wszak jest swoistym bogiem swej boskości nieświadomym, którego wyroki są nieodwołalne) rozrasta się i pochłania coraz to nowe obszary życia – loteria decyduje już nie tylko o rolach społecznych, ale i innych zdarzeniach. W końcu nie można już rozróżnić między wypadkiem „naturalnym” a takim, który został zdeterminowany wyciągniętym loteryjnym losem. Wedle Lema mamy tu do czynienia z „paradoksalnym zjednoczeniem zupełnej predeterminacji i zupełnej losowości: albowiem w tym świecie tak samo wszystko wprawdzie jest nieprzewidywalne wskutek przypadkowości, jak w naszym, lecz sama owa losowość stanowi wynik predeterminowanej operacji loteryjnej!” – zob. S. Lem, *Fantastyka i futurologia*, t. II, s. 389.

Zagadnieniem *stricte* ontologicznym są również postulowane przez twórców fantastyki naukowej „światy równoległe”, będące swoistą polemiką ze znanym twierdzeniem autorów różnego typu *teodycei*, jakobyśmy żyli na najdoskonalszym z możliwych światów. Otóż bynajmniej – zdają się mówić twórcy fantastyki – można sobie wyobrazić światy lepiej urządzone²⁵. Można również, rzecz jasna, wyobrazić sobie światy urządzone od naszej naoczności znacznie gorzej, a znakomitą egzemplifikacją tej drugiej tendencji jest klasyczna powieść Philipa K. Dicka *Człowiek z Wysokiego Zamku*. Dick dokonuje klasycznego zabiegu „rozwidlenia” historii – w rzeczywistości powieściowej II wojnę światową wygrywają państwa Osi i Stany Zjednoczone znajdują się pod okupacją japońską.

3. Epistemologia w fantastyce

Tematykę epistemologiczną występującą w literaturze *science fiction* można by podzielić na trzy grupy zagadnień. Po pierwsze, byłaby to prognostyka – na ile wróżby fantastów oparte są na rzetelnej wiedzy naukowej i przewidują przyszły stan rzeczy: cywilizacji, społeczeństwa etc. Wydaje się – ujmując rzecz statystycznie – że wartość predykcji fantastycznych jest nikła; przykład pierwszy z brzegu – nie przypominam sobie dzieła fantastycznego, którego autor przewidywałby pojawienie się telefonu komórkowego oraz skali i doniosłości oddziaływań (bywa, że pustoszących) tego wynalazku na społeczeństwo.

Daleko bardziej interesująco rysują się dwa pozostałe obszary eksploracji tematyki poznawczej w SF, np. kwestia rzeczywistości wirtualnej, czyli „mózgów w słojach”²⁶, jednak pisałem o tym w innym miejscu²⁷. Trzecim możliwym uję-

²⁵ Szerzej piszę o tym w przywoływanym tu już artykule *Ontologia w fantastyce* (s. 90–97), dostrzegam tam również pewną korespondencję między imaginacjami światotwórczymi fantastów a ontologicznym sporem o *possibilia* (possibilizm-aktualizm).

²⁶ Wynalazcą idei rzeczywistości wirtualnej obwołał się pod koniec lat 60. ubiegłego wieku Stanisław Lem. W nomenklaturze autora *Niezwycięzonego* widnieje jednak inne określenie – „fantomatyka”.

²⁷ W artykule *Ontologia w fantastyce* (s. 102–105) przywołuję kilka niezwykle interesujących utworów poruszających się w obszarze rozważań kreacji swoistego *inner space* – wewnętrznej przestrzeni komputerowych „trzewi” znakomicie imitujących rzeczywistość. Takim tekstem jest opowiadanie Stanisława Lema *Ze wspomnień Ijona Tichego*, gdzie występuje komputer doskonale „podrabiający” receptory i analizatory człowieka. W elektronicznych skrzyniach egzystują sztuczne świadomości, nieświadome jednak swych sztuczności i Lem wyciąga z tej sytuacji daleko idące konsekwencje – spreparowane byty poszukują sensu świata, wytwarzają wnet swoistą metafizykę, odwołując się do „transcendencji”, która powołała je do istnienia. Transcendowanym bytem okazuje się... programista komputerowy. Z analogiczną problematyką mierzy się w noweli zatytułowanej *Elektryczna mrówka* Philip K. Dick. Bohater opowieści w dość przypadkowych okolicznościach dowiadyuje się, że jest imitującym człowieka urządzeniem, swoistym androidem. Udaje mu się dotrzeć do własnego oprogramowania, które występuje

ciem rzeczowej tematyki (i na tym się skoncentruję) jest zagadnienie kontaktu ludzkości z innymi rasami sianymi przez fantastów po kosmosie niezwykle gęsto. Czy komunikacja między rozumami zupełnie sobie obcymi jest w ogóle możliwa? Kwestie poruszane w „obcologicznej” odmianie fantastyki wykraczają zresztą poza jurysdykcję epistemologii – stają się rozważaniami ontologicznymi (piętrowość stopni świadomości we Wszechświecie; kwestia genezy rasy ludzkiej itp.), a także antropologicznymi.

Pomińmy milczeniem większość naukowej fantastyki, gdzie temat kontaktu realizowany jest konwencjonalnie – Obcy mówią płynną angielszczyzną albo okazują się istotami krwiożerczymi, łąkącymi ludzkich organów; przez co miast obiektem komunikatów, stajemy się obiektami agresji. O wiele bardziej interesujące są te utwory, które wykazują trudność bądź absolutny brak możliwości kontaktu. Powieści i opowiadania, w których Obcy są niezwykle kontrastem dla naszego człowieczeństwa, rodzajem „krzywego zwierciadła” antropologicznego, w którym odbijają się nasze cechy – wykoślawione, a może uwypuklone? Zarazem ich autorzy rezygnują z konwencjonalnego antropocentryzmu – nie jesteśmy sami w tej (pęczniejącej na skutek naszych rosnących możliwości poznawczych) rzeczywistości; być może nie jesteśmy wcale tacy nadwyzajni, jedyni w swoim rodzaju? Swoistą ewolucję literatury SF, przejście od prymitywnych realizacji tematu do większych sublimacji, dostrzega znawca twórczości Stanisława Lema (i nie tylko) Jerzy Jarzębski: „Kreacje Obcych ewoluowały na przestrzeni dziesięcioleci czy stuleci rozwoju fantastyki równoległe do ewolucji problematyki kontaktu. W fantastyce pierwotnej – tej, która natchnienie czerpała jeszcze z mitologii – istoty myślące zasadniczo od ludzi odmiennie nie dawały się jeszcze pomyśleć. [...] W pierwszych powieściach, które moglibyśmy zaliczyć do *science fiction*, a które wprowadzają do fabuły postacie Obcych, króluje z kolei antropomorfizm: niezależnie od wyglądu zewnętrznego i miejsca zamieszkania istoty pozaziemskie zachowują się i myślą podobnie do ludzi. Dopiero w ostatnich dziesięcioleciach pojawiają się próby wykoncypowania cywilizacji czy istot zasadniczo ahumanistycznych, przy których opisie ziemskie kategorie już nie wystarczają, a kontakt napotyka przeszkody trudne lub niemożliwe do pokonania”²⁸.

w tekście pod postacią perforowanej taśmy (pamiętajmy, że nowela powstała w latach 60. XX w.). Dokonując szeregu eksperymentów epistemologicznych, czyli po prostu nakłuwając taśmę, bohater obserwuje zdumiewające zmiany w percepcji rzeczywistości. Jego odbiór „świata” jest bowiem uzależniony od oprogramowania, a „rzeczywistość” go rzekomo otaczająca jest światem swoiście „sprywatyzowanym”. Najlepiej istotę problemu epistemologicznego związanego z takim zapętleniem rzeczywistości oddaje Lem, który uznaje, że zwrotność połączeń mózgu ze źródłem informacji oznacza niemożność wyjścia z obrębu fikcji. Nawet jeśli akt takiego „wyjścia” następuje, nigdy nie ma pewności, żeśmy oto nie wkroczyli na kolejne piętro mistyfikacji – konstrukt taki końca zda się nie posiadać. Zob. S. Lem, *Fantastyka i futurologia*, s. 172.

²⁸ J. Jarzębski, *Wszechświat Lema*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 212.

Najintensywniej bodaj tematyka „kontaktu niemożliwego” zarysowana jest w powieści *Solaris* (1961) Stanisława Lema. Grupa naukowców bada tytułową planetę pokrytą monstrualnym oceanem plazmy, który może, lecz nie musi być istotą inteligentną. Wszelkie usiłowania poznawcze spełzają na niczym – wyniki żadnego pomiaru nie potwierdzają się choćby dwukrotnie. Wydaje się (to jednak tylko hipoteza), że ocean odwzajemnia ludzkie zainteresowania badawcze – i poddaje eksperymentom eksperymentatorów. Wytwarza tzw. twory F – zmaterializowane projekcje podświadomości ziemskich naukowców (np. w postaci dawno zmarłych bliskich osób). Odżywają stare spory filozoficzne – kwestie stosunku materii i ducha, świadomości. „Czy możliwe jest myślenie bez świadomości?! – pyta jeden z bohaterów powieści – Ale czy zachodzące w oceanie procesy można nazwać myśleniem? Czy góra to bardzo wielki kamień? Czy planeta to ogromna góra?”²⁹.

Manfred Geier uważa właśnie *Solaris* za znakomitą egzemplifikację problemów z zakresu filozofii języka. Niepodległość oceanu jakimkolwiek zabiegom eksperymentalnym oznacza tyle, że znak językowy, wyrażający jakieś ogólne zjawisko lub reakcję, nie może po prostu oddać w żaden sposób rzeczywistości oceanu; ten bowiem nie dopuszcza do iteracji wyników. Nadto ludzie przez okulary swego znaczącego języka potrafią przyjmować do wiadomości jedynie te fragmenty rzeczywistości, które są im znane dzięki powtarzalnemu doświadczeniu własnego świata, a „ocean jako egzystencja obca jest dla nich bezwarunkowo niepojmowalny”³⁰. Jest to sytuacja, w której badający rzeczywistość uczony znajduje się – jak określa to Alina Motycka – w „poznawczym punkcie zerowym i niejako sam na sam z narastającymi anomaliami, wobec których zastana teoria staje się bezradna. [...] Bezużyteczna okazuje się również zdolność podmiotu zwana rozumem (a więc ten doskonały zestaw schematów i procedur demonstratywnych), którą to uczony wprawdzie posiada, ale w sytuacji tu opisanej nie ma jej do czego użyć. Jest to więc sytuacja poznawcza, którą filozofowie nauki nazywają kryzysem, a egzystencjaliści (za Karlem Jaspersem) nazwaliby ją *sytuacją graniczną*”³¹.

Wobec bezradności paradygmatu scjentologicznego mnożą się wyjaśnienia metafizyczne, a sprzyjają temu fenomeny zmartwychwstań. Pojawia się koncepcja interpretująca ocean jako „kalekiego Boga”³² – figura ta często zresztą wy-

²⁹ S. Lem, *Solaris*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1961, s. 26.

³⁰ M. Geier, *Fantastyczny ocean Stanisława Lema (Przyczynek do semantycznej interpretacji powieści „Solaris”)*, tłum. R. Wojnakowski, (w:) J. Jarzębski (red.), *Lem w oczach krytyki światowej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989, s. 168.

³¹ A. Motycka, *Czynności poznawcze w nauce a epistemologia*, (w:) M. Hetmański (red.), *Epistemologia współcześnie*, Universitas, Kraków 2007, s. 112.

³² Według Jarzębskiego pojęcie „kalekiego Boga” formułowane jest w *Solaris* – jak się wyraził – „dość nieodpowiedzialnie”. Podobna figura występuje również w innych utworach Lema – warto wymienić *Głos Pana* czy *Nową Kosmogonię*, gdzie pisarz rysuje wizję nieciągłej hierarchii światów i Rozumów. Rozum wyższy – jako kreator niższej postaci bytów myślących – byłby od nich oddzielony barierą dla nich nieprzebytą, sam jednak zachowuje możliwość ograniczonego wpływu na ich życie. Zob. J. Jarzębski, op. cit., s. 145.

stepuje w twórczości Lema w przeróżnych kontekstach. I znów koresponduje to znakomicie z konstatacjami Motyckiej: „Uczony w sytuacji chaosu, jaki narasta w nauce kryzysowej i wobec którego jest bezradny [...], dokonuje zwrotu (regres) ku treściom, które nie są wyrażone w języku nauki, lecz przynależą do porządku myślenia mityczno-metafizycznego. Sama zaś czynność (regres) nie mieści się w żadnych racjonalnych standardach postępowania naukowego, nie jest wyznaczona przez żadną procedurę rozumu naukowego ani też świadomie planowana przez uczonego, który traktuje ją raczej jak swoistą ucieczkę”³³.

Jako swoisty „dramat poznawczy” można również określić interesującą powieść Petera Watts’a *Ślepowidzenie*. Ludzkość na drodze swej kosmicznej eksploatacji spotyka zadziwiającą rasę tzw. Wężydeł – istot, których pojedynczy przedstawiciele pozbawieni są samoświadomości, lecz tworzą – być może – rodzaj „świadomości kolektywnej”. Rzecz jasna, podobnie jak miało to miejsce w powieści Lema, i tu wszelkie wnioski na temat Obcych mają charakter wątpliwych hipotez. Przy czym skuteczność i wydolność działań Wężydeł budzi poważne obawy członków misji badawczej. Wprowadza również ten rodzaj auto-refleksji, który burzy dobre samopoczucie gatunku *Homo sapiens*. Czy nasza samoświadomość, zdolność do myślenia jest istotnie atutem czy balastem w konfrontacji z przeciwnikiem (?) tak bardzo przewyższającym ludzi choćby szybkością reakcji w sytuacji kryzysowej? Tymczasem ludzka świadomość opisywana jest przez Watts’a w następujący sposób: „Układ słabnie i spowalnia. Postrzeganie trwa teraz o wiele dłużej – trzeba ocenić dane wejściowe, podumać nad nimi, podjąć decyzję, jak robią to świadome istoty. Lecz kiedy widzisz nagłą falę wody albo z trawy wyskakuje na ciebie lew, wypasiona samoświadomość to luksus, na który cię nie stać. Najlepiej sprawdza się pień mózgu. Dostrzega niebezpieczeństwo, przejmuje ciało i reaguje sto razy szybciej niż ten stary tłuszczoch w fotelu prezesa na piętrze; ale z każdym kolejnym pokoleniem coraz trudniej jest to obchodzić – tę skrzypiącą neurologiczną biurokrację. *Ja* marnuje energię i moc przetwarzania, obsesyjnie, aż po psychozę, skupione na samym sobie. Wężydła go nie potrzebują, wężydła są oszczędniejsze. Z prostszą biochemią, z mniejszym mózgiem, pozbawione narzędzi, nawet części własnego metabolizmu – myślą, a ty nie dorastasz im do pięt. Ukrywają swój język przed tobą, rozmawiają przed twoim nosem. [...] Umieją obrócić przeciwko tobie twoje własne postrzeganie. Podróżują do gwiazd. Oto, co potrafi nieobciążona samoświadomością inteligencja”³⁴. I dalej: „Wyobraź sobie, że jesteś wężydełem. Wyobraź sobie, że masz intelekt, ale żadnego zrozumienia, masz plany, ale nie świadomość. W twoich obwodach szemrzą strategię przetrwania osobniczego i gatunkowego, elastyczne, inteligentne, nawet korzystające z technologii, ale nie monitoruje ich żaden inny

³³ Ibidem.

³⁴ P. Watts, *Ślepowidzenie*, tłum. W. M. Próchniewicz, Mag, Warszawa 2008, s. 257–258.

układ. Możesz pomyśleć o wszystkim, ale niczego nie jesteś świadom. Nie da się wyobrazić sobie czegoś takiego, prawda? Nawet sam termin »istota« w jakiś niejasny, ale fundamentalny sposób nie pasuje»³⁵. Jest to zatem konfrontacja już nie intelektów, nawet nie systemów wartości, lecz chyżości i wydolności percepcji. Potężniejszej dekonstrukcji wysokiego mniemania o gatunku *Homo sapiens* dawno nie było – skoro źródło naszych największych ewolucyjnych sukcesów, czyli samoświadoma inteligencja, okazuje się balastem poznawczym i źródłem dotkliwej porażki.

Z kolei największą – nie da się chyba inaczej tego określić – desperację poznawczą prezentują bohaterowie noweli Jacka Dukaja *Szkola*³⁶. Ludzka cywilizacja podczas eksploracji przestrzeni kosmicznej natyka się na Obcych całkowicie różniących się od nas biologicznie. Przyпуска się, że procesy percepcji rzeczywistości, myślenia przebiegają u nich na zupełnie innym poziomie niż u ludzi. Wszelkie próby porozumienia wydają się niemożliwością; cywilizacyjny konflikt jest nie do uniknięcia. Ziemiańskie podejmują radykalną próbę nawiązania kontaktu – mianowicie bioformują jednego z przedstawicieli własnego gatunku, czyli przestawiają go w formę życia jak najbardziej zbliżoną do postaci Obcych. Opisy stanów wewnętrznych transformowanego stopniowo osobnika ocierają się o granice języka, co było oczywiście autorskim zamiarem Dukaja. W noweli stawiany jest szereg kwestii istotnych filozoficznie – przede wszystkim pada tu pytanie o granice człowieczeństwa. Czy ludzkość nie posuwa się za daleko w swych roszczeniach poznawczych? Czy transformowany osobnik pozostanie – przynajmniej w jakimś stopniu – człowiekiem? Czy – jeśli kontakt z Obcymi w ogóle nastąpi – ów człowiek-nieczłowiek będzie w stanie w ogóle zdać z niego ludzkości relację? Oto próba zrozumienia obcości granicząca niemal z całkowitym z nią utożsamieniem (w sensie jak najbardziej dosłownym).

Kwestiami związanymi z filozofią języka zajmuje się Samuel Delany w klasycznej powieści *Babel-17* (1969)³⁷. *Babel-17* jest powieściową nazwą nieznanego, sztucznego języka, próby deszyfracji którego stanowią oś fabularną powieści Dalany'ego. Został on bowiem zastosowany jako broń w konflikcie międzycywilizacyjnym; obdarza każdego swego użytkownika niezwykłą, niemal magiczną mocą oddziaływania w stosunkach z ludźmi i rzeczami, jednocześnie jednak wywiera hipnotyzujący wpływ na samego użytkownika. Swoista „dywersja lingwistyczna” polega więc na tym, że to język „używa” mówiącego nim czy też myślącego w nim człowieka. *Babel-17* charakteryzuje się tym, że nie ma w nim formy „ja”; język ten nie zna form pierwszej osoby. To zbliża użytkownika do poznawanej przez niego rzeczywistości; ludzie i rzeczy przestają być kategoriami osobnymi. Innymi słowy, rzeczona forma komunikacji niesie z sobą tyleż za-

³⁵ Ibidem, s. 275.

³⁶ J. Dukaj, *Szkola*, „Nowa Fantastyka” 1996, nr 11.

³⁷ Wyd. polskie: S. R. Delaney, *Babel-17*, tłum. J. Pers, Solaris, Stawiguda 2008.

grożeń, co potencjalnych korzyści – miecz to obosieczny – wykorzystywana jest jednak wyłącznie w celach agresywnych, zawłaszczających osobowości posługujące się Babel-17³⁸. Intrygujące, że owa bomba językowa zostaje rozbrojona przez poetkę, która w rezultacie swych ekstremalnych doświadczeń językowych potrafi stawić czoła niewolącemu wpływowi Babel-17. I to dopiero dzięki niej sztuczny język zyskuje swój twórczy sens – głębiej rozjaśnia rzeczywistość (cokolwiek miałoby to znaczyć), wytwarza nowe, ciałniejsze związki między ludźmi i te zdepersonalizowane, budzi w użytkowniku nieznane dotąd uczucia i myśli³⁹.

Idee zawarte w opowieści Delaney'ego przypominają hipotezę Sapira-Whorfa (relatywizm językowy), i to w silnej jej wersji. W skrócie hipoteza ta głosi, iż język determinuje myślenie, a nie odwrotnie. Nie zgodziłby się pewnie z takimi wnioskami lingwistyczny ewolucjonista Steven Pinker, który uważał, że zdania językowe są zazwyczaj nieprecyzyjne i wymagają określonych reguł stosowania, a także kontekstów; natomiast myśl jest jednoznaczna i nie wymaga uzupełnień kontekstowych. Z tego też powodu, gdyby język miał służyć myśleniu, a nie komunikacji, to w toku ewolucji przybrałby inną formę⁴⁰. Innymi słowy – język mówiony i myśl to nie są kategorie tożsame. Język, wedle Pinkera, nie został wytworzony po to, by wyrażać nasze stany wewnętrzne; być może stąd bierze się w nas często poczucie swoistego „niespełnienia komunikacyjnego”. Przecucie owego niespełnienia przenika też bohaterów powieści *Babel-17* – pomysł wytworzenia sztucznego języka, który jednoczyłby myśl i język, łamał bariery poznawcze nie jest wcale sprzeczny z koncepcją Pinkera.

Zakończenie

„Nie jestem powieściopisarzem, tylko beletryzującym filozofem; swoje zdolności pisarskie wykorzystuję jako narzędzie do wypowiedania mojego postrzeżenia świata. Istotą mojego pisania jest nie sztuka, ale prawda. Tak więc to, co piszę, jest prawdą i nie mogę zrobić nic, żeby ją złagodzić ani czynem, ani wy-

³⁸ Mamy tu do czynienia z jednym z grzechów kanonicznych literatury fantastycznonaukowej – mianowicie opisem kategorii niemożliwej do opisania. Tak bywa, gdy autor obdarzony przeciętną inteligencją relacjonuje życie wewnętrzne geniusza, mutantą bądź sztucznej inteligencji. Tak jest też z opisami niewyobrażalnego – w jaki sposób zobrazować opanowanie umysłu przez sztuczny język? Delaney nie do końca satysfakcjonująco wywiązał się z tego zadania. Ale czy jest to w ogóle możliwe?

³⁹ Eike Barmeyer daje to asumpt do porównania idei języka Babel-17 do romantycznych teorii języka poetyckiego i jego uniwersalnych, magicznych wpływów. Zob. E. Barmeyer, *Formy komunikacji*, tłum. K. Jachimczak, (w:) *Spór o SF*, s. 249.

⁴⁰ Zob. S. Pinker, *The Language Instinct. The New Science of Language and Mind*, Penguin Book, London 1994, s. 67. Cytuję za: Z. Muszyński, *Epistemologiczne problemy w lingwistyce*, (w:) *Epistemologia współcześnie*, s. 250.

jaśnieniem. Wydaje się to jednak w jakiś sposób pomagać wrażliwym i zagubionym osobom pewnego typu, za które się wypowiadam. Sądzę, że wiem, co łączy osoby, którym moje pisarstwo pomaga: to ludzie, którzy nie mogą albo nie chcą stępić swojego poczucia irracjonalności i tajemniczości świata. Dla nich moja twórczość jest jednym i długim dyskursem na temat tego niewytłumaczalnego świata, jest scalaniem i wykładem, analizą, odpowiedzią i osobistym wyznaniem⁴¹.

Te słowa Philipa K. Dicka, legendarnego pisarza i proroka *science fiction*, szaleńca, narkomana i intuicyjnego geniusza, znakomicie oddają podejście pisarza do fantastyki – traktowanej tu jako medium przekazujące treści istotne, filozoficzne. Jean Baudrillard opisuje Dicka jako pisarza obsesyjnie przekonanego o fikcyjności otaczającej nas rzeczywistości, „grawitującego wokół dziury rzeczywistości, wokół dziury w przestrzeni wyobrażenia”⁴². To ten autor ma być wedle francuskiego filozofa szczególnie predestynowany do roli wyraziciela ducha czasu współczesności. Fantastyka wyrazicielką „prawdy” o naturze świata? A przecież była to rola ongiś zarezerwowana dla filozofii.

⁴¹ Cytuję za: L. Sutin, *Boże inwazje. Życie Philipa K. Dicka*, tłum. L. Jęczmyk, Rebis, Poznań 2005, s. 18–19.

Sabine Choquet

Chercheuse à l'université de Fribourg,
Suisse Titulaire de la Bourse Maria Curie

LES VALEURS CULTURELLES DANS L'ŒUVRE WÉBÉRIENNE

Cultural Values in Weber's Work

Wartości kulturowe w koncepcji Webera

Słowa kluczowe: Weber, wartości, korzyści, racjonalizacja, aksjomaty, wzajemne oddziaływanie, sfery aktywności społecznej.

Key words: Weber, values, interests, rationalization, axioms, interactions, spheres of social activity.

Streszczenie

Według Maksu Webera skutkiem występującego w świecie zachodnim ruchu zmierzającego ku ciągłej racjonalizacji istnienia była stopniowa partykularyzacja różnych sfer aktywności społecznej. Autor artykułu analizuje przyczyny autonomizacji tych sfer oraz powody narastających sprzeczności między nimi. Inaczej niż w typowych interpretacjach dzieł Webera, gdzie korzyść odgrywa rolę dominującą, pokazano, że u podstaw tej dynamiki stoją przede wszystkim wartości. Wycofanie zasad religijnych ze sfery publicznej doprowadziło do tego, że ludzie stali się bardziej świadomi wyborów, których muszą dokonywać między różnymi systemami wartości. Wartości w myśli Webera nie powinny być rozumiane jako etyczne. Są one raczej postrzegane jako zasady leżące u podstaw ukierunkowania działań i refleksji. W tym względzie odgrywają rolę porównywalną do tej, jaką w dziedzinie matematyki pełnią aksjomaty. Pojawienie się systemów wartości charakterystycznych dla danej sfery aktywności społecznej może być rozumiane jedynie jako skutek wzajemnego oddziaływania jednostek w tej konkretnej sferze. Ludzie wspólnie wyznaczają "to, co

Abstract

According to Max Weber, the movement occurring in the Western world towards a continuous rationalization of existence resulted in a gradual particularization of different spheres of social activity. This article examines the causes at work in the autonomization of these various spheres and the reasons for their gradual conflicting with each other. Unlike conventional interpretations of Weber's work which give interest a predominant role, we would like to show that values are first and foremost at the core of this dynamic. The withdrawal of religious values from the public sphere led people to be more aware of the choices that must be made between different systems of value. In Weber's thinking, values are not to be understood as ethical. They are rather seen as principles underlying the orientation of action and reflection; in this regard, they play a role comparable to that of the axioms in the field of mathematics. The emergence of systems of values specific to a sphere of social activity can only be understood as the result of the interaction of individuals in this particular sphere. By consciously directing their actions based on the ac-

robić warto", tworząc w ten sposób wartości mające udział w wyborze korzyści, za pomocą których działający świadomie ukierunkowuje swoją aktywność. Taka interpretacja kładzie nacisk na często niedoceniany wpływ myśli Simmela na prace Webera.

tions of the other, individuals collectively determine "what is worth", thus producing values which then contribute to selecting interests whereby the agent consciously directs his action. This interpretation emphasizes the oft-neglected impact of Simmel's thought on Weber's work.

On peut "rationaliser" – ce principe simple,
que l'on oublie souvent devrait
figurer en tête de toute étude portant sur le rationalisme
– la vie selon des points de vue très différents
et en fonction d'objectifs très différents¹.

L'Occident serait traversé par un mouvement général de rationalisation de l'existence qui toucherait tout autant la connaissance scientifique et son exploitation technique, les structures politiques et juridiques, l'organisation rationnelle du travail libre et de l'économie au sein du système capitaliste, que l'ensemble de nos sphères de vie. Tel est le constat aujourd'hui bien connu que pose Max Weber dans l'Avant-propos de la *Sociologie des religions*. Il ne tend pas en cela à reléguer dans le domaine de l'irrationnel l'évolution des autres civilisations, mais s'exerce plutôt à souligner la spécificité du rationalisme «propre à la culture occidentale»².

Cette rationalisation a eu pour conséquence une différenciation progressive des sphères d'activité sociale, nommées des ordres de vie [*Lebensordnungen*], qui se sont progressivement singularisés en développant une rationalité et des valeurs qui leur étaient propres. À mesure qu'ils se rationalisaient, ces ordres de pratiques sociales que constituent la religion, l'économie, la politique, l'esthétique, l'érotisme et la connaissance scientifique sont entrés dans un rapport de tension réciproque de plus en plus prononcé³. La question que nous tenterons d'élucider dans cet article est la suivante: comment cette rationalisation de la société a-t-elle pu engendrer l'autonomisation et le conflit de ces sphères de pratiques? Qu'est-ce qui oriente le sens de la rationalité et les points de vue en fonction desquels chacun de ces domaines se trouve rationalisés? Si nous pouvons admettre que les individus appartiennent à plusieurs de ces sphères d'activité, comment l'acteur gère-t-il ces tensions intrinsèques inhérentes à la rationalité? Notre épo-

¹ M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit de l'allemand par I. Kalinowski, Flammarion, Paris 2000, p. 125.

² M. Weber, *Sociologie des religions*, textes traduits et réunis par J.-P. Grossein, Gallimard, Paris 1996, p. 502.

³ «Plus ces ordres et ces valeurs étaient, de leur côté, rationalisés et sublimés selon leurs logiques intrinsèques, plus ce clivage prenait d'ordinaire des formes irréconciliables», *Considération intermédiaire*, (in:) *ibidem*, p. 420.

que serait-elle marquée par un morcellement de la raison individuelle en une multitude de points de vue irréconciliables sur le réel, ou faut-il au contraire admettre qu'il existe un principe de différenciation entre ces points de vue qui ne soit pas strictement rationnel, mais qui permet à un individu de préférer un type de raisonnement à un autre? Faut-il percevoir dans la raison de l'homme moderne et ses raisonnements un produit de la spécialisation croissante de notre société qui le conditionne à adhérer à un système de valeurs propre à sa sphère d'activité, ou est-ce au contraire le retrait des valeurs religieuses de la sphère publique qui a progressivement conduit l'homme à prendre conscience du choix nécessaire qu'il doit entreprendre entre différents systèmes de valeurs incompatibles, par l'adhésion desquels il s'identifierait librement à une sphère sociale déterminée?

Si tel est le cas, il faudrait bien admettre que l'un des vecteurs essentiels de l'orientation du sens de nos raisonnements est un élément irrationnel qui relève de l'ordre de la croyance et de la conviction. La thèse que nous défendons ici est que ces principes rationnellement indémonstrables et qui orientent le sens de nos raisonnements et de nos actes sont les valeurs, qui jouent un rôle moteur dans la structuration du monde tel que nous le connaissons. Dans le domaine de la rationalité théorique, l'avènement des géométries non euclidiennes en mathématiques apparaît comme l'une des manifestations de la prise de conscience de la multiplicité des systèmes axiomatiques possibles au fondement de nos raisonnements. Nous soutenons que dans la vie pratique, les valeurs jouent le même rôle que les axiomes dans les mathématiques: elles fondent nos choix et nos actions et constituent, avec les intérêts, l'un des principes par lequel nous nous orientons en faveur d'une activité parmi la multiplicité des possibles.

Il faut d'emblée opposer à ceux qui identifient les valeurs à des principes moraux que chez Weber, elles renvoient à des principes d'orientation de l'action ou de la réflexion au sens large, qui n'ont pas un sens spécifiquement éthique. Les valeurs sont ce qui rend visible à un observateur une parcelle déterminée de la réalité au sein de l'infinité des données du monde sensible. Suivant sur ce point les analyses de Jean-Rodrigue Paré, elles sont ce qui confère de la valeur, c'est-à-dire de l'intérêt, à un ensemble de phénomènes et constituent en ce sens un principe subjectif de «sélection et de constitution des objets»⁴:

Si nous ne rapportions pas des parties de la réalité à des idées de valeur, l'infinité des phénomènes nous apparaîtrait tous avec la même indifférence, rendant impossible toute connaissance, puisqu'elle n'aurait pas plus de motifs que d'objet⁵.

⁴ Pour l'analyse du «rapport aux valeurs» (*Wertbeziehung*) dans le processus d'acquisition des connaissances par le sujet, voir l'analyse fournie par J.-R. Paré, *Le rapport aux valeurs, l'analyse des valeurs, et le jugement de valeur*, (in:) *Les visages de l'engagement dans l'œuvre de Max Weber – La Nation, la Culture et la Science*, l'Harmattan, Montréal 1999, p. 80–108.

⁵ Ibidem, p. 81.

La notion de valeur, bien qu'elle assume chez Max Weber une fonction axiologique, diffère des axiomes au sens où elle revête une dimension subjective qui sous-entend que ce qui vaut pour un individu ne sera pas nécessairement doté de valeur pour un autre. Les valeurs sont en ce sens à la fois ce qui fonde la rationalité universelle, et fait diverger le sens du raisonnement d'un individu à l'autre, sans pouvoir elles-mêmes être justifiées rationnellement.

L'un des problèmes majeurs sur lesquels les commentateurs ne parviennent à s'accorder est de savoir s'il existe réellement pour Max Weber plusieurs types de rationalité ou simplement plusieurs orientations d'une rationalité dont les critères d'identification sont similaires. Si l'on se réfère à un passage de l'Avant-propos du *Recueil d'études de sociologie des religions de l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, il semble que les types de rationalité eux-mêmes diffèrent en fonction des domaines de la vie auxquels ils s'appliquent⁶. La rationalisation dans le domaine de l'économie s'oppose radicalement à celle «de la contemplation mystique», de telle sorte que ce qui est rationnel pour l'une de ces sphères sera irrationnel pour l'autre. Cependant, cette «extrême variété» des rationalisations particulièrement perceptible lorsque l'on passe d'une aire culturelle à une autre semble surtout relative aux domaines ou aux sphères dans lesquels la rationalité se déploie. Les «points de vue» diffèrent en fonction des domaines d'activités à l'image des objectifs poursuivis⁷. Mais s'agit-il véritablement de rationalisations de nature distincte ou simplement de différentes orientations d'une rationalité dont les critères logiques demeurent formellement similaires (notamment le principe de non-contradiction, l'élaboration consciente des finalités du raisonnement et l'affirmation de ses postulats)? Prenons à nouveau l'exemple des géométries non euclidiennes qui me semble à cet égard particulièrement éclairant: le postulat d'Euclide par lequel « par un point extérieur à une droite, il passe toujours une parallèle à cette droite et une seule » est contredit dans le cadre d'une géométrie non euclidienne où l'espace sera courbe, puisqu'au sein de cet espace une infinité de parallèles peut passer par un point donné extérieur à cette droite. Cet exemple a simplement pour fonction de montrer que dans des contextes distincts de la vie pratique, non seulement les objectifs poursuivis sont distincts, mais plus encore les postulats, principes ou valeurs qui fondent la di-

⁶ «On rencontre, par exemple, des “rationalisations” de la contemplation mystique – donc d'un comportement qui est considéré, à partir d'autres domaines de la vie, comme spécifiquement “irrationnel”; de même qu'on rencontre des rationalisations de l'économie, de la technique, du travail scientifique, de l'éducation, de la guerre, de la justice ainsi que de l'administration», M. Weber, *Sociologie des religions*, p. 502–503.

⁷ «En outre, chacun de ces domaines peut être “rationalisé” en fonction de points de vue ultimes et d'orientations fort diverses», ibidem, p. 502 ou encore dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 125: «On peut rationaliser [...] la vie selon des points de vue très différents et en fonction d'objectifs très différents».

vergence de points de vue en fonction desquels la vie se trouve rationalisée. Cette hypothèse rejoint celle de Stephen P. Turner et Regis A. Factor⁸ qui défendent que le type de rationalité auquel Weber se réfère semble être toujours le même, puisqu'elle désigne dans tous les cas un raisonnement qui procède déductivement à partir de principes ultimes ou d'axiomes⁹. Cette définition relativement homogène de la rationalité, prenant la forme du raisonnement déductif, n'entretient aucune contradiction avec l'assertion selon laquelle il existe de multiples sens de la rationalité, bien au contraire. C'est précisément parce qu'il s'agit toujours d'une rationalité déductive que son *sens* diverge en fonction de l'axiomatique des valeurs se trouvant à son fondement.

Le second élément qui tend à appuyer l'interprétation selon laquelle les critères de la rationalité demeurent identiques en dépit des différents sens pris par le raisonnement est la typologie que Weber propose dans le premier tome d'*Économie et société*. Il y situe les deux types de rationalité que constituent la rationalité en valeur [*Wertrational*] et la rationalité en finalité [*zweckrational*] sur une même échelle de comparaison à des degrés divers sous la forme d'un continuum, considérant la seconde comme plus rationnelle que la première. Cette hiérarchie par laquelle Weber établit que la rationalité en finalité répond davantage aux critères de la rationalité de l'action que la rationalité en valeur accreditte la thèse selon laquelle les critères de rationalité, eux, sont universaux. La prise en considération des conséquences de l'acte, la comparaison systématique des différentes fins et des moyens, ainsi que la prise en compte du contexte, sont des caractéristiques de l'action rationnelle en finalité qui la rendent, *du point de vue de Weber*, plus clairvoyante et rationnelle qu'une action déterminée par la croyance *absolue* en une cause, qui s'impose en-deçà de toute comparaison rationnelle avec d'autres fins¹⁰. À cette étape du raisonnement, il est important de souligner que Max Weber ne peut lui-même s'extraire d'un certain point de vue

⁸ S. P. Turner, R. A. Factor, *Max Weber and the dispute over reason and value: A study in Philosophy, ethics and politics*, Routledge, London 1951, p. 30–50.

⁹ Dans l'ouvrage précédemment cité, les auteurs passent en revue un ensemble d'objections qu'il est possible d'opposer à cette conception wébérienne: la première objection consiste à récuser l'usage du terme de valeur, qui tend à englober un ensemble vaste et mal défini de principes de nature différente. La seconde objection consiste à douter que le choix en faveur de certaines valeurs puisse être de l'ordre du choix subjectif. Enfin, une dernière objection consiste à dénoncer la définition trop restrictive que Weber donne de la rationalité: "Another line of variation involves the concept of «reasons». «Variation» is perhaps a misleading term here, for the usual argument is that the deductive notion of reasons as «warrants by deduction from principles» is itself a variation, an artificial and misleading restriction on the ordinary sense of reasons", *ibidem*, p. 37.

¹⁰ «Du point de vue de la rationalité en finalité cependant, la rationalité en valeur reste toujours affectée d'une irrationalité et cela d'autant plus que l'on donne une signification plus absolue à la valeur d'après laquelle on oriente l'activité», *Économie et société*, traduit par un collectif sous la direction de Jacques Chavy et Eric Dampierre, Plon, Paris 1995, p. 57.

sur le réel orienté par sa culture et ses valeurs, sans entrer en contradiction avec lui-même. Il soutient en effet, dans son *Essai sur l'objectivité de la connaissance*, qu'un phénomène tire sa signification et son intérêt pour le chercheur de la relation qu'il entretient avec ses propres idées de valeurs. De la même façon, la sélection qu'il opère au sein de la multiplicité observable pour construire ses idéaux types et ses classifications ne peut échapper à un certain positionnement sur le réel¹¹ qui, dans le cas de Weber, le place résolument du côté du rationalisme occidental. C'est pourquoi lorsqu'il évoque son projet dans la *Sociologie des religions*, il ne manque pas de rappeler le prisme particulier avec lequel il appréhende son sujet:

Ce qui importe donc, en premier lieu, c'est, encore une fois, de reconnaître et d'expliquer dans sa genèse la *particularité* du rationalisme occidental et à l'intérieur de celui-ci, du rationalisme occidental moderne.¹²

Weber serait donc en parfaite conformité avec son projet lorsqu'il établit une hiérarchie entre la rationalité en finalité [*zweckrational*] et la rationalité en valeur [*wertrational*]. Cette affirmation n'a en effet de *sens* qu'en tant qu'elle s'inscrit dans un certain point de vue, celui du rationalisme occidental, sous-tendu par un système particulier de valeurs. Ce qui semble irrationnel selon cette perspective est la valeur inconditionnelle que l'agent confère à une cause, indépendamment d'un examen rationnel visant à considérer les autres orientations possibles de l'action. Il semble manquer à l'action rationnelle en valeur la conscience de la pluralité des fins possibles, puisqu'elle se «conforme à des "impératifs" ou à des "exigences" dont l'agent croit qu'ils lui sont imposés»¹³.

Revenons à présent à la fonction des valeurs au niveau de l'action et examinons la thèse selon laquelle l'invocation de telles valeurs pourrait correspondre à une moralisation de la vie publique. Au niveau de la vie pratique, les valeurs constituent l'un des déterminants de l'activité sociale lorsque celle-ci s'oriente: «par la croyance en la valeur *intrinsèque* inconditionnelle – *d'ordre éthique, esthétique, religieuse ou autre* – d'un comportement déterminé qui vaut pour lui-même et indépendamment de son résultat»¹⁴. Cette assertion suffit à prouver

¹¹ «Les phénomènes qui nous intéressent comme manifestations culturelles tirent généralement leur intérêt – leur signification culturelle – des idées de valeur extrêmement diverses auxquelles nous pouvons les rapporter. De même qu'il existe une extrême variété de « points de vue » sous lesquels nous pouvons considérer ces phénomènes comme significatifs, on peut également faire appel aux principes les plus variés pour sélectionner les relations susceptibles d'entrer dans l'idéaltype d'une culture déterminée», *Essais sur la théorie de la science*, traduit de l'allemand par Julien Freund, Librairie Plon, Pocket 1992.

¹² M. Weber, *Recueil d'études de sociologie des religions*, (in:) *Sociologie des religions*, p. 503.

¹³ M. Weber, *Économie et société*, p. 57.

¹⁴ *Ibidem*, p. 55 (je souligne).

que les valeurs n'ont pas uniquement un sens éthique. Weber le mentionne en outre explicitement dans son *Essai sur le sens de la «neutralité axiologique» dans les sciences sociologiques et économiques* à l'occasion de sa critique de la conception de Schmoller, qui tend à identifier les impératifs éthiques et les «valeurs culturelles»:

En effet, on peut très bien concevoir un point de vue suivant lequel les valeurs culturelles resteraient «obligatoires», lors même qu'elles entrent inévitablement et irréductiblement en conflit avec n'importe quelle morale. À l'inverse, il est également possible de concevoir sans contradiction interne une morale qui répudierait toutes les valeurs culturelles.¹⁵

Weber montre ici qu'il existe des valeurs dans les sphères économique ou scientifique tout autant que dans la sphère morale et que la référence à de telles valeurs ne correspond nullement à une moralisation de celles-ci. Ces «sphères axiologiques» sont en effet loin d'être toujours compatibles avec la morale et entrent même au contraire souvent dans un rapport de tension indépassable avec cette dernière. «On ferait à mon avis preuve de pusillanimité si l'on se mettait à nier les tensions entre la politique et la morale»¹⁶, affirme Weber. Pourtant la politique se fonde elle aussi sur des valeurs, mais qui ne sont pas éthiques. C'est à mon sens là où certains se méprennent lorsqu'ils interprètent l'avènement d'un discours sur les valeurs dans l'espace politique public comme le signe d'une moralisation de la vie publique¹⁷. L'appel aux «valeurs républicaines» et la fréquente référence aux valeurs communes, dans des espaces politiques marqués par leur pluralisme, ont plutôt pour objet de contrer la conscience de l'irréductible pluralité des systèmes de valeurs au fondement de l'action. Cette prise de conscience a également alimenté l'avènement d'un ensemble de discours sur la crise de la cohésion politique et sur le délitement du lien social. L'examen attentif de cette référence aux valeurs dans le *Traité de Lisbonne* (2007) suffit à montrer que ce terme n'a pas ici un sens moral. Ces valeurs, «de respect de la dignité humaine, de liberté, de démocratie, d'égalité, de l'État de droit, ainsi que de respect des droits de l'homme, y compris des droits des personnes appartenant à des minorités» remplacent ce qui était antérieurement désigné par le terme de «principes» ou de droits fondamentaux. L'usage récurrent de ce terme et le besoin qui s'y exprime de redonner un sens aux liens politiques, sont en relation avec la disparition d'un point de vue ultime ordonnant le réel, c'est-à-dire le retrait des valeurs religieuses de la vie publique.

Au premier abord pourtant la thèse selon laquelle la pluralité des systèmes de valeurs constituerait le moteur de l'autonomisation des sphères de vie pratique ne semble pas défendable. La pluralité des valeurs n'est pas la cause du

¹⁵ M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, p. 386.

¹⁶ Ibidem, p. 386.

¹⁷ J. Pelabay, *Eduquer le citoyen?*, Rapport, CEVIPOF, novembre 2011.

rejet des valeurs suprêmes, mais l'effet de l'intellectualisation de la société selon Weber:

Le destin de notre époque, caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde, a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes de la vie publique.¹⁸

S'il est clair que le polythéisme des valeurs est le résultat de la rationalisation occidentale, la question demeure de savoir ce qui a orienté le sens de cette rationalité et initié le morcellement des sphères de pratiques.

Le progrès de l'action rationnelle en finalité dans les sphères de pratiques économiques, juridiques et au sein de la bureaucratie se manifeste par l'orientation de l'action des individus conformément à des intérêts [*Interessenslage*]. Cette orientation a pour conséquence une uniformisation dans l'orientation de la conduite de vie des individus:

Plus ils agissent de façon *strictement* rationnelle en finalité, plus ils réagissent de façon uniforme à des situations données.¹⁹

Cette régularité peut s'expliquer de deux manières: soit les hommes orientent leurs actions conformément à la représentation qu'ils se font de l'intérêt collectif au sein de leur domaine d'activité, et dans ce cas il se produit une uniformisation de la conduite de vie car chacun prend directement pour fin l'intérêt collectif; soit les individus poursuivent leurs intérêts subjectifs et ne recherchent que leur propre bénéfice, mais les intérêts personnels concordent entre eux de telle manière que la poursuite des seuls intérêts produit une uniformisation non voulue des activités individuelles.

Dans un paragraphe d'*Économie et Société* consacré aux types de régularité dans l'action sociale, Weber semble considérer que la communauté d'orientation de l'action dans le domaine économique est un produit non intentionnel des activités individuelles. En poursuivant leurs intérêts subjectifs, les individus orientent individuellement leurs actions conformément à une direction unique, sans l'intervention de la moindre norme ou contrainte extérieure. Le phénomène d'après lequel la satisfaction des intérêts privés concorde avec l'intérêt général avait déjà été souligné par Smith dans *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Cependant, à la différence de Smith, Weber ne restreint pas l'application d'un tel principe à la sphère économique, mais l'étend à l'ensemble des ordres de la vie: «Ce phénomène se produit de façon analogue dans tous les domaines de l'activité»²⁰. Ainsi, le concept d'«intérêt» ne doit pas être appréhendé au sein de la sociologie wébérienne sous un angle strictement éco-

¹⁸ M. Weber, *Le savant et le politique*, traduit par Julien Freund, Editions 10/18, 1963, p. 120.

¹⁹ Ibidem, p. 63.

²⁰ Ibidem.

nomique. Rappelons que si le concept d'«intérêt» a aujourd'hui été investi par le champ économique, c'est dans le champ de la philosophie politique qu'il est apparu. Au XIXe siècle, il est repris par les juristes d'empire, qui montrent qu'un état de droit doit tenter de concilier l'intérêt général et l'intérêt particulier et glisse ainsi dans la sphère juridique. Cette acception juridique du terme d'intérêt nous semble davantage en adéquation avec la pensée wébérienne, qui met en parallèle l'action des intérêts sur les conduites individuelles et celle des normes:

Que se guider sur les seuls intérêts [...] produise des effets équivalents à ceux que l'on cherche à obtenir par voie de contrainte en imposant des normes.²¹

L'intérêt, à la manière d'une norme, *oriente* l'action de l'acteur conformément à une direction unique. Cette notion d'orientation est décisive, car elle indique que l'intérêt n'est pas selon Weber une production purement subjective de l'agent, mais qu'il est extérieur à ce dernier. Ce qui communique un sens, une direction se situe à l'extérieur de l'action elle-même. Cependant, il semble difficile de dire que la communauté d'orientations des activités humaines à l'intérieur d'une sphère s'explique par le fait qu'il existe des intérêts *typiques*, communs à chaque domaine d'activité, en fonction desquels les individus s'orientent. Cette assertion reviendrait à conférer aux intérêts typiques propres à chaque sphère, qui sont des effets non intentionnels de l'activité de tous, une force causale. Le fait que la conséquence des différentes actions individuelles puisse elle-même devenir cause de l'action n'est pourtant pas improbable dans le cadre de la sociologie wébérienne. Par la médiation d'une représentation mentale, un résultat peut devenir cause d'une action comme Weber l'admet dans son *Essai sur la théorie de la science*: «Quant à nous, nous appelons “fin” la représentation d'un résultat qui devient cause d'une action»²².

Ce qui communique une orientation uniforme à l'action à l'intérieur d'une même sphère de pratique pourrait être la représentation mentale des intérêts propres à celle-ci. La force causale exercée par la représentation des différentes sphères de la vie sur l'orientation de l'action individuelle est soulignée par Weber dans un passage d'*Économie et Société*, dans lequel il explique que les structures collectives n'ont aucune réalité concrète, mais existent à titre de représentations dans l'esprit des hommes:

Ces structures collectives [...] sont des *représentations* de quelque chose qui est, pour une part, de l'étant [*Seiendes*], pour une autre part du devant-être [*Geltensollendes*], qui flotte dans la tête des hommes réels, d'après quoi ils *orientent* leur activité ; et ces structures comme telles ont une importance causale fort considérable, souvent même dominante, pour la nature du déroulement de l'activité des hommes réels.²³

²¹ M. Weber, *Économie et société*, p. 63.

²² M. Weber, *Essai sur la théorie de la science*, p. 163.

²³ M. Weber, *Économie et société*, p. 42.

Weber admet donc que la constitution de différentes sphères de pratiques sociales, qui est une conséquence de l'orientation de l'action individuelle conformément à des intérêts, peut avoir rétrospectivement une influence causale sur l'orientation de l'action individuelle. L'uniformisation de la conduite de vie dans les sphères d'activité se comprend dès lors que l'on admet le caractère réciproque de la relation causale entre conduites de vie rationnelle et structure sociale. Il faut certes reconnaître l'impact qu'a eu la rationalisation des conduites de vie sur la constitution de l'ordre social, mais il ne faut pas négliger qu'inversement le contexte joue un rôle décisif sur la configuration de l'action rationnelle et son orientation.

Dans le monde moderne, la cohésion des différents domaines de la vie n'est plus assurée par des coutumes ou des normes, mais par la médiation des intérêts. La société occidentale moderne se place sous le signe de «l'hégémonie grandissante de cette socialité sans norme»²⁴, qui est originairement propre à la sphère économique. Néanmoins, la sociologie wébérienne ne limite pas son étude à cette dimension économique de la socialité et c'est pourquoi elle envisage la société comme un ensemble d'actions reflétant davantage que l'entrecroisement *aveugle* des intérêts particuliers. La conduite de vie d'un individu n'est pas exclusivement déterminée par la poursuite de son intérêt individuel, elle se constitue en relation réciproque avec le comportement d'autrui. Dans *Économie et société*, Weber mettait en évidence cette interaction existante entre les activités rationnelles des différents agents. Dans sa typologie des déterminants de l'action sociale, il insiste sur le fait que dans le cadre de l'action rationnelle en finalité, l'agent n'oriente pas son action uniquement d'après son intérêt subjectif, mais également en fonction «d'expectations du comportement des objets du monde extérieur ou de celui des autres hommes». L'agent ne prend pas accessoirement en compte le comportement des autres agents, mais il se trouve au contraire contraint d'orienter son action conformément à ces derniers afin de ne pas nuire à son propre intérêt. Les régularités inhérentes aux différents domaines d'actions peuvent donc être attribuées en partie à l'orientation de l'acteur en direction des intérêts des autres, car Weber reconnaît que: «celui qui n'oriente pas son activité d'après l'intérêt des autres – qui n'en “tient pas compte” – provoque la résistance de ces derniers ou s'expose à des conséquences qu'il n'a pas voulu ni prévu, et risque de ce fait de porter préjudice à son propre intérêt»²⁵.

La thèse de Weber, d'après laquelle la poursuite des intérêts individuels engendre une interaction entre les actions des agents, doit être mise en relation avec celle défendue par Simmel dans son ouvrage *Sociologie et épistémologie*. Dans

²⁴ C. Colliot-Thélène, *Études wébériennes – Rationalités, histoires, droits*, PUF, Paris 2001, p. 63.

²⁵ M. Weber, *Économie et société*, p. 64.

ce dernier, Simmel soutient qu'en poursuivant leurs intérêts, que «ceux-ci soient sensibles ou idéaux, momentanés ou durables, conscients ou inconscients, causalement agissants ou téléologiquement stimulants»²⁶, les individus entrent en interaction les uns avec les autres et réalisent, de cette façon, l'unité sociale. Dans un texte non publié demeuré inachevé, Max Weber rend hommage à la pensée de Simmel et à son concept d'interaction:

Wenn man in Simmels «Soziologie», S. 134, dahin informiert wird, daß eine «Wechselwirkung» z.B. schon bei dem Tatbestande jener «abstrakten Herrschsucht» vorliege, welche sich daran befriedige, daß das Handeln oder Leiden von anderen (gleichviel wie es geartet sei) der ausfluß seines (des Herrschenden) Willens sei [...] dann wird man, ebenso wie bei jedem physikalischen Beispiel diesen Begriff von «Wechselwirkung» enthaltende Beeinflussung eines Menschen durch einen anderen ausdenken ließe.

Si l'interactionnisme simmélien a pu partiellement influencer la pensée wébérienne, il convient de ne pas négliger le second facteur en fonction duquel, d'après Weber, l'action sociale peut être déterminée: «les expectations du comportement des objets du monde extérieur». Par cette assertion, Weber veut signifier que l'acteur ne prend pas uniquement en considération le comportement d'autrui pour l'orientation de son action, mais également la situation dans laquelle il se trouve. Il est ainsi possible d'expliquer la conformité d'orientation des actions individuelles selon les différents domaines de la vie par «l'adaptation méthodique» de l'action rationnelle aux situations. Stephen Kalberg, dans son ouvrage: *La sociologie historique comparative de Max Weber*, insiste sur l'influence exercée par les contextes sociaux sur la détermination de l'action individuelle. Les personnes engagées dans une même sphère d'activité sociale, qu'elle soit économique, artistique ou politique, partagent nécessairement «des expériences quotidiennes communes et font face à certaines contraintes et à certaines opportunités»²⁷. Or, Kalberg nous explique que chaque situation ou *locus* configure et oriente l'action d'une manière spécifique de telle sorte que sous leur impulsion les orientations individuelles de l'action peuvent acquérir une forme commune:

Chaque locus met en scène un contexte social et donc toute une gamme d'orientations *probables* de l'action substantiellement différente de la gamme délimitée par un autre *locus*.²⁸

Les intérêts, en fonction desquels l'action individuelle s'oriente, ne peuvent pas être appréhendés comme des motifs purement subjectifs déterminant l'action de

²⁶ G. Simmel, *Sociologie et épistémologie*, traduit par L. Gasparini, Presses universitaires de France 1981, p. 122.

²⁷ S. Kalberg, *La sociologie historique comparative de Max Weber*, éditions La découverte et Syros, Paris 2002, p. 75-76.

²⁸ Ibidem, p. 76.

l'intérieur, mais sont le résultat d'un processus de détermination agissant de l'extérieur sur l'individu. Ils sont le résultat conjoint de l'orientation des autres agents interagissant et du contexte ou «locus» dans laquelle leurs actions s'inscrivent. Mais une fois admis le rôle joué par les intérêts dans l'uniformisation de l'orientation des acteurs demeure entière la question de l'émergence de valeurs propres à chaque sphère de pratique.

Dans *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber souligne la fonction initiatrice que peuvent jouer des valeurs religieuses sur la constitution de certaines pratiques. Il affirme que si les valeurs prônées par l'éthique protestante ont originellement déterminé la rationalisation de la conduite de vie et contribué à la constitution de l'ordre économique moderne, inversement les intérêts économiques poursuivis par les hommes à cette époque ont certainement joué un rôle considérable dans l'adoption généralisée de l'éthique protestante²⁹.

Les intérêts collectifs déterminent en partie l'adoption de certaines éthiques religieuses lorsqu'elles parviennent à assumer adéquatement leur rôle de légitimation. Cela ne signifie pas pour Weber que les valeurs sont une simple fonction des intérêts, puisqu'il souligne l'impact initiaes des valeurs religieuses sur le processus de rationalisation de la conduite de vie. Légitimer n'est pas peu, puisque cela revient à conforter les individus dans le choix de certains intérêts au détriment d'autres. Weber résume admirablement ce mouvement de conditionnement réciproque et ce jeu complexe entre intérêts et valeurs religieuses dans l'orientation de la conduite de vie des individus dans:

Si [...] la nature des biens de salut recherchés a été [fortement] influencée par la nature des intérêts [externes] des couches dominantes et par la conduite de vie propre à ces couches et adéquate à ces intérêts, et donc par la structure sociale elle-même, à l'inverse, la conduite de vie, partout où elle a été rationalisée [méthodiquement], a aussi vu le sens de son évolution très profondément déterminé par les valeurs ultimes qui ont orienté cette rationalisation.³⁰

Les valeurs prônées par la religion protestante ont joué un rôle initiateur dans le processus de rationalisation que Weber voit à l'œuvre dans le monde moderne. Cependant le déploiement de la logique des différents ordres de vie et leur autonomisation ont rendu caduque le rôle joué par ces valeurs suprêmes. La religion s'est retirée dans la sphère de l'intériorité et de nouvelles valeurs, non plus éthiques, mais culturelles, ont émergé. Ces valeurs sont aujourd'hui celles qui

²⁹ «La prédominance relativement forte des protestants, eu égard à la place qu'ils occupent dans la population totale, parmi les détenteurs du capital [...] est pour une part liée à des raisons historiques [...] qui font apparaître l'appartenance confessionnelle non pas comme la *cause* de ces phénomènes économiques, mais plutôt, jusqu'à un certain point, comme la *conséquence* de ces derniers», M. Weber, *Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 72.

³⁰ M. Weber, *Sociologie des religions*, p. 358.

viennent conférer un sens, «une signification» aux phénomènes culturels³¹. Une action orientée conformément à des intérêts ne peut acquérir une signification aux yeux de l'acteur social que dans la mesure où il la rapporte à des valeurs. Or, «d'un point de vue purement éthique»³², c'est-à-dire au regard des valeurs religieuses, les activités à l'intérieur des sphères de pratiques sont dépourvues de significations. Pourtant les valeurs n'ont pas été créées *ex nihilo* par l'homme moderne. La rationalisation de la conduite de vie n'a pas pour conséquence la production de nouvelles valeurs, mais «une conscience toujours plus développée»³³ des valeurs spécifiques à ces sphères de pratiques, c'est-à-dire la prise de conscience de leur pluralité.

Tel est le destin de notre civilisation: il nous faut à nouveau prendre plus clairement *conscience* de ces déchirements, que l'orientation prétendue exclusive de notre vie en fonction du pathos grandiose de l'éthique chrétienne avait réussi à *masquer* pendant mille ans.³⁴

De cette démonstration émerge une difficulté: si les valeurs culturelles ne sont pas créées par les individus singuliers, mais font l'objet d'une conscience de plus en plus exacerbée, d'où peuvent-elles provenir? La sociologie wébérienne implique de faire du sens subjectif des conduites le fondement de l'action individuelle à partir duquel pourront être comprises les structures collectives. Cependant, la pluralité des valeurs est reconnue comme la conséquence de la rationalisation des pratiques individuelles, sans jamais que Weber ne reconnaisse qu'elles soient créées par les individus. Pour sortir de cette impasse, il est nécessaire de supposer que Weber se fonde implicitement sur l'interactionnisme simmelien pour expliquer l'émergence de valeurs propres à chaque sphère d'activité. Si l'interaction entre les différents individus a permis de comprendre l'uniformité dans l'orientation des actions conformément à des intérêts et que l'intérêt d'un sujet pour une parcelle de la réalité est déterminé par le rapport qu'il entretient avec certaines valeurs, il semble logique d'affirmer que les valeurs communes à une même sphère d'activité soient le résultat de l'interaction [*Wechselwirkung*] des différents acteurs sociaux. En orientant consciemment leurs actions en fonction des autres, les individus déterminent collectivement «ce qui vaut» et produisent des valeurs, qui vont ensuite contribuer à la sélection de l'intérêt en vertu duquel l'agent orientera consciemment son action. Cette hypothèse permet de comprendre pourquoi individuellement les agents ne sont pas créateurs de valeurs, alors qu'elles sont un produit de leurs actions collectives. Le concept

³¹ «La signification de la structure d'un phénomène culturel et le fondement de cette signification ne se laissent tirer d'aucun système de lois [...], car ils présupposent le rapport des phénomènes culturels à des idées de valeurs [*Beziehung auf Wertideen*]», M. Weber, *Essai sur la théorie de la science...*, p. 154.

³² Ibidem.

³³ M. Weber, *Considération intermédiaire*, (in:) *Sociologie des religions*, p. 436.

³⁴ M. Weber, *Le savant et le politique*, p. 108 (je souligne).

d'interaction élaboré par Simmel rend compte du hiatus existant entre action individuelle et structures collectives, qui sont toujours plus que la simple somme des actions individuelles. L'interaction entre les différents individus nous fournit donc une clé permettant d'élucider la raison pour laquelle les valeurs sont *indirectement* un produit des actions individuelles, sans provenir d'aucune prise dans leur singularité. Cette interprétation nous permet d'éclairer les propos tenus par Weber dans *Économie et société*, qui demeuraient jusqu'alors incompréhensibles:

L'activité rationnelle en valeur consiste toujours (au sens de notre terminologie) en une activité conforme à des «impératifs» ou à des «exigences» dont l'agent croit qu'ils lui sont imposés.³⁵

L'agent croit que les valeurs en fonction desquelles il oriente son action lui sont imposées de l'extérieur dans la mesure où il n'est pas lui-même à l'origine de ces contenus. Cependant, elles ne peuvent provenir que de l'interaction entre les différents agents attendu que les structures collectives n'ont d'existence que par la médiation des agents qui les composent. Les systèmes de valeurs ne peuvent être d'origine collective, sans avoir été préalablement conçus par les individus que si l'on suppose que c'est l'orientation des actions individuelles par rapport à celles des autres qui engendrent la création de valeurs. La prise de conscience de ces valeurs sous-tendant la logique de leurs actions a également eu un impact décisif sur la conduite de vie des individus. Cette conscience n'a pu être actualisée au sein du monde moderne que par la médiation d'un autre type d'interaction existant entre les individus: la lutte. Confrontés à l'antagonisme indépassable entre les différentes logiques immanentes aux domaines d'activité, les hommes ont pris conscience de la pluralité des systèmes de valeurs sous-tendant les différentes sphères. La rationalisation des conduites de vie a donc amené les hommes à prendre conscience du fait qu'il ne peut exister qu'une pluralité de systèmes de valeurs, dont aucun ne peut prétendre à la supériorité. Il en est allé de même en mathématiques: il a fallu attendre l'émergence des géométries non euclidiennes pour mettre en évidence l'existence d'une pluralité de systèmes axiomatiques possibles, à partir desquels peuvent être développés des raisonnements divergents et même antagonistes.

La pluralité des valeurs n'est pas une réalité nouvelle, mais l'éthique chrétienne était parvenue à recouvrir cette réalité durant des siècles. Les valeurs jouent un rôle déterminant d'un point de vue social au sens où elles sont ce qui permet d'expliquer qu'un individu affecte de l'intérêt pour une parcelle de la réalité au détriment de toute autre. Affirmer naïvement qu'une chose constitue un intérêt pour un individu lorsqu'elle lui confère quelques bénéfices ou avantages, qu'ils

³⁵ M. Weber, *Économie et société*, p. 56 (je souligne).

soient matériels ou idéels, implique de se demander: en vertu de quel critère considérons-nous que quelque chose est bénéfique ou avantageux pour notre propre personne? Les intérêts ne sont pas inhérents aux objets eux-mêmes, mais se trouvent déterminés par le rapport particulier que l'homme, par la médiation de son activité, entretient avec le monde. De la même façon le degré d'intérêt d'un savant pour un aspect de la réalité est relatif à son propre système de valeurs: «en vertu même des idées de valeur avec lesquelles il a abordé *inconsciemment* sa matière, il a découpé un segment infime dans l'infinité absolue pour en faire l'objet de l'examen que seul lui *importe*»³⁶. Les valeurs jouent donc un rôle décisif dans l'orientation des actions individuelles en fonction d'un intérêt déterminé. La prise de conscience de leur pluralité et de leur antagonisme a nécessairement eu des répercussions sur la conception politique du vivre ensemble dans le monde contemporain. Rien d'étonnant à ce qu'elle soit allée de pair dans les démocraties occidentales avec la volenté politique d'affirmer des valeurs communes à l'ensemble des citoyens afin de faire converger leurs intérêts. Et le multiculturalisme au Canada, qui prône la reconnaissance commune du respect de la diversité culturelle et sa richesse, n'est qu'une autre façon de faire converger les intérêts individuels et collectifs autour d'une valorisation partagée de la pluralité des valeurs culturelles.

³⁶ M. Weber, *Essai sur la théorie de la science*, p. 161.

Caroline Guibet Lafaye

CNRS – Centre Maurice Halbwachs

L'ÉPIGÉNÉTIQUE: POUR DE NOUVELLES POLITIQUES DE SANTÉ?*

Epigenetics: Towards New Health Policies?

Epigenetyka: w kierunku nowej polityki zdrowotnej?

Słowa kluczowe: epigenetyka, polityka zdrowotna, profilaktyka, odpowiedzialność społeczna, kontrola społeczna.

Key words: Epigenetics, health policies, precaution, social responsibility, social control.

Streszczenie

Niektórzy badacze zainteresowani zagadnieniami profilaktyki chcieliby propagować politykę zdrowotną o oparciu o najnowsze odkrycia z dziedziny epigenetyki. W niniejszej pracy rozważymy znaczenie bezpośredniego stosowania epigenetyki w zakresie polityki zdrowia publicznego. Następnie przeprowadzimy analizę możliwości jej zastosowania, biorąc pod uwagę argumentację wynikającą z ostrożności. Na zakończenie zbadamy to zagadnienie z perspektywy ochrony ludności. Zwrócimy również uwagę na proaktywne tendencje w epigenetyce. Wykażemy, że wyniki badań epigenetycznych podnoszą głównie kwestię odpowiedzialności politycznej, a mniej kwestię odpowiedzialności indywidualnej, przy czym ta pierwsza w mniejszym stopniu angażowała programy ukierunkowane na konkretne grupy społeczne wchodzące w skład społeczeństwa, ze szczególnym uwzględnieniem nierównego podziału obciążeń socjalnych.

Abstract

Epigenetics research has nowadays an important development. Concerned by prevention issues, some of its investigators would like to promote health policies based on their latest discoveries in epigenetics. In this paper, we will question the relevance of a direct application of epigenetics results in public health policies. Then we will analyse the opportunity to use the argument of precaution in this perspective. Finally we will examine the shift to protection of population to their control. This shift, inherent to certain social processes, is also perceptible in this proactive tendency in epigenetics. Against it, we demonstrate that epigenetics results raise mainly issues of political responsibility rather than issues of individual responsibility but the first one involved less programs targeting particular social groups of the society that a specific attention to the unequal distribution of social burdens on the whole society.

* Le travail ici mené s'inscrit dans le cadre du projet IBISS (Early psychosocial environment, biological and epigenetic embodiment and adult health status) financé par l'Agence Nationale de la Recherche (projet ANR-12-DSAA-0004). L'auteure remercie ses membres, en particulier C. Delpierre, son porteur, C. Junien, A. Soulier, V. Anastosova pour leurs précieuses remarques et les discussions qu'ils nous ont accordées ainsi que F. Giraud pour la partie juridique.

Introduction

Les politiques publiques en santé se dressent à la croisée de deux orientations: les aspirations de l'individu à être soigné, d'une part, et la gestion du statut sanitaire de la population comme un tout, d'autre part. En 1952, l'OMS définit la santé publique comme «la science et l'art de prévenir les maladies, d'améliorer, de prolonger la vie, la santé et la vitalité mentales et physiques des individus par le moyen d'une action collective concertée». Depuis, le champ de la santé publique s'est progressivement étendu notamment à l'ensemble des problèmes concernant la santé d'une population. La volonté de donner une réponse politique à la mise en évidence de processus épigénétiques, inducteurs de maladies, s'inscrit dans ces missions étendues de la santé publique.

L'épigénétique se définit comme l'étude de la modification et de la transmission (par les cellules et/ou les organismes) de traits – qu'il s'agisse de l'expression des gènes ou des phénotypes – sans changement induit de la séquence d'ADN. La volonté d'apporter une réponse au rôle de l'épigénétique, dans le développement de pathologies¹, convoque des intentionnalités distinctes: soit on s'engage dans une protection de la santé de la population, soit on s'en tient à des politiques s'adressant à des individus, à des familles ou à des groupes «risque». Deux modèles peuvent orienter ces politiques: l'un de type individualiste, c'est-à-dire fondé sur la prise en compte et la défense de droits individuels, l'autre de type communitarien, structuré autour de la question des responsabilités des parties prenantes.

La question du modèle sur lequel se fonder est essentielle car l'épigénétique, pour autant qu'elle initierait des politiques de santé, a des conséquences éthiques et sociales². Or la lutte contre des formes de désavantage transmises par des modifications épigénétiques semble davantage relever d'une responsabilité politique qu'individuelle³. Nous envisagerons, pour notre part, la question de la pertinence et du bien-fondé de la mise en place de politiques de santé dans le champ de l'épigénétique, en interrogeant cette division de la responsabilité, relative aux

¹ Parmi les maladies résultant directement d'altérations épigénétiques, on compte le syndrome de Beckwith-Wiedemann, le syndrome de Silver-Russel (voir V. Schwitzgebel, *Rôle de l'épigénétique dans le diabète et la croissance*, «Revue Médicale Suisse» 2007, n° 3, p. 533–537) et plusieurs formes de carcinomes et de leucémies (voir S. Deltour et al., *Modifications épigénétiques et cancer*, «Médecine/Sciences» 2005, vol. 21, n° 4, p. 428–433).

² M.A. Rothstein et al., *The Ghost in Our Genes: Legal and Ethical Implications of Epigenetics*, «Health Matrix Clevel» 2009, n° 19(1), p. 1–62; A.J. Drake, L. Liu, *Intergenerational transmission of programmed effects: public health consequences*, «Trends in Endocrinology and Metabolism» 2010, n° 21, p. 206–213; M. Hedlund, *Epigenetic Responsibility*, «Medicine Studies» 2012, n° 3, p. 171–183.

³ M. Loi, L. del Davio, E. Stupka, *Social Epigenetics and Equality of Opportunity*, «Public Health Ethics» 2013, vol. 6, n° 2, p. 142.

pathologies considérées. Nous proposerons plusieurs arguments à l'appui d'une défense de la responsabilité politique plutôt qu'individuelle en la matière. Pour ce faire, nous envisagerons dans un premier temps les politiques de santé susceptibles d'être développées dans le champ et les difficultés qu'elles véhiculent. Nous interrogerons ensuite le traitement du risque et de la précaution dans ce cadre. Nous préciserons enfin la difficile ligne de partage entre protection et contrôle s'agissant de ces politiques. Nous aurons ainsi montré que l'épigénétique convoque prioritairement une responsabilité politique plutôt qu'individuelle, l'essentiel étant d'en dessiner les contours pertinents.

1. Contexte et enjeux de politiques de santé en épigénétique

1.1. Causes des modifications épigénétiques

Avant d'entrer dans la discussion du partage des responsabilités en matière d'épigénétique et pour identifier les lieux de la responsabilité des acteurs, rappelons les mécanismes de production des modifications épigénétiques.

Si l'on considère les seules pathologies liées à des évolutions épigénétiques, quatre types de facteurs peuvent intervenir: des facteurs chimiques, les modes de vie, les variables sociales, les variables psychologiques. D'autres approches proposent de distinguer six modalités à l'origine d'une variation épigénomique: les facteurs génétiques codant pour la variance, la transmission verticale des marques épigénétiques des parents, les contributions de l'environnement parental, les variations dues au vieillissement, les facteurs environnementaux et des événements stochastiques⁴. Alors qu'aucun contrôle des facteurs relatifs au vieillissement, des événements stochastiques et du génotype n'est envisageable, les facteurs environnementaux sont contrôlables⁵.

La prise en charge de ces facteurs impliqueraient de développer l'éducation pour réduire les comportements à risque, limiter les expositions, d'entreprendre des changements en matière alimentaire, de développer le conseil pré-conceptionnel, de procéder à de nouveaux dépistages génétiques, pour identifier les individus à risque de façon précoce au cours de leur vie, d'améliorer les diagnostics, l'identification de la maladie et des symptômes, en utilisant notamment de nouveaux biomarqueurs permettant de détecter des expositions passées ou présen-

⁴ H.T. Bjornsson, M.D. Fallin, A.P. Feinberg, *An integrated epigenetic and genetic approach to common human disease*, «Trends Genet», 2004, n° 20, p. 350–358.

⁵ G. Stapleton et al., *Equity in Public Health: An Epigenetic Perspective*, «Public Health Genomics» 2013, n° 16, p. 137.

tes, de développer de nouvelles thérapeutiques ciblant les cellules épigénétiquement défaillantes⁶. Ces dispositifs contribueraient alors à enrayer le risque de la transmission intergénérationnelle de modifications épigénétiques néfastes voire à améliorer la santé des populations concernées par ces modifications.

1.2. Les découvertes en épigénétique à la source d'une demande sociale

Fort de ces découvertes, le monde de la recherche nourrit une volonté affirmée de stimuler des politiques de santé. Celles, s'appuyant directement sur les découvertes en épigénétique, demeurent actuellement limitées⁷. Dans ce qui suit, nous porterons un regard critique sur ces attitudes volontaristes et sur les recherches en épigénétique esquissant explicitement des orientations pour des politiques de santé publique⁸.

Une attention particulière est aujourd'hui portée, en France, à la nutrition et dans le monde anglophone à la stimulation intellectuelle ainsi qu'à l'agressivité⁹. Du côté français, face aux effets transgénérationnels de l'alimentation, on s'interroge: «Allons-nous pouvoir modifier notre environnement pour rester en bonne santé et enrayer ce cercle vicieux? Grâce à des choix à bon escient, à des changements de style de vie, basés sur les connaissances? Compte tenu de la complexité des mécanismes en jeu et de la difficulté du coût, à les explorer de façon exhaustive, plus que jamais, face à une telle complexité, une alimentation équilibrée s'impose!»¹⁰. Cette attente se nourrit de «quelques données éparses mais encourageantes obtenues sur des modèles animaux [qui] soutiennent les possibilités de correction d'une programmation inadéquate»¹¹.

⁶ Voir K.E. Latham, C. Sapienza, N. Engel, *The epigenetic lora: gene-environment interactions in human health*, «Epigenomics» 2012, n° 4(4), p. 393.

⁷ Voir «l'initiative des 1000 jours de l'OMS» (www.thousanddays.org) et l'International Human Epigenome Consortium (IHEC).

⁸ Voir par exemple D.A. Hackam et al., *Socioeconomic status and the brain: mechanistic insights from human and animal research*, «Nature Reviews Neuroscience» 2010, n° 11, p. 651–659.

⁹ Voir Hook (C.J. Hook et al., *Le statut socioéconomique et le développement des fonctions exécutives*, (in:) *Encyclopédie sur le développement des jeunes enfants*, Centre d'excellence pour le développement des jeunes enfants et Réseau stratégique de connaissances sur le développement des jeunes enfants, CEDJE/RSC-DJE, Montréal 2013, p. 1–7) et les recherches de R. Tremblay, depuis les années 1980.

¹⁰ C. Junien, *Effets transgénérationnels et alimentation: mythe ou réalité?*, «La revue de nutrition pratique», mars 2012, n° 26, p. 33.

¹¹ C. Junien, *Les déterminants précoces de la santé et des maladies: nutrition et épigénétique*, «Bulletin de l'Académie Nationale de Médecine» 2011, n° 195, p. 511–527. Voir les objectifs de la SF-DOHaD, «Société savante Francophone recherche éducation communication sur les origines développementales environnementales et épigénétiques de la santé». Du côté canadien,

Du côté canadien, des chercheurs ont mis en place des études susceptibles de servir de cadre et de linéaments pour des politiques de santé publique. R. Tremblay et son équipe de l'Université McGill à Montréal ainsi qu'à l'Institut National de Santé (NIH) à Bethesda (Maryland, EU) ont mis en place des programmes pour comprendre comment la nutrition et des environnements décrits comme «adverses» pouvaient avoir des effets au niveau moléculaire, c'est-à-dire influencer l'expression des gènes à travers des mécanismes de type épigénétique¹². Dans cette perspective, le quartier Hochelaga-Maisonneuve de Montréal, et d'autres quartiers de type défavorisé, ont servi de cadre d'expérimentation à ces équipes durant les trente dernières années, en vue de saisir les racines de comportements agressifs.

En collaboration avec des biologistes, R. Tremblay a mis en évidence des différences dans la méthylation de l'ADN entre les enfants dont le comportement présentait des formes d'agressivité chronique et les enfants ayant un développement «normal»¹³. Ce chercheur défend la nécessité de programmes d'intervention précoces, visant à promouvoir les bénéfices de l'alimentation, *indépendamment des incertitudes portant sur la partie biologique de l'histoire* de ces enfants¹⁴. Au nom d'une optimisation des résultats, Tremblay en appelle à une intervention politico-sociale précoce. Il s'agirait d'intervenir auprès des parents (des enfants désignés) durant la grossesse ainsi qu'auprès de ces femmes, afin de leur faire adopter d'autres styles de vie – jugés meilleurs – durant la grossesse, et comportant par exemple moins de stress. On anticipe ce faisant des effets sur le développement du cerveau, qui permettront notamment aux enfants d'apprendre à mieux contrôler leur agressivité. On trouverait en France des re-

a été mis en place le Consortium canadien de recherche en épigénétique, environnement et santé (CCREES). Lui sera attribué un rôle de premier plan dans la mise en application des découvertes en épigénétique.

¹² R.E. Tremblay et al., *A Biosocial Exploration of the Personality Dimensions That Predispose to Criminality*, (in:) L. Arseneault et al. (dir.), *Biosocial Bases of Violence*, Plenum Press, New York 1997; R.E. Tremblay, *Origins, Development, and Prevention of Aggressive Behavior*, «Nature and Nurture in Early Child Development», Cambridge University Press 2011, p. 169–187; R.E. Tremblay, *Environmental, Genetic and Epigenetic Influences on the Developmental Origins of Aggression and Other Disruptive Behaviors*, (in:) idem (dir.), *Antisocial Behavior and Crime: Contributions of Developmental and Evaluation Research to Prevention and Intervention*, Hogrefe Publishing, Cambridge (MA) 2012, p. 3–16.

¹³ A. Doherty et al., *Differential Effects of Culture on Imprinted H19 Expression in the Preimplantation Mouse Embryo*, «Biology of Reproduction» 2000, n° 62(6), p. 1526–1535.

¹⁴ L'incertitude associée aux conclusions de ces travaux est également admise dans les travaux français qui, envisageant les effets d'une modification nutritionnelle pendant la période de lactation, concluent néanmoins que «*Bien qu'aucun mécanisme analogue n'ait encore été décrit chez l'homme [...] on ne peut négliger l'impact substantiel, en termes de santé publique, des influences nutritionnelles précoces sur ces séquences*» (C. Junien et al., *Épigénomique nutritionnelle du syndrome métabolique*, «Médecine et Science» 2005, n° 21, p. 396–404; nous soulignons). Nous reviendrons sur cette question de l'incertitude en 2.

cherches analogues présentées comme support possible de politiques publiques en matière de santé, à partir de slogans tels que: «Comment les femelles “bien maternées” deviennent à leur tour de bonnes mères?»¹⁵, c’est-à-dire envisagé sur le modèle d’une translation directe des résultats de l’expérimentation animale à un environnement et à des pratiques sociales¹⁶.

D’autres études sont consacrées à évaluer les effets de programmes visant à accroître la stimulation cognitive de jeunes enfants. Ils se soucient d’atténuer les effets de faibles niveaux socioéconomiques sur le développement cognitif¹⁷, de renforcer le désir d’apprentissage¹⁸ et de promouvoir les résultats scolaires¹⁹. Ce type d’interventions permettrait de réduire l’agressivité²⁰, en particulier parmi les enfants les moins avantagés²¹. Ces programmes interviennent soit *directement* sur le revenu des familles²², soit sur les médiations présumées des effets du niveau socioéconomique, tels que le style éducatif parental (*parenting style*), sur les résultats scolaires ou la psychopathologie.

La recherche en neurosciences prétend également dessiner les contours d’interventions sociopolitiques susceptibles de prévenir et de répondre aux incidences de faibles niveaux socioéconomiques sur le développement cognitif de l’enfant. Elle s’efforce d’identifier les processus cognitifs et les facteurs environnementaux²³, susceptibles de servir de supports à des interventions qui réduiraient à terme les disparités socioéconomiques²⁴. Les résultats de ces recherches sont

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Des nuances y sont toutefois apportées en Junien (*Les déterminants précoces de la santé et des maladies...*, p. 522).

¹⁷ V.C. McLoyd, *Socioeconomic disadvantage and child development*, «American Psychologist» 1998, n° 53, p. 185–204.

¹⁸ J.K. Posner, D.L. Vandell, *Low-Income Children’s After-School Care: Are There Beneficial Effects of After-School Programs?*, «Child Development» 1994, vol. 65, n° 2, p. 440–456.

¹⁹ A.J. Reynolds, *Effects of a preschool plus follow-on intervention for children at risk*, «Developmental Psychology» 1994, vol. 30, n° 6, p. 787–804; V.E. Lee et al., *Are Head Start effects sustained? A longitudinal follow-up comparison of disadvantaged children attending Head Start, no preschool, and other preschool programs*, «Child Development» 1990, n° 61, p. 495–507.

²⁰ V. Seitz et al., *Effects of Family Support Intervention: A Ten-Year Follow-up*, «Child Development» 1985, n° 56, p. 376–391.

²¹ F.A. Campbell, C.T. Ramey, *Cognitive and school outcomes for high-risk African-American students at middle adolescence: positive effects of early intervention*, «American Educational Research Journal» 1995, n° 32, p. 743–772.

²² E.J. Costello et al., *Relationships between poverty and psychopathology: a natural experiment*, JAMA 2003, n° 290, p. 2023–2029; L.C.H. Fernald et al., *Role of cash in conditional cash transfer programmes for child health, growth, and development: an analysis of Mexico’s Oportunidades*, «Lancet» 2008, n° 371, p. 828–837.

²³ D.A. Hackam et al., *Socioeconomic status and the brain...*

²⁴ Le fait que la recherche en sciences exactes suggère des orientations de politiques publiques va à l’encontre des politiques sociales de bon sens les plus élémentaires. La première cible devrait être la réduction des disparités socioéconomiques pour elles-mêmes. Les politiques sociales de réduction des inégalités ne requièrent pas de justification de la recherche en neurosciences pour démontrer leur nécessité. C.J. Hook et al., op. cit.

appréhendés comme un support légitime de la mise en œuvre de politiques de santé publique ou de politiques sociales, ambitionnant de contrer les effets «méthylants», associés à certaines expositions socioéconomiques (voire psychosociales), et de réduire des développements défavorables à ces enfants²⁵.

Les liens, mis en évidence entre différences de développement des systèmes neurocognitifs et variations des niveaux socioéconomiques, servent de points d'appui à une justification de la prise en compte de ces disparités dans une perspective de santé publique plus large. Une extension du spectre de ces politiques serait requise par des conclusions, soulignant par exemple que les différences dans l'attention, apportée aux enfants, ainsi que dans la stimulation cognitive à la maison, sont au fondement des variations de développement du cerveau. Les conclusions de la science légitimeraient des politiques façonnant les contextes plus globaux auxquels les familles sont exposées. Les résultats de la science motiveraient un élargissement des limites traditionnelles des débats sur le développement de l'enfance ainsi qu'une extension des frontières au sein desquelles s'inscrivaient traditionnellement les politiques, en matière d'éducation et de protection de l'enfance (*child-care*). Un tournant dans les politiques à destination de l'enfance serait donc requis par l'épigénétique, avec une ambition revendiquée de réduction des inégalités sociales.

Il ne s'agirait en effet plus de s'en tenir à des politiques intervenant par défaut, dans la protection de l'enfance notamment, mais de promouvoir des politiques dont la visée serait de permettre aux enfants de milieux sociaux défavorisés de rattraper les niveaux de développement intellectuel des enfants de milieux plus favorisés²⁶. Les perspectives ouvertes dans ce cadre suggèrent par exemple de conférer une priorité à l'amélioration du soin et de l'attention (*care*) portés aux enfants ainsi qu'à leur environnement – entendu en un sens large²⁷ – au cours des périodes pré- et postnatales de leur développement. On attend de ces politiques et programmes une contribution à la réduction du stress parental, à l'amélioration du bien-être émotionnel des parents et la possibilité de fournir à ces derniers ainsi qu'à ces communautés des ressources appropriées. Les femmes, au motif qu'elles sont celles qui prennent le plus soin des enfants, sont tout particulièrement visées par ces études – et donc par les politiques qu'elles souhaitent engendrer – dans la mesure où leur santé, leur bien-être émotionnel, leurs ressources matérielles et leur éducation jouent sur le développement de l'enfant²⁸.

²⁵ Voir aussi D.A. Hackam et al., *Socioeconomic status and the brain...*; C.J. Hook et al., op. cit.; S.J. Lipina, M.I. Posner, *The impact of poverty on the development of brain networks*, «Frontiers in Human Neuroscience» 2012, vol. 6, art. 238, p. 1–12, [online] <www.frontiersin.org>.

²⁶ Voir le Carolina Abecedarian Project (<http://abc.fpg.unc.edu/>).

²⁷ H. Landecker, *Food as Exposure: Nutritional Epigenetics and the New Metabolism*, «BioSocieties» 2011, n° 6(2), p. 167; G. Stapleton et al., *Equity in Public Health...*, p. 140.

²⁸ Voir M.M. Weissman et al., *Remission of maternal depression is associated with reductions in psychopathology in their children: a STAR*D-child report*, JAMA 2006, n° 295, p. 1389–1398.

L'épigénétique – et les chercheurs qui s'y impliquent – invitent donc les politiques publiques de santé à se porter au-delà des problématiques auxquelles elles se bornaient traditionnellement, notamment parce qu'elle ouvre de nouvelles approches pour comprendre comment des facteurs environnementaux perturbent le développement du cerveau. Des deux côtés de l'Atlantique, les chercheurs présentent les conclusions de leurs travaux comme «[devant] aussi permettre d'améliorer les programmes et les politiques destinées à réduire les disparités en terme de santé mentale et de performances scolaires liées à un faible statut socioéconomique (SES)»²⁹. Le monde scientifique s'inscrit ainsi à l'origine d'une demande sociale à destination des pouvoirs publics. Néanmoins cette translation directe des découvertes les plus récentes de la biologie ou des neurosciences vers des politiques de santé contribue à conférer une prévalence aux déterminants biologiques, dans la genèse des comportements déviants voire criminels au détriment de facteurs sociaux, également à leur origine³⁰. Les programmes esquissés s'inscrivent dans la tendance à assigner une cause médicale à des problèmes sociaux et contribuent à son renforcement.

1.3. Quelles politiques publiques pour l'épigénétique?

Nous envisagerons à présent non pas les politiques publiques appropriées pour prendre en charge les pathologies, liées à des modifications épigénétiques, mais leurs conditions de possibilité et la légitimité de leur mise en place.

1.3.1. Epigénétique et responsabilité des acteurs

Les mécanismes inducteurs de modifications épigénétiques (1.1) permettent d'identifier des facteurs responsables du développement des pathologies concernées. Du fait de possibles effets transgénérationnels des processus épigénétiques, suscités par une exposition contingente à certains environnements, les générations futures pourraient subir les conséquences d'actions entreprises par la présente génération.

La responsabilité du devenir des générations futures incombe-t-elle principalement aux parents, à la collectivité voire à l'État, cette dernière option pouvant justifier une régulation, et éventuellement une contrainte, sur le comportement des parents, au nom du bien des enfants à naître? Nous avons détaillé en d'autres lieux le sens de cette responsabilité parentale à l'égard des descendants, en

²⁹ C. Junien, *Effets transgénérationnels et alimentation...*, p. 33.

³⁰ Voir M. Meloni, *Biology without Biologism: Social Theory in a Postgenomic Age*, «Sociology» Published online before print 31 October 2013.

traitant de façon approfondie la question de savoir ce que nous devons à nos enfants d'un point de vue moral³¹, et envisagé la portée (en termes de projection dans le temps et de responsabilité morale) relativement à laquelle on peut être tenu pour responsable des conséquences de ses actes, en particulier lorsque ceux-ci ont une incidence sur les générations futures.

Les requêtes formulées par le monde de la recherche à l'égard des pouvoirs publics supposent, sur un autre versant, d'interroger la responsabilité et les obligations qui incombent aux pouvoirs publics face aux résultats de la science. Cette question a déjà été posée dans le cadre de la génétique, en raison des promesses d'amélioration de la santé qu'elle portait³². L'épigénétique repose la question de l'amélioration de la santé humaine en général – c'est-à-dire en termes d'utilité globale – mais la perspective précédemment décrite opère de façon partielle car elle ne se concentre que sur des facteurs spécifiques (diabète, cancers) et sur des données statistiques sans envisager l'évolution possiblement induite des rapports intrafamiliaux³³ ni l'utilité positive globale des personnes qui seront la cible de ces programmes.

La ligne de partage entre responsabilité collective et responsabilité individuelle est délicate à tracer, dans le cas de l'épigénétique, car des recherches récentes soulignent l'incidence au moins égale voire supérieure de l'histoire, des politiques, des environnements sociaux, du racisme, de la discrimination, comparativement aux circonstances de l'environnement familial immédiat³⁴. L'identification de responsabilités précises et impliquant de désigner des acteurs responsables du développement de pathologies s'en trouve complexifiée. Des travaux mettent en évidence l'influence du racisme subi sur le long cours, dans l'expérience subjective de la grossesse aux États-Unis³⁵ et montrent, en contrôlant le niveau socioéconomique, que les Afro-Américaines qui ont subi la discrimination raciale sont davantage exposées à un risque accru d'accouchement prématuré que les femmes qui n'ont pas enduré ce type d'expérience³⁶. Apparaîtraient alors des formes d'«expression biologique des relations interraciales». La même analyse a été faite pour les Premières Nations et les peuples Inuit au Canada³⁷.

³¹ C. Guibet Lafaye, *Ethical issues raised by research in epigenetics*, 2014 [à paraître].

³² Une position radicale et originale a été prise sur ce point par A. Buchanan et al., *From Chance to Choice, Genetics and justice*, Cambridge University Press, New York 2000.

³³ Cf. en termes de pression des programmes de prévention sur les parents et, de façon conséquente, des parents sur les enfants.

³⁴ M. Lock, *The art of medicine. The lure of the epigenome*, «Lancet» 2013, vol. 381, p. 1897.

³⁵ J. Rich-Edwards et al., *Maternal experiences of racism and violence as predictors of preterm birth: rationale and study design*, «Paediatric and Perinatal Epidemiology» 2001, n° 15, p. 124–135.

³⁶ M. Lock, op. cit., p. 1897.

³⁷ Ibidem.

Comment dès lors imputer une responsabilité à des acteurs, lorsque le racisme et la discrimination sont à l'origine de pathologies passant par une incorporation biologique de phénomènes sociaux? La question se pose également, lorsque les niveaux socioéconomiques et l'environnement social ont des effets sur la santé des populations, comme l'a montré l'étude Whitehall II sur des fonctionnaires en Grande-Bretagne³⁸. Ce type de conclusions exige de réinterroger la façon dont la responsabilité individuelle des ascendants peut être appréhendée dans le développement des pathologies de leurs enfants.

1.3.2. Quelle responsabilité les agents ont-ils sur leur mode de vie?

Les politiques publiques susceptibles de se dessiner en matière d'épigénétique supposent d'envisager la possibilité d'imputer une responsabilité aux ascendants pour leurs comportements, relatifs à leur mode de vie, à leurs choix alimentaires, voire à leur disposition psychologique et, plus généralement, de répondre à la question de la responsabilité des agents dans et sur leur mode de vie. Dans le cas de l'épigénétique, une difficulté supplémentaire intervient car il s'agit de la responsabilité des agents par rapport à la qualité de vie de leurs descendants. De ce point de vue, l'épigénétique pose aux pouvoirs publics une question spécifique puisque l'intérêt d'un enfant à naître (et d'un être vulnérable) intervient et peut être mobilisé pour pondérer et restreindre l'attitude et les comportements d'ascendants. La réponse à ces interrogations a des incidences sur la justification de politiques publiques distributives et *correctrices*.

Reste toutefois à élucider la question de la responsabilité des individus face au déterminisme social et à la reproduction sociale des modes de vie socialement hérités. Le traitement de l'obésité et le regard porté sur ce phénomène en est paradigmatique. Elle tend à ne plus être envisagée comme l'incorporation d'inégalités sociales – telles le genre ou la classe sociale – mais comme imputable aux individus³⁹.

Or le *design* des politiques de santé, promues par les recherches évoquées, renforcerait le poids conféré à la responsabilité individuelle dans l'évolution de certaines maladies. Au rebours des conclusions suggérées de Brunner (1997) ou Lock (2013), l'orientation esquissée pour ces politiques de santé tend à majorer

³⁸ E. Brunner, *Socioeconomic Determinants of Health – Stress and the Biology of Inequality*, «British Medical Journal» 1997, n° 314 (7092), p. 1472–1476.

³⁹ Lorsqu'il s'agit d'envisager la responsabilité individuelle la concernant, le contraste entre les travaux sociologique sur la reproduction sociale des comportements alimentaires (N. Darmon, C. Détéz (dir.), *Corps et société*, «Problèmes politiques et sociaux» 2004, n° 907.; F. Régner, *Obésité, Goûts et consommation. Intégration des normes d'alimentation et appartenance sociale*, «Revue française de sociologie» 2009, vol. 50, n°4, p. 747–773) et les rapports à destination de l'exécutif sur l'obésité est frappant (voir le Rapport du Pr. Arnaud Basdevant, *Plan d'action: Obésité-Établissements de soins*, avril 2009).

le rôle des comportements individuels⁴⁰. Cette responsabilisation accrue de l'individu – en l'occurrence des ascendants – tient au contexte expérimental dans lequel sont produites ces recherches, en particulier l'expérimentation animale et à l'attention portée aux effets du comportement de mammifères femelles sur leurs petits⁴¹. Ces orientations ont pour conséquence pour l'obésité, par exemple, qu'elle est appréhendée comme une maladie biomédicale, ayant son origine dans l'intériorité des corps féminins individuels, plutôt que comme l'incorporation d'inégalités sociales⁴².

L'environnement social devient alors une variable indépendante et secondaire. Ce passage au second plan s'illustre dans la référence faite à la variable «stress»: sont interrogés ses effets sur la génération $n + 1$ via la génération n , et le facteur sur lequel les politiques sont appelées à intervenir n'est pas tant le contexte générant le stress que l'individu n , l'ascendant subissant le stress.

Pourtant si l'obésité et les comportements alimentaires problématiques, de même que le stress⁴³, sont corrélés à des facteurs sociodémographiques, la responsabilité en est collective, politique plutôt qu'individuelle du fait notamment de phénomènes de reproduction sociale. Ce n'est que si l'on considère que les individus sont responsables de leur niveau socioéconomique que l'on peut leur imputer la responsabilité de l'ensemble des comportements qui sont corrélés à cet environnement.

Un fossé sépare des politiques publiques qui viseraient des individus – et préconiseraient des comportements adaptés, au nom de la protection des générations à venir –, et des politiques publiques qui se soucieraient de facteurs environnementaux et sociaux susceptibles de causer ces affections⁴⁴. Si des politiques publiques doivent être mises en place, elles supposent de prendre en compte les risques environnementaux, au sens strict, *i.e.* écologique⁴⁵, ainsi que l'inter-

⁴⁰ Voir les programmes Nutrition et Epigénétique de la Société Française de Nutrition (SFN), Nutrix (en Allemagne) et plus généralement, le projet Early Nutrition, financé par l'Union Européenne et collaborant avec les États-Unis et l'Australie.

⁴¹ Voir les travaux de l'équipe de Claude Remacle (UCL, Belgique) et leurs publications, ceux sous-jacents au programme Nutrix ou ceux de G. Kempermann, H.G. Kuhn, F.H. Gage, *More hippocampal neurons in adult mice living in an enriched environment*, «Nature» 1997, n° 386, p. 493–495; R.M. Sapolsky, *Mothering Style and Methylation*, «Nature Neuroscience» 2004, n° 7, p. 791–792; C. Mirescu et al., *Early life experience alters response of adult neurogenesis to stress*, «Nature Neuroscience» 2004, n° 7, p. 841–846.

⁴² M. Warin et al., *Telescoping the Origins of Obesity to Women's Bodies: How Gender Inequalities Are Being Squeezed out of Barker's Hypothesis*, «Annals of Human Biology» 2011, n° 38(4), p. 456.

⁴³ Dont la nature et la variété des formes demeurent interrogées par les études de biologie ou de neurosciences.

⁴⁴ Voir C. Guibet Lafaye, *Quelle(s) théorie(s) de la justice pour l'épigénétique?*, 2015 [soumis pour évaluation].

⁴⁵ Nous distinguons l'environnement composé d'éléments du milieu ambiant non vivant, que nous qualifierons d'écologique, et l'environnement au sens large susceptible d'inclure des facteurs sociaux et familiaux.

action entre ces risques et l'environnement génomique et épigénomique. L'enjeu est ici politique mais il est souvent occulté par la recherche en biologie ou en neurosciences, désireuse de réponses politiques rapides pour les mécanismes biologiques qu'elle est parvenue à mettre en évidence. Si les causes de maladies sont d'ordre socioéconomique⁴⁶, la réponse qui doit y être apportée est de nature politique. Envisager des politiques de santé, tenant compte de l'épigénétique, requiert une attention spécifique à la division des responsabilités pour le développement des pathologies considérées. Cette question est décisive car elle renferme la possibilité d'une évolution de la perception des responsabilités des acteurs qu'il s'agisse de l'obésité⁴⁷ ou d'autres maladies.

1.3.3. L'épigénétique, un univers probabiliste

Cette responsabilité est d'autant plus délicate à tracer que l'épigénétique s'inscrit dans un modèle de développement des pathologies probabiliste plutôt que déterministe. Les dispositifs que la science appelle de ses vœux sont construits sur le fondement de données recueillies en épidémiologie et dont le caractère est probabiliste. Comment peut-on et doit-on tenir compte de la probabilité dans le cadre des politiques de santé? Lorsque les formes de savoir générées sont celles de la probabilité, on peut présumer que de nouvelles façons de calculer le risque, de se comprendre soi-même et d'organiser la santé émergent. L'appréciation des coûts de l'information, au plan individuel, et de la prise en charge de groupes sociaux, en termes d'externalités négatives, ne doit pas être occultée.

La probabilité apporte une information concernant la vraisemblance de survenue d'un événement. En épidémiologie, la théorie de la probabilité est utilisée pour comprendre les relations entre expositions et effets, en termes de risque pour la santé. Cette probabilité peut se décrire selon une triple modalité, tenant compte du facteur de risque, de l'indicateur de risque, du marqueur de risque⁴⁸. Lorsque des politiques de santé s'attellent à répondre à l'exposition au risque, elles peu-

⁴⁶ Voir D.M. Hackman, M.J. Farah, *Socioeconomic status and the developing brain*, «Trends in Cognitive Sciences» 2009, n° 13, p. 65–73; S.J. Lipina, J.A. Colombo, *Poverty and Brain Development During Childhood: An Approach from Cognitive Psychology and Neuroscience*, American Psychological Association, Washington 2009; G.W. Evans, P. Kim, *Multiple risk exposure as a potential explanatory mechanism for the socioeconomic status-health gradient*, «Annals of the New York Academy of Sciences» 2010, n° 1186, p. 174–189; R.D. Raizada, M.M. Kishiyama, *Effects of socioeconomic status on brain development, and how cognitive neuroscience may contribute to levelling the playing field*, «Frontiers in Human Neuroscience» 2010, n° 4, p. 3.

⁴⁷ R. Chadwick, A. O'Connor, *Epigenetics and personalized medicine: prospects and ethical issues*, «Personalized Medicine» 2013, n° 10(5), p. 469.

⁴⁸ J.-N. Bail et al., *Place de la prévention dans la politique de santé*, John Libbey Eurotext, Montrouge 2007, p. 107.

vent endosser une approche objectiviste ou constructiviste du risque. La première, qui prévaut en épidémiologie sociale, identifie les caractères sociodémographiques et médicaux des personnes concernées par les risques. La démarche scientifique se structure alors à partir de l'analyse des écarts à un comportement de santé⁴⁹. La prise en compte, en épigénétique, du facteur de risque s'opère à la lumière de la notion de susceptibilité, c'est-à-dire de la propension à développer une maladie. L'«indicateur de risque», qui augmente la probabilité de survenue du facteur de risque, s'appréhende dans l'exposition à un environnement défavorable qui révélera la susceptibilité à une maladie⁵⁰. Or ces distinctions ont des implications concernant l'élaboration des politiques de prévention.

En particulier, la façon dont l'information probabiliste est traitée et devient support de communication demande une attention spécifique. Les données qui désignent une prédisposition – comme en génétique – ou une susceptibilité – comme en épigénétique – sont non certaines. Les conclusions mises en évidence au niveau populationnel ne sont pas nécessairement pertinentes pour un individu donné. Quand la génétique et plus encore l'épigénétique considèrent que quelque chose est «probable», cela signifie que le hasard, qui s'incarne dans «l'environnement» et dans des «effets biophysiques et biochimiques stochastiques», constitue un élément façonnant son expression. Or d'un point de vue éthique, il est essentiel de savoir s'il est légitime et requis de fonder des décisions graves qui marqueront le cours de la vie, la liberté et l'accomplissement des individus sur une incertitude, nommée susceptibilité épigénétique, ou sur des risques probables mis en évidence par l'épigénétique⁵¹.

En effet, le risque n'est pas seulement d'ordre biologique. Il est également socialement construit, comme on le voit à travers les processus initiés par le monde scientifique à destination des sphères sociopolitiques. Le risque social consiste à la fois en une menace objective de préjudice mais aussi dans la perception subjective du risque de préjudice. Or le risque perçu, tel qu'on peut l'appréhender dans les discours des biologistes ou des généticiens, a souvent peu à voir avec les probabilités objectives d'un préjudice véritable (*actual*) quoiqu'il puisse jouer un rôle notable dans l'élaboration des politiques de santé⁵².

⁴⁹ L'enjeu résidant dans la construction du comportement de santé *adapté* au regard de l'épigénétique.

⁵⁰ C. Junien, *Dans l'assiette des parents, la santé des enfants*, «Sciences et avenir», avril/mai 2013.

⁵¹ G. Keyeux, *Journée d'Auditions Publiques sur les données génétiques*, (Principauté de Monaco), 28 février 2003. Rapport final, Comité international de bioéthique (CIB), Unesco, SHS-2003/WS/17, Monte-Carlo 15 mai 2013.

⁵² Sur les mécanismes cognitifs de la perception du risque, voir D.R. Kouabenan et al., *Percevoir et évaluer les risques: les apports de la psychologie en matière de traitement des informations*, (in:) *Psychologie du risque*, De Boeck Supérieur, Louvain-la-Neuve 2007, ch. 2; J.G. Lavino, R.B. Neumann, *Psychology of Risk Perception*, Nova Science Publishers, Hauppauge (NY) 2010.

Le *design* des politiques de santé doit donc se préserver de commettre des erreurs dans la désignation des «risques de santé». Concernant la génétique, la question a déjà été soulevée: une susceptibilité particulière, notamment génétique, doit-elle être analysée comme un «risque de santé»?⁵³. Si l'on considère que tel n'est pas le cas, le milieu ou l'environnement se voit appréhendé comme constitutif du risque. Il est alors pertinent que les politiques s'engagent dans des mesures de prévention, protégeant les individus des agressions environnementales au sens strict. En revanche, si on estime que la susceptibilité génétique – ou épigénétique – constitue un «risque de santé», on s'oriente vers – mais aussi induit – une «prévention» reposant sur la prédiction des «destins biologiques»⁵⁴ et dont les incidences et les coûts sociaux ne peuvent être ignorés.

L'approche objectiviste du risque, à la différence d'une approche constructiviste envisageant la façon dont les individus construisent le risque, comme une éventualité à prendre en compte, confère une priorité à une *logique de santé* sans considérer que les individus, dans les choix qu'ils opèrent au quotidien, arbitrent continuellement entre cette logique de santé et d'autres logiques sociales, structurantes de leur vie, que la première renforce ou contredit⁵⁵, y compris lorsque la santé de leurs enfants est concernée.

La place et le traitement de la probabilité dans des politiques de santé et dans l'information donnée aux citoyens constituent l'une des principales contraintes lorsque l'on s'attache, parallèlement, à réduire le coût des externalités négatives. Que ce soit dans le champ de la génétique ou de l'épigénétique, le savoir prédictif – produit à partir de la connaissance du génome par exemple, de l'épidémiologie ou de l'expérimentation animale pour l'épigénétique – est un savoir probabiliste. Si une diffusion d'informations est à envisager, elle suppose que les récepteurs de l'information soient à même de traiter et de comprendre ces incertitudes⁵⁶.

L'incertitude et l'ambiguïté des informations véhiculées par le contexte épigénétique pose donc la question du *modèle de rationalité adéquat* pour s'y orienter. La rationalité substantive – supposant une information parfaite – s'avère appropriée pour rendre compte des problèmes les plus simples. Mais nous avons tendance à croire, de façon erronée, qu'il est possible de convoquer, sans autre considération, l'hypothèse de la rationalité substantive pour traiter les questions d'ambiguïté et d'incertitude qui se présentent par ailleurs à la recherche et aux politiques publiques⁵⁷. Or la question de l'incertitude, en l'occurrence, se for-

⁵³ S. Douay, *Tests génétiques en entreprise*, «Revue internationale de droit économique» 2003, t. XVII, n° 2, p. 255.

⁵⁴ Ibidem, p. 254.

⁵⁵ Voir J.-N. Bail et al., op. cit., p. 108.

⁵⁶ Voir en ce sens les recommandations du Public Health Genomics.

⁵⁷ Voir A.T. Denzau., D.C. North, *Shared Mental Models: Ideologies and Institutions*, «Kykkos», n° 47, 1994, p. 5.

mule comme un problème de passage des probabilités globales⁵⁸ à des probabilités conditionnelles, c'est-à-dire à des probabilités pour lesquelles la prévision peut intégrer une information complémentaire. La complexité des situations s'en trouve accrue.

Enfin les politiques de santé qui voudraient s'appuyer sur les données récentes de l'épigénétique ont à répondre des externalités négatives qu'elles engendreront, par exemple de la responsabilisation accrue de personnes dont les enfants ne développeront aucune maladie et qui sont difficilement arbitrables avec les bénéfiques à venir de ces dispositifs. La question cruciale est peut-être moins celle de la prévention – portée par les milieux scientifiques – que celle de l'équilibre entre les bénéfiques et les coûts de politiques de santé, dont les soubassements résident dans des données scientifiques probabilistes. L'un des aspects les plus problématiques, et source potentielle d'externalités négatives majeures, tient à ce que la responsabilisation et la construction sociale de la responsabilité individuelle se fondent sur des données probabilistes et des corrélations, dont on ne peut considérer qu'elles traduisent des formes de causalité⁵⁹.

2. Le risque et la précaution

Dans ce qui suit, nous poursuivons l'analyse des difficultés théoriques suscitées par ces politiques de santé plutôt que celles de leur application ou de leur mise en œuvre⁶⁰, en portant une attention particulière à une rhétorique qui mobiliserait, contre nos objections, l'argument de la précaution. Lorsque les recherches en épigénétique prétendent être à la source de politiques publiques se pose avec acuité la question des usages et de la mobilisation du principe de précaution. Le principe de précaution commande-t-il de prévenir des naissances pathologiques, en contrôlant les comportements individuels de futurs parents? Exige-t-il de convoquer tous les moyens nécessaires pour que des individus ne développent pas certaines pathologies? Faut-il plutôt convoquer le principe de responsabilité suggérant d'imposer des normes sur la qualité des environnements? Se pose ain-

⁵⁸ La probabilité globale que le patient soit malade est appréhendée à partir de la proportion de malades dans la population à laquelle appartient le patient.

⁵⁹ Mais également en raison de conclusions comme celle-ci: «Il est néanmoins particulièrement intrigant de constater que *des causes diamétralement opposées*, sous-nutrition par une restriction protéique foetale et/ou postnatale ou surnutrition [...] qui compromettent la croissance de l'embryon, aient *les mêmes conséquences à long terme*» (C. Junien et al., *Epigénomique nutritionnelle...*, p. 397). Sur la distinction entre corrélation et causalité, voir R.K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique* [1956], Colin, Paris 1997 et F. Mazerolle, *Statistique descriptive*, Paris, EJA/Gualino, 2005.

⁶⁰ Comme le ferait J. Le Moal et al., *La santé environnementale est-elle l'avenir de la santé publique?*, «Santé Publique» 2010, vol. 22, n° 3, p. 281–289.

si à nouveau frais la question de l'articulation du principe de précaution et du principe de responsabilité.

2.1. Précaution du côté des pouvoirs publics, responsabilité du côté des ascendants?

Face à la division de la responsabilité que nous avons évoquée – et analysée en d'autres lieux⁶¹ – peut-on assigner aux pouvoirs publics une responsabilité, fondée sur la référence au principe de précaution, et convoquer les ascendants à une éthique de la responsabilité?

La première question qui se pose est celle de savoir si l'on peut attendre des pouvoirs publics une attitude qui se formulerait et se justifierait en termes d'éthique de la responsabilité, registre auquel le discours scientifique semble se référer dans l'injonction qu'il lui adresse. La responsabilité des pouvoirs publics face à l'incertitude quant aux conséquences de certains comportements ou aux effets de certains environnements, soulignés par les recherches en épigénétique, appelle-t-elle des dispositifs mobilisant le principe de précaution? L'ignorance partielle qui affecte les conséquences de certains comportements individuels et de la probabilité qu'ils puissent avoir une incidence pathologique sur les générations à venir, justifie-t-elle que soit mobilisé le principe de précaution, dans le cadre institutionnalisé de politiques de santé?

L'éthique de la responsabilité relève de la rationalité téléologique, c'est-à-dire liée à une fin. Elle se caractérise par l'attention aux moyens s'agissant, d'une part, de leur efficacité pratique, *opératoire* (car c'est bien la fin qui justifierait les moyens, en l'occurrence, la santé pour l'épigénétique) et, d'autre part, de leurs conséquences. Cette attention aux conséquences exige de tenir compte des effets de l'action, menée jusqu'à son terme et eu égard à l'ensemble des intéressés.

Tenir compte des conséquences suppose une capacité d'anticipation et, en l'occurrence, une capacité de prédiction des effets des actions entreprises et des moyens utilisés. L'épigénétique ayant partie liée avec de nouvelles technologies relèverait des «nouveaux types et [des] nouvelles dimensions de l'agir réclamant une éthique de la prévision et de la responsabilité qui leur soit commensurable et qui est aussi nouvelle que le sont les éventualités auxquelles elle a à faire»⁶². À qui revient, dans le cas de l'épigénétique, la responsabilité de cette anticipation? Quel est le sujet auquel s'adresse la question de la responsabilité dans le cadre de l'épigénétique? Les ascendants, les pouvoirs publics, les chercheurs

⁶¹ C. Guibet Lafaye, *Ethical issues raised by research...*

⁶² H. Jonas, *Le principe de responsabilité* [1979], Champs Flammarion, Paris 1990, p. 51.

impliqués dans la recherche en épigénétique?⁶³ L'anticipation et l'incertitude quant aux conséquences de certaines actions requièrent-elles systématiquement la précaution? Exigent-elles que celle-ci soit imposée aux populations?

2.2. Le principe de précaution: interprétations théoriques et usages

2.2.1. Quelques rappels

Le principe de précaution se distingue de la *simple prudence* car on n'y recourt que dans les cas où, malgré l'incertitude scientifique, existent des données qui rendent raisonnable la crainte de risques possibles, cette notion de «risque possible» étant précisément à l'œuvre en épigénétique. Néanmoins ce principe est à même de guider les politiques publiques (voir *Charte de l'environnement*, art. 5).

Le principe de précaution revêt plusieurs formes. Lorsque le risque en question est possible mais incertain, on parle d'un principe de *précaution*. Lorsqu'il est possible et avéré, on évoque un principe de *prévention*. Lorsque le dommage s'est réalisé, on fait intervenir un principe de *réparation*⁶⁴. Une interprétation faible du principe de précaution prescrit de prendre des mesures *en dépit de l'absence de certitude*, alors qu'une interprétation forte veut que l'on prenne des mesures, non pas *malgré* l'absence de certitude, mais *pour cette raison même*. Si l'on s'en remet à une interprétation *forte* du principe de précaution, qui rendrait la disposition constitutionnelle bien plus contraignante, il faudrait assumer qu'aussi longtemps qu'un danger grave et irréversible *«peut» exister*, les autorités doivent prendre des mesures provisoires de précaution, permettant d'éliminer ce risque.

Envisager de convoquer le principe de précaution, dans le domaine de la santé et pour traiter de l'épigénétique, suppose une extension de son champ d'application puisqu'il a été principalement mobilisé en France pour répondre à des

⁶³ La SF-Dohad s'appuie sur l'idée qu'une responsabilité des chercheurs est impliquée, conformément à l'idée qu'«habituellement ce n'est pas le rôle du chercheur de prescrire les actions à engager. Les chercheurs ont une obligation d'évaluer les risques, de dire quelle part du risque est éventuellement maîtrisable et par quels moyens, et d'informer leurs concitoyens quand ils jugent qu'on a passé le seuil au-delà duquel douter de la réalité du risque devient moins raisonnable que de le prendre au sérieux. Il revient ensuite aux "décideurs" de prendre leurs responsabilités» (A. Fagot-Largeault, *Doute et recherche scientifique*, «Discours à l'Académie des Sciences» 2010).

⁶⁴ Voir S. Plaud, *Principe de précaution et progrès scientifique*, «Éthique et économique/Ethics and Economics» 2010, n° 7(2), [online] <<http://ethique-economique.net/>>.

questions environnementales⁶⁵, sanitaires⁶⁶, technologiques⁶⁷ et bancaires⁶⁸. Du côté de la Commission européenne⁶⁹, on cherche à ce qu'en pratique le principe de précaution ne vise pas seulement la protection de l'environnement mais également la santé humaine, animale ou celle de plantes, lorsqu'existent des fondements raisonnables de s'en soucier. Dans le cas de l'épigénétique, s'agit-il de convoquer le principe de précaution ou simplement une extension du principe de prévention, à partir de connaissances scientifiques émergentes? Quelles sont les conditions qui, dans ce domaine, permettraient aux acteurs institutionnels de déterminer si le principe de précaution est applicable?

Le principe de précaution repose sur trois composantes: (1) le risque d'un préjudice, (2) l'incertitude des effets et de la causalité, (3) la réponse en termes de précaution/prévention⁷⁰, chacune de ces dimensions soulevant des questions d'interprétation. (1) Qu'est-ce qui peut apparaître comme un risque de préjudice? Tout risque (potentiel) de préjudice, aussi minime soit-il, justifie-t-il la mise en œuvre du principe de précaution? (2) Tout niveau d'incertitude justifie-t-il la mise en œuvre de ce principe ou seul un niveau élevé d'incertitude le justifie-t-il? (3) Qu'est-ce qui peut tenir lieu de mesure de précaution? Toucher du bois? Informer les personnes des risques? Prendre des mesures qui réduisent l'impact et l'effet des phénomènes considérés? Prendre des mesures qui évitent ces effets? Prendre des mesures qui éliminent les causes de ces phénomènes?

En épigénétique, certains chercheurs, s'appuyant sur une interprétation forte du principe de précaution, adhèreraient à l'idée qu'une régulation est requise partout où il existe un risque possible pour la santé, même si les preuves de ce risque demeurent *spéculatives* et même si les *coûts* économiques du règlement en sont élevés. Or dans certains cas, il est plus approprié de s'en remettre à un principe de précaution prudente appelant à la vigilance à l'égard des *risques ne pouvant pas être établis avec certitude*⁷¹. La notion de *précaution prudente* s'appuie sur la conviction que de nombreux dommages sont seulement probables et ne sauraient être spécifiés à l'avance. Cette version «prudente» du principe de précaution postule un équilibre du coût et du bénéfice. Elle semble en être l'interprétation la plus appropriée, si l'on voulait le mobiliser pour répondre aux découvertes en épigénétique, notamment parce qu'elle reconnaît l'importance des

⁶⁵ La loi n° 95-101 du 2 février 1995 dite «loi Barnier».

⁶⁶ Loi n° 2001-1246 du 21 décembre 2001.

⁶⁷ Propositions de lois 2013/531 et 2013/691.

⁶⁸ Décret du 17 octobre 2013.

⁶⁹ Communication from the Commission on the precautionary principle, COM (2000) 1, Brussels, 2 février 2000.

⁷⁰ S.M. Gardiner, *A Core Precautionary Principle*, «*The Journal of Political Philosophy*» 2006, vol. 14, n° 1, p. 36.

⁷¹ C.R. Sunstein, *Au-delà du principe de précaution*, «*Éthique et économique/Ethics and Economics*» 2010, n° 7(2), [online] <<http://ethique-economique.net/>>.

risques irréversibles⁷². Toutefois, l'adoption de la précaution ne suffit pas à résoudre l'ensemble des difficultés qu'enferment les situations envisagées.

2.2.2. Les coûts de la précaution

D'une part, il convient de demeurer vigilants quant à la possibilité du remplacement de certains risques par d'autres ainsi qu'à la nécessité de prendre en compte le coût des précautions. Parfois, les démarches de précaution, censées prévenir des dommages catastrophiques ou irréversibles, peuvent créer des dommages de même ampleur. Dans cette perspective, il est requis que l'ensemble des résultats considérés soit, en un sens approprié, «réalistes», c'est-à-dire que seules les menaces «crédibles» soient prises en considération⁷³.

L'application du principe de précaution suppose, d'autre part, de s'interroger, dans un cadre institutionnel clairement délimité, sur le degré de risque acceptable dans la société et sur la régulation du risque, quand il est question de santé et d'épigénétique. Le principe de précaution, entendu comme principe d'action *a priori*, participe d'une «socialisation du risque», envisageable seulement dans un cadre institutionnel. Le principe de précaution peut ainsi être convoqué pour justifier que l'on protège les populations. La théorie du risque et ce principe ont comme objectif commun d'améliorer la protection du public contre les risques. Cependant ce principe, en tant que tel, ne dicte aucune mesure applicable précise.

La référence à la précaution – et plus encore sa mise en application – a un coût qui peut être décrit de multiples formes (social, individuel, collectif, scientifique, etc.). Dans certains cas, les efforts pour réduire les risques irréversibles créent des risques en eux-mêmes irréversibles⁷⁴. Si le principe de précaution se distingue logiquement de la prévention, par le caractère incertain des connaissances scientifiques, au moment de la prise de décision, *dans les faits*, il se traduit par une prévention *active* coïncidant avec l'émergence d'une connaissance scientifique.

Le coût de la précaution, avec l'épigénétique, concerne l'accroissement du contrôle social sur les populations (voir infra 3) et l'éventualité de susciter des risques alternatifs. L'induction de peurs ou d'angoisses, suscitées par des informations issues de l'épigénétique, demande à être mise en balance avec les bénéfices de santé, attendus de la diffusion de ces informations. L'alerte publique,

⁷² La réversibilité de certaines mutations épigénétiques est aujourd'hui en discussion (voir S. Toyooka et al., *DNA Methylation Profiles of Lung Tumors*, «Molecular Cancer Therapeutics», November 2001, n° 1, p. 61–67; S. Deltour et al., op. cit.; R.L. Jirtle, F.L. Tyson (dir.), *Environmental Epigenomics in Health and Disease*, Springer-Verlag, New York 2013).

⁷³ S.M. Gardiner, op. cit., p. 51.

⁷⁴ Voir C.R. Sunstein, *Worst-Case Scenarios*, Cambridge, Harvard University Press 2007, p. 35.

même si elle repose sur des informations fausses, constitue en soi un dommage, et peut en provoquer d'autres à grande échelle, éventuellement par effets de ricochet⁷⁵. Les coûts associés aux informations diffusées et à leurs effets, aux formes de responsabilisation induites ne doivent pas être occultés. Un arbitrage des bénéfiques, des risques et des coûts (de la précaution) s'impose donc.

Cette attention à l'équilibre des coûts et des bénéfiques est requise car l'appréhension cognitive du risque et de la précaution est soumise à des biais caractérisés. En effet, l'opérationnalisation de ce principe n'est possible qu'à condition de réduire la perspective à partir de laquelle une situation est envisagée, c'est-à-dire que pour autant que l'on se focalise sur *certain*s de ses aspects, tout en dévalorisant ou en ignorant d'autres. Pour des raisons principalement cognitives, les individus se concentrent sur certains risques, simplement parce qu'ils sont cognitivement «disponibles», alors que d'autres ne le sont pas⁷⁶. Les biologistes et épidémiologistes sociaux seraient, du fait de leur objet de recherche et de leur orientation professionnelle, tributaires de cet aveuglement⁷⁷. Ainsi il peut sembler pertinent de mobiliser le principe de précaution, simplement parce qu'un ensemble d'effets significatifs est mis en lumière (à partir des conclusions obtenues en neurosciences, en biologie ou en épidémiologie sociale sur l'épigénétique), et qu'il ne semble pas nécessaire de prendre des précautions contre des effets adverses possibles sur lesquels l'attention n'a pas été portée.

Ce déséquilibre est flagrant dans le Programme provincial de prévention précoce, débuté en 2003–2004 au Québec et ciblant les jeunes mères d'enfants de 0 à 5 ans⁷⁸. Ce type de programmes instaure notamment un «surciblage» et une intensité d'encadrement préoccupantes. Leurs conséquences sociopolitiques passent souvent inaperçues⁷⁹. L'aveuglement face aux coûts sociaux de ces mesures reflète une heuristique de disponibilité⁸⁰, expliquant le caractère opérationnel du principe de précaution, tel que *certain*s risques, parfois vus comme appelant à la précaution, sont *cognitivement disponibles*, tandis que d'autres, y compris les risques associés aux réglementations ou aux politiques mises en œuvre, ne le sont pas.

⁷⁵ Voir la discussion de l'amplification sociale du risque dans P. Slovic, *The Perception of Risk*, Sterling (Va.), Earthscan Publications, Londres 2000.

⁷⁶ C.R. Sunstein, *The Paralyzing Principle*, «Regulation», 2002, n° 3, p. 32–37.

⁷⁷ Voir P. Peretti-Watel, J.-P. Moatti, *Le Principe de prévention*, Seuil, Paris 2009.

⁷⁸ «Programme de soutien aux jeunes parents dans le réseau local de services Champlain», coordonné par Jean-Pierre Landriault, pour l'Agence de Développement de réseaux locaux de services de santé et de services sociaux (CSSS).

⁷⁹ Voir M. Audet, M. Melchat, *Quand la prévention se transforme en contrôle social*, «À Babord. Dossier: Pauvreté et contrôle social», février/mars 2006, n° 13.

⁸⁰ Lorsque les individus songent au(x) risque(s), ils se fient à certaines heuristiques ou à des règles d'appoint qui leur servent à simplifier leur enquête (D. Kahneman et al., *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge Univ. Press, New York 1982).

3. Protéger vs. contrôler

Les politiques de santé publique se tiennent au carrefour d'exigences parfois contradictoires, telles préserver les libertés individuelles fondamentales, d'une part, et, d'autre part, assurer la protection de la société, la sécurité civile, l'efficacité des organisations, la maîtrise des dépenses publiques.

3.1. Du souci de la santé des populations au contrôle social

À travers les politiques de santé qu'esquissent les recherches en épigénétique, s'exprime une forme de paternalisme – attentif à la santé des générations futures – constituant un tremplin pour des politiques de contrôle social. L'épigénétique invite à collecter davantage d'informations pour appréhender les trajectoires pathologiques des individus⁸¹. Se met ainsi en place un système de surveillance, fondé soit sur les meilleures intentions du monde (voir les articles cités en 1.2) soit sur des raisons économiques.

Néanmoins à l'argument du bien d'autrui – toujours réduit à sa santé –, on peut opposer la disqualification d'une perspective centrée sur une situation, réduite à un facteur singulier, qu'il s'agisse de la santé ou de l'un de ses déterminants, tels l'obésité. En effet, en ciblant *un* facteur, on jette un voile sur d'autres paramètres potentiellement aussi pathogènes. On se révèle tributaire d'un biais cognitif. D'un point de vue conséquentialiste, on ne peut s'engager dans le développement de politiques de santé sans s'interroger, au préalable, sur les conséquences des actions entreprises ni évaluer leurs coûts et leurs bénéfices. Ces conséquences et externalités sont *a priori* susceptibles d'émerger à plusieurs niveaux: au plan des institutions; au plan individuel, à la fois pour les parents réels, pour les enfants et pour les parents pas encore engagés dans la parentalité; au plan familial, dans le jeu de la responsabilité susceptible d'être imputée *ex post* aux ascendants par leurs descendants⁸²; enfin au plan de la stigmatisation de «populations» constituées comme spécifiques par rapport à d'autres groupes sociaux. Le risque de *stigmatiser* des personnes vulnérables, en les enfermant dans une logique de groupes à risque sur lesquels sera déployé le dispositif d'intervention, ne peut être ignoré. Les conséquences sociales de ces processus sont moins aisément et moins directement saisissables que l'augmentation de taux de cancers ou de diabètes, dans une population, mais elles sont réelles.

⁸¹ Voir S. Douay, op. cit.; V. Anastosova, C. Guibet Lafaye, E. Rial-Sebbag, *Enjeux juridiques et éthiques de l'information épigénétique*, «Les Études Hospitalières», Bordeaux 2014.

⁸² Voir R. Chadwick, A. O'Connor, op. cit., p. 470.

Une approche en amont, *i.e. ex ante*, de ces questions est toutefois envisageable. En particulier l'une des conséquences les moins désirables des politiques précédemment évoquées réside dans la stigmatisation des pauvres, à partir de la mise en évidence de l'incidence et de la prévalence de certaines pathologies ou de retard de développement (cf. supra) parmi les groupes les moins favorisés socialement. Se voient associés à ces populations à la fois une notion de *risque*, des déterminants sociaux et sanitaires spécifiques, mais elles se trouvent en outre identifiées comme des populations-cibles ou à risque, susceptibles de bénéficier de programmes et d'interventions professionnels, techniques⁸³ voire thérapeutiques.

Or les programmes d'intervention auprès de l'enfance ne sont pas sans incidences néfastes sur ceux à qui ils s'adressent. Du côté des mères, le risque est celui d'une «désappropriation de la responsabilité parentale [...], d'une réduction de la parentalité à un savoir-faire technique pouvant s'acquérir par des cours ou une formation»⁸⁴. Du côté des enfants, c'est celui d'une «stigmatisation de l'enfant désigné à risque avant même qu'il manifeste les comportements appréhendés [...] [et] la réduction de son parcours biographique à une trajectoire probabiliste qui qualifie son destin»⁸⁵. La constitution de groupes sociaux comme des populations «à risque» peut enfin être lue comme participant des systèmes de marquage, indispensables pour légitimer un dispositif de services et d'interventions⁸⁶. S'opère alors subrepticement un glissement de la recherche des marqueurs biologiques au marquage social. La pauvreté est comprise comme un risque ou un problème sur le plan somatique⁸⁷ comme les études des marques épigénétiques en neurosciences le soulignent à l'envie, faisant ainsi écho à la tentative officielle, aux États-Unis, de redéfinir la délinquance comme un problème de santé.

3.2. L'épigénétique, au prisme du biopouvoir

Les politiques de prévention en épigénétique et les programmes que certains chercheurs appellent de leurs vœux illustrent et s'inscrivent dans une tradition du contrôle social et du biopouvoir⁸⁸, historiquement situable et dont les origi-

⁸³ J.-B. Robichaud et al., *Les liens entre la pauvreté et la santé mentale. De l'exclusion à l'équité*, Le comité de la santé mentale du Québec, Gaëtan Morin éditeur, Montréal 1994, p. 94–97.

⁸⁴ M. Parazelli, *De l'intervention précoce à la prévention féroce*, Eres 2006.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ L. Blais, *Étiologie sociale et santé mentale: ouvertures et fermetures des modèles explicatifs dominants*, «Reflets: revue d'intervention sociale et communautaire» 1995, vol. 1, n° 2, p. 158.

⁸⁷ Ibidem, p. 159.

⁸⁸ Le biopouvoir signifie que «La vie est devenue un objet de pouvoir. La vie et le corps». M. Foucault, *Il faut défendre la société*, (in:) *Cours au Collège de France 1976*, Gallimard, Paris 1997.

nes remontent à la fin du XVIIIe siècle. À cette époque, l'habitat, les conditions de vie urbaines, l'hygiène publique, les rapports entre mortalité et natalité deviennent des objets d'intérêt politique. Or cette préoccupation pour l'environnement et les contextes de vie est au cœur des recherches en épigénétique et de la volonté de fonder sur ces dernières des politiques de santé publique.

Les incitations émanant du monde de la recherche, concernant le *design* de politiques de santé, révèlent le fait que ni la maladie ni la santé ne sont des faits objectivables en termes organiques mais constituent des constructions sociales, susceptibles d'interprétations. La construction de la santé comme un «capital»⁸⁹ – dont les ascendants par leur «bon» comportement devraient être les garants – participe de cette élaboration de représentations sociales.

Les outils de la recherche en épigénétique et les préconisations qu'elle formule à destination des pouvoirs publics (cf. 1.2) illustrent la tradition de la biopolitique œuvrant à partir de prévisions, d'estimations globales, de mesures statistiques, pour modifier non pas tel phénomène particulier, mais afin d'intervenir sur les déterminations de phénomènes généraux, comme la mortalité ou la natalité et, par exemple, sur l'évolution de certaines pathologies décrites en termes de pandémie⁹⁰. L'objectif est de mettre sur pied des mécanismes de régulation afin d'optimiser un état de vie ou des paramètres liés à la santé. Les études évoquées (cf. 1.2) décrivent précisément les mécanismes par lesquels le milieu d'existence devient ou est susceptible de devenir l'objet d'un «contrôle politico-scientifique»⁹¹.

Elles s'inscrivent dans des processus de contrôle social car elles contribuent à un «processus objectif de désignation des différences socialement significatives et, dans son prolongement, [à] la mise en place de dispositifs d'encadrement ou de suivi des personnes désignées par ces différences»⁹². Envisagé comme un tel processus d'objectivation, le contrôle social est à l'œuvre dans la régulation des processus sociaux voire des dispositifs politiques (*i.e.* de santé publique, dans un premier temps, puis éducatifs) qui s'échafaudent à partir des résultats de l'épigénétique. Le *Programme de soutien aux jeunes parents* mis en place au Québec l'illustre⁹³. Les études sur lesquelles repose ce type de programmes supposent une «identification des facteurs individuels, familiaux et sociaux» permet-

⁸⁹ Voir C.G. Victora et al., *Maternal and Child Undernutrition: Consequences for Adult Health and Human Capital*, «Lancet» 2008, n° 371(9609), p. 340–357; C. Kuzawa, Z. Tha-ye, *Epigenetic Embodiment of Health and Disease: A Framework for Nutritional Intervention*, Institute for Policy Research Northwestern University, «Working Paper Series», WP-12-15, Juil. 2012.

⁹⁰ Voir C. Junien et al., *Epigénomique nutritionnelle...*, p. 396 sur l'obésité

⁹¹ Voir M. Foucault, *La naissance de la médecine sociale*, (in:) *Dits et écrits*, t. 2, Gallimard, Paris 2001, p. 207–228.

⁹² R. Bodin (dir.), *Les métamorphoses du contrôle social*, La Dispute, Paris 2012, p. 14.

⁹³ Une étude sur les fondements théoriques ainsi que les enjeux sociopolitiques de ce type de programme a été proposé dans M. Parazelli et al., *Les programmes de prévention précoce: fondements théoriques et pièges démocratiques*, «Service Social» 2003, vol. 50, n° 1, p. 81–121.

tant de «prévenir les risques d'adoption de comportements déviants de la part des parents mais surtout des enfants qui deviendront à leur tour des adolescents et des adultes»⁹⁴. Cette logique se retrouve qu'il s'agisse de programmes biologiques ou sociaux, que l'on considère le surpoids ou le développement des facultés cognitives des enfants, selon le statut socioéconomique de leurs parents.

Or ces modes de contrôle et de régulation de tout ce qui concerne la vie a été appréhendé par M. Foucault en termes de biopouvoir. Le concept de «biopouvoir» sert à mettre en lumière un champ constitué par des tentatives plus ou moins rationnelles d'intervention sur les caractéristiques vitales de l'existence humaine⁹⁵ ou des êtres humains, considérés comme des créatures vivantes qui naissent, grandissent, habitent un corps qui peut être entraîné et amélioré, puis qui tombent malades et meurent, d'une part, ainsi que sur les caractéristiques vitales des collectifs ou des populations constituées de tels êtres vivants, d'autre part⁹⁶. Les préoccupations politiques s'esquissant à l'horizon de l'épigénétique s'inscrivent moins dans les préoccupations biopolitiques centrées sur l'anatomopolitique du corps humain, que dans celles initiant des contrôles régulateurs. La recherche appelle de ses vœux des stratégies d'intervention sur l'existence collective au nom de la vie et de la santé, initialement adressées à des *populations* qui peuvent être spécifiées en termes de formes émergentes de biosocialité, de race, d'ethnie, de genre ou de religion. La science se fait ainsi l'instrument des formes existantes ou à venir du biopouvoir.

Trois raisons au moins montrent que l'épigénétique et la volonté qui s'y dessine de susciter des interventions politiques constituent aujourd'hui l'un des champs d'exercice du biopouvoir. (1) S'y déploie, en premier lieu, une forme de discours de vérité sur les êtres vivants, émanant d'un ensemble d'autorités considérées comme compétentes pour dire cette vérité. Les mécanismes d'élaboration sociale des représentations, à l'œuvre derrière les dispositifs que souhaite promouvoir la recherche en épigénétique, s'adosent à des discours de vérité. Les connaissances produites dans le champ de la biologie sont tenues pour une source légitime devant informer, au double sens de donner des informations et de modeler, nos façons de gouverner les autres et nous-mêmes⁹⁷.

⁹⁴ Ibidem, p. 85.

⁹⁵ L'intérêt pour l'exploration de la réversibilité des phénomènes épigénétiques s'inscrit dans cette dynamique (voir I. Weaver et al., *Reversal of Maternal Programming of Stress Responses in Adult Offspring Through Methyl Supplementation: Altering Epigenetic Marking Later in Life*, «The Journal of Neuroscience» 2005, n° 25, p. 11045–11054; D.A. Hackam et al., *Socioeconomic status and the brain...*; J.D. Tompkins et al., *Epigenetic stability, adaptability, and reversibility in human embryonic stem cells*, «Proceedings of the National Academy of Sciences USA» 2012, vol. 109, n° 31, p. 12544–12549).

⁹⁶ N. Rose, P. Rabinow, *Biopower Today*, «BioSocieties» 2006, n° 1, p. 195–217; tr. fr. in *Raison publique*, [online] <www.raison-publique.fr/article536.html>.

⁹⁷ Cf. la citation supra en 1.2: C. Junien, *Effets transgénérationnels et alimentation...*, p. 33.

Le concept de biopouvoir engage des discours de vérité qui ne sont pas toujours intrinsèquement ni exclusivement «biologiques», au sens du savoir disciplinaire (cf. 1.2). Ces «discours de vérité» sont le résultat hybride de styles de pensée biologique, démographique voire sociologique, comme en attestent les discours de la génomique ou de l'épigénétique, exploitant le langage de la prédisposition. La légitimation d'un discours sur les «origines fœtales ou développementales» de la santé, par des institutions médicales et scientifiques, politiques ou de santé publique, ainsi que la possibilité de parler de ces origines comme une entité à part entière constitue un tournant dans le déploiement du biopouvoir. Ces entités deviennent les points d'application que l'on veut considérer voire traiter. Ainsi les idées sur les origines fœtales des maladies participent des mécanismes par lesquels certains objets et certaines personnes vont être pris dans de nouveaux réseaux de surveillance⁹⁸.

(2) Au nom des savoirs mis en évidence en épigénétique, sont esquissées voire mises en place des stratégies d'intervention sur l'existence collective au nom de la vie et de la santé. Nous en avons proposé quelques illustrations avec les programmes de prévention qu'initient les recherches en épigénétique, dans les entreprises de stimulation intellectuelle d'enfants appartenant à des milieux défavorisés. (3) Les politiques susceptibles de répondre aux découvertes de l'épigénétique s'inscrivent enfin dans les dispositifs du biopouvoir, dans la mesure où ce dernier opère via des *modes de subjectivation* par lesquels des individus sont conduits à travailler sur eux-mêmes – comme les programmes à l'attention des mères en attestent – sous certaines formes d'autorité⁹⁹, en relation à certains discours de vérité¹⁰⁰, par le moyen de techniques de soi, au nom de la vie ou de la santé d'eux-mêmes, de leur famille ou d'un autre collectif, voire au nom de la vie d'une population toute entière¹⁰¹. L'épigénétique dessine donc aujourd'hui un champ où se conjuguent des formes de savoir, des régimes d'autorité et des pratiques d'intervention¹⁰² tenues pour légitimes, désirables et considérées comme efficaces.

Ces opérations s'illustrent par excellence dans le cas de l'épigénétique qui suggère aux individus des comportements et des attitudes appropriés, au nom du bien des générations à venir. Les programmes de nutrition¹⁰³ et l'injonction de

⁹⁸ M. Warin et al., op. cit., p. 455.

⁹⁹ Le projet Projet Nutrition Femme Enceinte a réuni, parmi ses intervenants, notamment une personne issue de la direction régionale des sports et un obstétricien, spécialiste du diabète gestationnel.

¹⁰⁰ En l'occurrence, les discours sur la prise de poids ou l'effet du stress durant la grossesse sur les enfants à naître.

¹⁰¹ Comme lorsqu'il est fait référence à la notion de pandémie mondiale (C. Junien et al., *Epigénomique nutritionnelle...*, p. 396; E.J. McAllister et al., *Ten putative contributors to the obesity epidemic*, «Critical Reviews in Food Science and Nutrition» 2009, n° 49(10), p. 868–913).

¹⁰² N. Rose, P. Rabinow, op. cit.

¹⁰³ Comme «Slimmer Zwanger» aux Pays-Bas (www.slimmerzwanger.nl/nl/).

mieux se nourrir ou de faire le choix de styles de vie appropriés (cf. supra 1.2) en sont paradigmatiques. Cependant les modes de subjectivation induits par le biopouvoir imposent des formes de responsabilisation dont l'épigénétique devient aujourd'hui l'une des scènes privilégiées¹⁰⁴. Les mères sont tout particulièrement visées. Les médias – en Australie par exemple – tendent à construire, en s'appuyant sur des études scientifiques, une figure de la mère obèse comme mettant en danger l'enfant qu'elle fait naître et les générations futures mais comme constituent également un danger pour elles-mêmes¹⁰⁵.

Cette construction sociale de la mère obèse comme un danger pour son enfant débouche sur la cristallisation d'une forme d'antagonisme potentiel entre les droits et libertés de la mère *vs.* les droits attribués à l'enfant voire au fœtus que le corps social se donnerait pour objectif de défendre ou de préserver¹⁰⁶. S'esquisse une figure du fœtus et de l'enfant comme victime potentielle, requérant une protection face au comportement irresponsable de ses parents, en particulier de sa mère¹⁰⁷, et qui justifierait un appel à la mobilisation des pouvoirs publics.

L'identification de ces processus biopolitiques porte-elle à les condamner? La participation des travaux en épigénétique à des formes contemporaines de biopouvoir et de régulation repose aujourd'hui principalement sur des corps non-étatiques. Les acteurs et un certain nombre d'institutions sous-étatiques se mobilisent pour diffuser les résultats de leur recherche et informer le grand public¹⁰⁸. Se constitue, autour de l'épigénétique, une scène sur laquelle ces acteurs (chercheurs, organisations professionnelles, commissions bioéthiques, agences de régulation, industriels, etc.) interviennent pour décrire voire inaugurer des façons de problématiser et d'agir sur la conduite individuelle et collective, au nom d'objectifs dont l'État ne constitue ni l'origine ni le point de référence. L'identification de cette multiplicité de formes et de sources d'autorité permet au moins de mettre à distance l'idée d'un pouvoir sur la vie malfaisant de façon non équivoque.

¹⁰⁴ Voir R. Chadwick, A. O'Connor, op. cit., p. 466.

¹⁰⁵ M. Warin et al., op. cit., p. 456; J. Keenan, H. Stapleton, *Bonny babies? Motherhood and nurturing in the age of obesity*, «Health, Risk and Society» 2010, n° 12, p. 370. Pour une étude sur l'obésité comme stigmaté, voir R. Puhl, C. Heuer, *The stigma of obesity: a review and update*, «Obesity» 2009, n° 17, p. 941–964, qui montre comment l'interprétation proposée par les médias de l'obésité se produit dans les termes de la responsabilité personnelle (voir R. Lawrence, *Framing obesity: the evolution of news discourse on a public health issue*, «Harvard International Journal of Press/Politics» 2004, n° 9, p. 56–75; M.F. Bonfiglioli et al., *Choice and voice: obesity debates in television news*, «Medical Journal of Australia» 2007, n° 187, p. 442–445; S. Kim, L.A. Willis, *Talking about obesity: news framing of who is responsible for causing and fixing the problem*, «Journal of Health Communication» 2007, n° 12, p. 359–376).

¹⁰⁶ Voir R. Longhurst, *Pregnant bodies, public scrutiny: «giving» advice to pregnant women*, (in:) E. Teather (dir.), *Embodied geographies: spaces, bodies and rites of passage*, Routledge, Londres 1999, p. 78–90.

¹⁰⁷ Voir T. Zivkovic et al., *In the Name of the Child: The Gendered Politics of Childhood Obesity*, «Journal of Sociology» (Special Edition) 2010, n° 46, p. 375–392.

¹⁰⁸ Voir Blédina et les 1000 jours (blog-parents.bledina.com).

Conclusion

Pas plus que dans le domaine de l'éthique¹⁰⁹, l'épigénétique ne pose au *design* des politiques publiques de nouvelles questions. S'ouvre seulement aujourd'hui avec elle un espace dans lequel se jouent les rapports de la science et du politique¹¹⁰. Celle-ci esquisse des orientations pour des politiques de santé publique et veut assumer la responsabilité d'initier des processus sociopolitiques. Pourtant la science ne peut se substituer au politique, lorsqu'il est question de prendre à bras le corps la réduction des inégalités socioéconomiques et leurs incidences sur la santé des populations. La lutte contre des formes de désavantage épigénétiquement transmises relève bien d'une responsabilité politique plutôt que d'une responsabilité individuelle¹¹¹. L'éclairage porté aux effets des styles de vie ou des comportements alimentaires ne doit pas servir d'argument ni de dérivatif au fait que l'inégale répartition des coûts et des bénéfices sociaux a des incidences inégalitaires sur la santé des groupes, composant la société.

La demande adressée au politique ne peut légitimement se fonder sur une rhétorique de la précaution car la mise en œuvre de ce principe requiert de ne pas négliger les coûts inhérents à son application. Ceux-ci s'incarnent en particulier dans des effets de stigmatisation, lorsque des politiques sanitaires et sociales visent des groupes spécifiques. Convoquer la responsabilité politique plutôt que la responsabilité individuelle face aux effets sur la santé de facteurs environnementaux, au sens large, constitue une option appropriée. Cependant l'identification et la description de la cible de ces politiques ne doit pas avoir pour conséquence seconde de réintroduire et de renforcer la responsabilisation voire la culpabilisation des individus, pour des situations qu'ils ne maîtrisent pas.

¹⁰⁹ C. Guibet Lafaye, *Ethical issues raised by research...*; R. Chadwick, A. O'Connor, op. cit., p. 469.

¹¹⁰ M. Gibbons et al., *The new production of knowledge. The dynamics of science and research in contemporary societies*, Sage Publications, Londres 1994; J. Lamy, *Penser les rapports entre sciences et politique: enjeux historiographiques récents*, «Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique» 2007, n° 102, p. 9–32.

¹¹¹ Voir M. Loi, L. del Davio, E. Stupka, op. cit., p. 142.

Jadwiga Błahut-Prusik

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

BEZPIECZEŃSTWO I WOLNOŚĆ W PERSPEKTYWIE IDEI RÓWNOWAGI

Safety and Freedom in View of the Idea of Balance

Słowa kluczowe: bezpieczeństwo, wolność, idea równowagi.

Key words: safety, freedom, the idea of balance.

Streszczenie

Celem artykułu jest potwierdzenie tezy, zgodnie z którą semantyczna ewolucja pojęć „bezpieczeństwo” i „wolność” w zasadniczej mierze determinuje relację między nimi. Impulsem do podjęcia tej kwestii stała się tzw. idea nowej równowagi między omawianymi pojęciami, zrodzona pod wpływem pojawienia się nowych zagrożeń, które rozbudziły dyskusję na temat relacji bezpieczeństwo–wolność. Główna konkluzja podjętych rozważań brzmi: przy współcześnie funkcjonujących definicjach wolności i bezpieczeństwa nie sposób mówić o ich prostej opozycji. Wolność i bezpieczeństwo nie znoszą się wzajemnie, przeciwnie – stanowią swe nieuchronne dopełnienie.

Abstract

The aim of the article is to confirm the thesis, according to which a semantic evolution of the concepts of “safety” and “freedom” determines to a significant extent the relation between them. An urge to address this issue was so called the idea of new balance between the concepts discussed, which originated under the appearance of new threats that initiated a discussion on the security-freedom relation. The main conclusion from the issues discussed here is: with the contemporary definitions of “freedom” and “safety”, it is impossible to talk about their simple opposition. Freedom and safety do not neutralize each other, on the contrary – they provide their inevitable mutual complement.

Bezpieczeństwo i wolność to kategorie, które porządkują sferę relacji politycznych przynajmniej od czasów Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a. „Kompromis między wolnością a bezpieczeństwem jest jednym z najważniejszych problemów naszych czasów. Praktycznie w każdym społeczeństwie jednostki i grupy usiłują zapewnić sobie bezpieczeństwo przed własnym państwem, jak również żądają od państwa ochrony przed krzywdą ze strony innego państwa. Prawa czło-

wieka i bezpieczeństwo państwa są zatem ściśle powiązane¹ – pisał Richard H. Ullman w latach 80. XX w., a teza ta potwierdza swą aktualność niemalże za każdym razem, gdy stajemy w obliczu jakiegoś politycznego zagrożenia. Zmiany towarzyszące bezpieczeństwu i obowiązującym regulacjom prawnym są dynamiczne i wielowymiarowe. Taki stan rzeczy jest rezultatem zmiennych definicji obu terminów, jakie pojawiały się na przestrzeni wieków, a także poszerzania się ich semantycznego obszaru, zwłaszcza kategorii „bezpieczeństwo”².

Współcześnie definicje obu pojęć funkcjonują w szerokim znaczeniu, tzn. uwzględniają zarówno negatywny, jak i pozytywny ich wymiar. Tak ujęto je również tutaj. Ponieważ i wolność i bezpieczeństwo ukazane zostały jako wartości urzeczywistniane w sferze publicznej, obie kategorie zasadniczo odniesiono do obszaru politycznego, z pełną jednak świadomością, że mają one swój dużo bardziej rozległy wydzźwięk. W podjętych rozważaniach odwołuję się do pojęcia „wolność” rozumianego, zgodnie z tradycją liberalną, jako – z jednej strony – obszar życia osobowego i decyzji, w które nikt nie ma prawa ingerować, gdzie ludzi uznaje się za nietykalnych; z drugiej zaś jako aktywność wynikająca z możliwości, jakie stwarza wolność negatywna, również tych związanych z bezpośrednim lub pośrednim sprawowaniem władzy.

Pojęcie „bezpieczeństwo”, mimo że odnoszone do obszaru politycznego, nie zostało tu jednak ograniczone li tylko do tego, co określamy mianem bezpieczeństwa politycznego. Bezpieczeństwo polityczne związane z działaniami państw, społeczeństw, systemów międzynarodowych, mających na celu zapewnienie trwania i rozwoju państwa jako systemu instytucjonalno-politycznego w wymiarze wewnętrznym oraz zewnętrznym, dotyczy również jednostek, szczególnie w odniesieniu do praw człowieka. Polityczny wymiar bezpieczeństwa, determinujący także bezpieczeństwo personalne jednostki, wiąże się zarówno z ontologicznym, jak i aksjologicznym³ jego aspektem. W szerszej perspektywie oba ujęcia odnoszą się do negatywnego i pozytywnego wymiaru tegoż pojęcia. Nie wchodząc w szczegóły tego związku, powiedzmy jedynie, że bezpieczeństwo ontologiczne, rozumiane jako stan warunkujący utrzymanie przy życiu podmiotu, podobnie jak negatywne znaczenie omawianego terminu, sprowadza się głównie do braku zagrożeń, zwłaszcza tych, które stwarzają groźbę utraty życia. Z kolei aksjologiczny aspekt tej kategorii, gdzie rozpatrywana jest ona jako wartość, czyli coś, co uchodzi za szczególnie cenne i pożądane, silnie koresponduje z jego wymiarem pozytywnym, wiązany zwykle z możliwością nieskrępowanego rozwoju.

¹ R.H. Ullman, *Redefining Security*, „International Security” 1983, t. 8, nr 1, s. 130–131.

² Szerzej na ten temat pojęcia „bezpieczeństwo” pisałam w artykule *Pomiędzy definicją bezpieczeństwa a możliwością jego urzeczywistnienia, czyli ku wiecznemu niespełnieniu?*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2012, nr 18, s. 203–212.

³ Por. *ibidem*.

Biorąc pod uwagę semantyczną ewolucję obu pojęć, stajemy przed pytaniem: w jaki sposób, przy współcześnie funkcjonujących definicjach wolności i bezpieczeństwa, powinniśmy interpretować relację między nimi? Czy (w ślad za Hobbesem) należy rozpatrywać je jako wartości trwale konkurencyjne, czy – przeciwnie – jako zasadniczo współzależne, jak głosił Locke. Przy próbie odpowiedzi na to pytanie za punkt odniesienia posłuży nam idea równowagi między wolnością a bezpieczeństwem.

Problem rozdzwiewu między bezpieczeństwem a wolnością praktycznie nie istniał w realiach starożytności i średniowiecza. Głównych przyczyn tego stanu należy doszukiwać się, z jednej strony, w dominującej wówczas teorii naturalnego porządku rzeczy, stanowiącego źródło wszelkich idei, w tym również politycznych; z drugiej – we właściwym klasykom kolektywizmie, spajającym ze sobą m.in. omawiane kategorie. Społeczno-polityczne idee, najczęściej osadzone w koncepcji doskonałego, boskiego czy po prostu naturalnego ładu wszechświata, stanowiły dopełnienie holistycznego ujęcia rzeczywistości. W takiej całościowej perspektywie również państwo miało odzwierciedlać zgodny z naturą porządek postrzegany jako gwarancja m.in. bezpieczeństwa, wolności, sprawiedliwości. A zatem, skoro wszystkie idee wywodzone były z tego samego źródła, miały odpowiadać obiektywnemu, niezmiennemu porządkowi rzeczy, nie mogły więc pozostawać ze sobą w sprzeczności. Stanowiły jedną spójną całość podporządkowaną wspólnocie. Specyficzna postawa kolektywistyczna dopełniała całościową wizję rzeczywistości, a jednocześnie określała kontekst pojawiających się w społeczeństwie idei, dzięki czemu zasadniczo wzmacniała ich integralność⁴.

Relacja między bezpieczeństwem a wolnością zmieniła się z chwilą wyłonienia się konfliktu między jednostką a wspólnotą, będącego *de facto* rezultatem rozwoju idei liberalnych. Nie stanowiła ona problemu, dopóki obie wartości rozpatrywane były w perspektywie obiektywnego porządku oraz do czasu, gdy istniała zasadnicza spójność między dążeniami indywidualnymi i wspólnotowymi. Kwestia skomplikowała się wówczas, gdy tego stałego punktu odniesienia zabrakło. Innymi słowy, rozdzwiew nastąpił w momencie zmiany perspektywy oglądu rzeczywistości, a wraz z nią ewolucji samych pojęć. Z obiektywnego wzorca zmieniła się ona w subiektywną, dynamiczną strukturę, w której to, co niegdyś przypisywano naturalnym czy boskim siłom, zyskało w pierwszym rzędzie wymiar antropogeniczny. Perspektywę odniesienia obu kategorii przestała stanowić rzeczywistość jako taka, a stał się nią konkretny podmiot lub stan, w jakim się on znajduje, czyli to, co zrelatywizowane do konkretnej sytuacji i warunków. Od momentu, gdy człowiek zaczął partycypować w rozpoznawaniu i eliminacji za-

⁴ Szerzej na temat relacji między starożytnym a nowożytnym rozumieniem bezpieczeństwa i wolności politycznej pisałam w: *Pomiędzy wolnością polityczną a bezpieczeństwem*, „Humanistyka i Przyrodznawstwo” 2013, nr 19, s. 281–294.

grożeń, to on jako istota aktywna tworzy okoliczności, które klasyfikuje jako bezpieczne lub niosące ze sobą zagrożenia i jako te, w których czuje się wolny lub przeciwnie – zniewolony⁵.

Perspektywa indywidualistyczna, zmieniająca rozumienie obu kategorii, sprawiła, że symbioza między nimi została naruszona. Gdy za sprawą Hobbesa wolność i bezpieczeństwo zaczęto postrzegać jako opozycyjne, w odpowiedzi na potrzebę realizacji obu wartości pojawiła się idea równowagi między nimi. Zgodnie z tą propozycją, jak wskazuje Jeremy Waldron, stale – nawet w normalnych okolicznościach – zmuszeni jesteśmy poszukiwać równowagi między wolnością jednostki do czynienia tego, na co przyjdzie jej ochota, a społeczną potrzebą ochrony przed ewentualnymi negatywnymi skutkami jej działań. W większości przyjmuje się, że musi istnieć jakaś miara w określaniu, jak duży zakres wolności powinien nam przysługiwać. Co więcej, okazuje się, że równowaga może ulec zmianie, gdy zagrożenie dla bezpieczeństwa staje się poważniejsze i bardziej bezpośrednie⁶.

Wydaje się, że idea równowagi wyrosła z przekonania, iż najczęściej jednoczesna realizacja dwóch lub większej liczby wartości jest po prostu niemożliwa albo przynajmniej ograniczona. Z pewnością świadom tego był Hobbes, niemniej jednak nie podjął on żadnej próby poszukiwania równowagi między bezpieczeństwem a wolnością. Według niego, wartości te znoszą się. Nasza egoistyczna, społeczna natura uniemożliwia realizację jednej i drugiej jednocześnie, stawiając nas przed nieuchronnym wyborem – albo wolność, albo bezpieczeństwo. Środkiem realizacji nakazu ustanowienia pokojowego współżycia Hobbes uczynił bezpieczeństwo, nie wolność. Jak pisał: „*Wszyscy ludzie, którzy są pośrednikami przy zawieraniu pokoju, winni korzystać z glejtu bezpieczeństwa*. Albowiem prawo, które wskazuje pokój jako *cel*, nakazuje pośrednictwo jako *środek*; glejt bezpieczeństwa zaś jest *środkiem* w pośredniczeniu”⁷.

Idei równowagi próżno doszukiwać się również u Locke’a, aczkolwiek z zupełnie innej przyczyny. Wedle Locke’a, realizacja obu wartości równocześnie nie jest niemożliwa. Bezpieczeństwo uznał on bowiem za warunek wolności: „Jedynie wolność od [...] siły [zmierzającej *do poddania mnie swej absolutnej władzy* – dop. J.B.P.] stanowi o bezpieczeństwie mojej osoby. [...] Tym samym ten, kto podejmuje *próbę zniewolenia mnie*, sam wstępuje w stan wojny ze mną”⁸ – czytamy w *Dwóch traktatach o rządzie*. Wynika z tego, że nieuchronną konsekwencją utraty wolności jest strata bezpieczeństwa – wojna.

⁵ Ibidem.

⁶ J. Waldron, *Security and Liberty: The Image of Balance*, “The Journal of Political Philosophy” 2003, t. 11, nr 2, s. 192.

⁷ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2009, s. 239.

⁸ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, WN PWN, Warszawa 1992, s. 174–175.

Rozbieżność w wykładniach relacji bezpieczeństwo–wolność między Hobbesem a Lockiem ma swoje źródło w stosowanych przez nich definicjach wolności w stanie natury. Przypomnijmy, że według Hobbesa wolność uprawnia nas do obrony „samego siebie wszelkimi środkami, jakie są możliwe”⁹, zaś w opinii Locke’a, mimo że człowiek posiada „niemożliwą do kontrolowania wolność dysponowania swoją osobą i majątkiem, nie posiada jednak wolności unicestwienia samego siebie ani żadnej istoty znajdującej się w jego posiadaniu, jeśli nie wymagają tego szlachetniejsze cele niż tylko jego samozachowanie”¹⁰. Zdaniem pierwszego z nich, prawo natury nie jest żadnym gwarantem bezpieczeństwa, w opinii drugiego nie jest ono gwarantem bezwzględny. Skądinąd w jednym i drugim przypadku państwo powstaje w celu zwiększenia poziomu bezpieczeństwa, z tą różnicą, że Hobbes uznaje je za wartość najwyższą (w dużej mierze utożsamiając ją z pokojem), z kolei Locke za konieczny warunek wolności. Ponadto, według Locke’a, bezpieczeństwo nie posiada wartości samoistnej. Traci ją, jeśli nie wiąże się z wolnością i na odwrót. Nie sposób więc ustanowić pokoju, jeśli odrzucimy którąkolwiek z nich.

Stanowiska prezentowane przez Hobbesa i Locke’a idealnie korespondują z rozważaniami Robina W. Lovina, który spór o relację bezpieczeństwo–wolność rozstrzyga na podstawie dwóch argumentów. Locke wpisuje się w argumentację „za wolnością”, traktując bezpieczeństwo i wolność jako współzależne. Poszukujemy bezpieczeństwa, ponieważ chcemy mieć pewność, że będziemy nadal cieszyć się wolnością, co oznacza, że nasze bezpieczeństwo jest mniej warte, jeśli nasza wolność jest zagrożona. Tymczasem postawa Hobbesa stanowi ilustrację argumentacji „za bezpieczeństwem”, ukazując zależność między bezpieczeństwem i wolnością jako grę o sumie zerowej. Jeśli potrzebujesz więcej bezpieczeństwa, to musisz zaakceptować mniej wolności¹¹.

Analizując poglądy Locke’a, Tamar Meisels dochodzi do wniosku, że jeżeli bezpieczeństwo osobiste jest niezbędnym wymogiem wolności, musi mieć pierwszeństwo w hierarchii tych dwóch wartości. Locke nigdy nie określił, w jakim stopniu mogłoby być to dopuszczalne, tym samym można mniemać, że nie dostrzegął konieczności określania równowagi między wolnością a bezpieczeństwem. Zdaniem Meiselsa być może dlatego, że nie zakładał, by kiedykolwiek pojawiło się takie zewnętrzne zagrożenie, które naruszyłoby nasze naturalne prawa do tego stopnia, iż konieczne stałoby się wzmocnienie roli rządu. Jeśli prze-

⁹ T. Hobbes, op. cit., s. 212.

¹⁰ J. Locke, op. cit., s. 166.

¹¹ R.W. Lovin, *Security and the State: a Christian Realist Perspective on the World Since 9/11*, (w:) E.D. Reed, M. Dumper (eds.), *Civil Liberties, National Security and Prospects for Consensus. Legal, Philosophical and Religious Perspectives*, Cambridge University Press 2012, s. 247.

widziałyby tego rodzaju niebezpieczeństwo, musiałyby stanąć w obronie konieczności przekroczenia minimalnych uprawnień rządu¹².

Jakie zatem stanowisko przyjąłby Locke, gdyby był świadkiem wydarzeń z 11 września 2001 r., które wyraźnie ożywiły dyskusję na temat relacji bezpieczeństwo–wolność? Paradoksalnie, to nikt inny, jak właśnie państwa demokratyczno-liberalne na powrót stanęły w obliczu – wydawać by się mogło – wygasłego już hobbesowskiego dylematu: jak dużo wolności powinniśmy poświęcić, aby czuć się bezpieczni? W następstwie ataków terrorystycznych pojawiły się głosy, w myśl których pewne korekty w systemie swobód obywatelskich są nieuniknione. Wedle Waldrona, propozycja ta zmierza ku temu, by relację między bezpieczeństwem a wolnością rozpatrywać w kategoriach tzw. idei nowej równowagi. Rezultatem jej poszukiwania stał się postulat zmniejszania zakresu swobód obywatelskich w przypadku, gdy wzrasta ryzyko pojawienia się zagrożenia naszego bezpieczeństwa. To rozwiązanie zakłada, że wprowadzenie nowego zestawu względów (na wzór: „teraz musimy się martwić o terroryzm”) i przekonanie, że stare powody mają większe znaczenie (np. „terroryści są bardziej zabójczy niż kiedyś”) dodaje coś po jednej ze stron bilansu. Przyjmuje się, że chociaż istnieją przesłanki ku ochronie wolności obywatelskich, muszą one ustąpić, jeśli powody na ich korzyść pozostają takie same, podczas gdy przybywa argumentów po stronie drugiej¹³.

Idea poszukiwania nowej równowagi między wolnością a bezpieczeństwem staje się problematyczna zwłaszcza dla wywodzących się od Locke’a współczesnych liberałów, którzy – jak to metaforycznie wyraził Meisels – opowiadając się z ograniczeniem wolności w przypadku zagrożenia, zasadniczo zmuszeni są do przywdziania „hobbesowskich butów”. Innymi słowy, stają oni w obliczu dylematu, na ile ograniczanie wolności w ekstremalnych okolicznościach zgodne jest z liberalizmem czy przez liberalizm uzasadnione. Wydaje się, że istota problemu tkwi gdzieś między niemocą locke’owskiego ograniczonego suwerena do zagwarantowania naszych naturalnych praw a potęgą hobbesowskiego absolutnego władcy, gwarantującą bezpieczeństwo, lecz jednocześnie odbierającą wolność.

Jakkolwiek zdefiniujemy bezpieczeństwo, wskazując na jego negatywny lub pozytywny wymiar, czy też oba jednocześnie, trudno jednoznacznie stwierdzić, że w założeniach liberałów bezpieczeństwo jest wartością podrzędną względem wolności. Wszak powód wyjścia ze stanu natury zarówno w przypadku Hobbesa, jak i Locke’a był ten sam – brak bezpieczeństwa lub niewystarczający jego stopień. Różnica sprowadza się do statusu, jaki przypisują oni obu wartościom. Według Hobbesa, bezpieczeństwo stanowi wartość samą w sobie – zyskuje sta-

¹² T. Meisels, *The Trouble with Terror: Liberty, Security and the Response to Terrorism*, Cambridge University Press 2003, s. 62–63.

¹³ J. Waldron, op. cit., s. 196–197.

tus niekwestionowanej wartości egzystencjalnej, tj. determinującej sam fakt bycia w świecie. Mimo że Hobbes nie pojmował bezpieczeństwa jedynie w sensie negatywnym, nie wiązał go wyłącznie z zachowaniem życia, lecz również z wszelkim innym zadowoleniem¹⁴, realizacja jego pozytywnego aspektu, w warunkach, jakie proponował, była nie do przyjęcia dla Locke'a (i późniejszych liberałów). Locke w bezpieczeństwie upatrywał raczej wartości instrumentalnej, niemniej jednak niezwykle znaczącej, bez której osiągnięcie nadrzędnego celu, tj. wolności, byłoby w ogóle niemożliwe.

Okazuje się zatem, że cele, jakie obrali ci dwaj myśliciele, są bliższe sobie niż mogłoby się wydawać. Co prawda różnią się metodami realizacji, ale tylko dlatego, że przyjęli oni odmienne warunki ich stosowania. Pozostaje zatem uznać, że w dużej mierze to okoliczności wyznaczają możliwości urzeczywistnienia obranych wartości, determinują wybory, przed którymi stajemy np. w sytuacjach ekstremalnych. Czy terrorizm zmienia te okoliczności? Zdecydowanie tak. Czy redefiniuje relację między bezpieczeństwem a wolnością? Z pewnością nie.

Jeśli za Anthonym Burkiem przyjmiemy, że „bezpieczeństwo” to inny termin na określenie życia i wolności¹⁵, wówczas zostaje ono ujęte w swym najszerszym sensie, pozytywnym i negatywnym jednocześnie. Z jednej strony stanowi gwarancję istnienia, z drugiej – jego jakości. W takiej perspektywie wolność staje się jednym z aspektów bezpieczeństwa – zasadnicza opozycja między nimi zostaje zniesiona. Istotne w tym względzie wydaje się stanowisko Henriego Shue. Według niego, brak bezpieczeństwa fizycznego uniemożliwia ludziom korzystanie z innych praw gwarantowanych konstytucyjnie. Bezpieczeństwo fizyczne uznaje on zatem za jedno z podstawowych praw, jednak nie z tej przyczyny, że korzystanie z niego jest bardziej satysfakcjonujące dla kogoś, kto cieszy się również pełną gamą innych praw, lecz z tego powodu, iż nieobecność bezpieczeństwa toruje drogę różnego rodzaju podmiotom, w tym rządowi, do zakłócania lub uniemożliwiania rzeczywistego wykonywania pozostałych praw, które powinny być chronione¹⁶. Aby dowieść, że tego rodzaju sytuacja nie jest wyłącznie hipotezą odwołującą się do teoretycznego stanu natury, Meisels wskazuje na te części świata poważnie zainfekowane terrorem, gdzie ataki terrorystyczne wysoce utrudniają np. swobodę przemieszczania się czy to podmiejskimi autobusami, koleją, czy samolotem; gdzie wolność religijna zostaje ograniczona, ponieważ celem terrorystów stają się miejsca kultu; gdzie rezygnuje się z prawa do zgromadzeń, gdyż to właśnie duże skupiska ludzi są zazwyczaj celem ataków. W kon-

¹⁴ Por. T. Hobbes, op. cit., s. 419.

¹⁵ A. Burke, *Alternatives: Global, Local, Political*, "Aporias of Security" 2002, t. 27, nr 1, s. 3; cyt. za: W. Kostecki, *Strach i potęga. Bezpieczeństwo międzynarodowe w XXI wieku*, Poltext, Warszawa 2012, s. 14.

¹⁶ H. Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, Princeton University Press 1996, s. 21–22.

sekwencji, gdy rząd nie jest w stanie chronić swoich obywateli, ostatecznie powoli zaczyna odbierać im ich naturalne prawa. Obywatele zaczynają nosić broń dla własnej obrony, postrzegając siebie jako najlepszych sędziów ferujących wyroki w kwestii swych naturalnych praw oraz jako jedynych zdolnych do ich zabezpieczenia¹⁷.

Czy uznanie bezpieczeństwa za konieczny warunek lub element wolności obliguje nas do przyznania mu absolutnego priorytetu? Z pewnością nie. Oznacza to jedynie, że nie sposób mówić o wolności, pomijając kwestię bezpieczeństwa (co postulował Locke). Wolność nie jest więc stanem, który znosi bezpieczeństwo, przeciwnie, domaga się go jako swego nieuchronnego dopełnienia. Skądinąd o bezpieczeństwie możemy mówić abstrahując od wolności, aczkolwiek jedynie wówczas, gdy zawężamy jego definicję wyłącznie do aspektu negatywnego (to właśnie uczynił Hobbes, mimo że – jak wcześniej nadmieniono – pozytywne rozumienie bezpieczeństwa nie było mu obce). Wydaje się, że napięcie między wolnością a bezpieczeństwem dotyczy głównie optyki Hobbesowskiej, a w przypadku Locke'a bardziej niż z prostą opozycją mamy do czynienia ze związkiem zależności, który niejako determinuje różne scenariusze politycznych rozwiązań. Locke nie przeciwstawia bezpieczeństwa wolności, obie wartości traktuje raczej jako prawa, których realizacja w pojedynkę nie jest możliwa.

Podobne stanowisko prezentuje m.in. Fernando R. Tesón, według którego w demokracji prawa człowieka i bezpieczeństwo nie są antagonistyczne, lecz się uzupełniają – liberalne bezpieczeństwo jest drugą stroną wolności. W konsekwencji ograniczenie wolności możemy uzasadnić jedynie potrzebą jej zachowania. Żadne inne wartości, takie jak porządek lub bezpieczeństwo, nie legitymizują takiego czynu. Środki użyte w celu zapewnienia bezpieczeństwa mogą być uzasadnione tylko przez zasady moralne legitymizujące ten stan, tzn. te, które są konieczne dla zachowania i ochrony liberalnej konstytucji – niezależnie od tego, co uznamy za ich źródło: ludzką godność, prawa człowieka, prawa naturalne czy jakąkolwiek liberalną zasadę sprawiedliwości¹⁸. „Środki bezpieczeństwa, jakiegokolwiek by były, muszą być uzasadnione w odniesieniu do jednego i tylko jednego celu: potrzeby zachowania naszej wolności”¹⁹ – skonkludował Tesón.

W odpowiedzi na zadane na wstępie artykułu pytanie o wpływ definicji omawianych kategorii na relację, jaka między nimi zachodzi, oczywiście wydaje się, że to, w jaki sposób rozumiemy dane pojęcie, w zasadniczej mierze zależność tę określa. Zredukowanie bezpieczeństwa wyłącznie do aspektu negatywnego, tj. do stanu braku zagrożenia gwarantującego przetrwanie, powoduje, że zyskuje ono status wartości kardynalnej, niekwestionowanej, umożliwiającej podporządkowanie

¹⁷ T. Meisels, op. cit., s. 72.

¹⁸ F.R. Tesón, *Liberal Security*, (w:) R.A. Wilson (ed.), *Human Rights in the "War on Terror"*, Cambridge University Press 2005, s. 59, 63.

¹⁹ Ibidem, p. 63.

sobie każdej innej. W tym przypadku relacja między bezpieczeństwem a wolnością jest jednokierunkowa, bezpieczeństwo całkowicie ją eliminuje. Jeśli jednak poszerzymy rozumienie bezpieczeństwa o jego aspekt pozytywny, tzn. zwiążemy je z możliwością nieskrępowanego rozwoju, poczuciem trwałej stabilizacji umożliwiającej podmiotowi realizowanie obranych celów, wtedy relacja przybiera charakter zwrotny: nie tylko bezpieczeństwo staje się warunkiem wolności, ale również wolność gwarantuje bezpieczeństwo.

Abstrahując od tego, pod jakim hasłem wyartykułujemy problem, z którym przyszło nam się zmagać, jak również od tego, na ile w ogóle zasadne jest poszukiwanie tzw. nowej równowagi, podjęte zagadnienie ukazuje nam swą głębię, złożoność i filozoficzne konsekwencje. Spór o ideę równowagi *de facto* wpisuje się w szersze zagadnienie, obejmujące swym zakresem większość politycznych polemik, tj. w spór o relację jednostka–wspólnota. W zależności od tego, po której ze stron się opowiemy, w tym kierunku przechylać się będzie jedna z szal. Tak jak zostało wykazane, stanowiska różnicują się w zależności od tego, którą z dwóch wartości uznamy za ostateczne uzasadnienie istnienia rządu. Optyka hobbesowska jest oczywista. Bezpieczeństwo stanowi najwyższą wartość legitymizującą wszelkie formy przymusu w społeczeństwie. Stanowiska indywidualistyczne nie są już tak jednoznaczne; mimo że ich wspólnym ogniwem jest wolność, jej status nie jest postrzegany jednakowo. Z jednej strony, podkreślając deontologiczny charakter praw i wolności zawartych w konstytucji, uznaje się je za absolutne, z drugiej, wychodząc z założenia, że ów absolutyzm w praktyce może okazać się samobójczy, dopuszcza się pewne ich ograniczenia²⁰. A zatem między przeciwnymi biegunami stawiającymi nas przed alternatywą: albo bezpieczeństwo, albo wolność, sytuuje się stanowisko pośrednie, zgodnie z którym istnienie prawnych gwarancji wolności obywatelskich jest zabezpieczone przez określone klauzule wyznaczające możliwości ich ograniczania czy to „w interesie bezpieczeństwa państwowego, integralności terytorialnej, czy też bezpieczeństwa publicznego”²¹. Wszak, jak pisał Waldron, „konstytucja nie jest samobójczym paktem”²².

²⁰ Należy mieć jednak świadomość, że nie wszystkie prawa i wolności mają taki sam status. To, czy i kiedy prawo może być uchylone, zależy od jego deontologicznej „mocy”. Niektóre prawa są silniejsze od innych; kilka jest absolutnych, inne można określić jako quasi-absolutne, jeszcze inne są słabsze. Zakaz bycia torturowanym najprawdopodobniej jest prawem absolutnym; prawo do życia jest bardzo silne, ale niekoniecznie absolutne; prawo do swobody wypowiedzi jest bardzo mocne, podczas gdy np. prawo dziennikarza do ochrony poufnego źródła informacji jest zapewne słabsze i może być zastąpione m.in. wymogiem rzetelnego procesu. A zatem wygląda na to, że jedynie prawa bezwzględne działają w najsilniejszym sensie deontologicznym, tzn. nigdy nie powinny zostać uchylone z jakiegokolwiek powodu. Prawa o „niższym” statusie mogą podlegać ograniczeniu z moralnie uzasadnionych przesłanek, czyli takich, które mają na celu wzmocnienie całego systemu swobód. F.R. Tesón, op. cit., s. 69.

²¹ *European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*, Article 10 (2); cyt. za: J. Waldron, op. cit., s. 9.

²² *Ibidem*, s. 197.

Odpowiadając na pytanie: czy wydarzenia z 11 września 2001 r. wymagają od nas ograniczenia wolności, za Meiselsem zaprzeczę: domagają się raczej „odwagi do wyższego ryzyka w imię pielęgnowania wolności”²³. Co ryzykujemy? W rzeczywistości zawsze istnieje groźba, że rząd będzie nadużywał władzy, a prawa człowieka będą wykorzystywane w celu legitymizacji ich łamania. Z jakiego zatem powodu narażamy się na ryzyko? Z pewnością nie tylko po to, by wyzwolić się od strachu przed niebezpieczeństwami bezpośrednio zagrażającymi naszemu życiu; nie tylko po to, by umacniać własną pewność trwania. Wszak ludzka forma bytu tym różni się od innych, że jej podbudowę stanowi aksjologiczny paradygmat godności człowieka. To właśnie ze względu na tę godność, gdy mówimy o bezpieczeństwie podmiotu, bierzemy pod uwagę coś więcej niżeli jednostkowe czy grupowe przetrwanie, a mianowicie – dobrobyt i wolność, czyli jakość życia rozumianą przynajmniej jako możliwość rozwoju.

Nasze racjonalne i kulturowe dyspozycje sprawiają, że w zachodnim kręgu kulturowym filar bezpieczeństwa podmiotowego stanowią prawa człowieka. Gwarancja ich niezbywalności potwierdza naszą podmiotowość, akcentując i odzwierciedlając moralny i wartościujący wymiar ludzkiej egzystencji. Prawa człowieka wyznaczają ten horyzont, który wykracza poza czysto biologiczne trwanie, sytuując go na wyższym – aksjologiczno-normatywnym poziomie egzystencji. Stanowią one swoistą teoretyczną podbudowę dla szeroko pojmowanych działań na rzecz bezpieczeństwa zarówno personalnego, jak i strukturalnego²⁴. Wyrazem takiego stanowiska jest m.in. artykuł 28 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, gdzie czytamy: „Każdy człowiek ma prawo do takiego porządku społecznego i międzynarodowego, w którym prawa i wolności zawarte w niniejszej Deklaracji byłyby w pełni realizowane”. Również raport ONZ z 1994 r., mówiąc o komponentach *human security*, szczególną rolę przypisuje dwóm z nich: „wolności od strachu i wolności od niedostatku”²⁵. Oznacza to, że stajemy w obliczu konieczności podejmowania bezustannego wysiłku mającego na celu pogodzenie „bezpieczeństwa z wolnością, gdyż sukces jednego pomaga drugiemu. Wybór między bezpieczeństwem a wolnością, jest wyborem fałszywym... Nasza historia pokazuje nam, że brak bezpieczeństwa zagraża wolności. Jednak jeśli nasze swobody są ograniczone, tracimy wartości, w obronie których walczymy”²⁶.

²³ T. Meisels, op. cit., s. 85.

²⁴ Szerzej K. Drabik, *Bezpieczeństwo personalne i strukturalne*, Akademia Obrony Narodowej, Warszawa 2013, s. 124–130.

²⁵ *United Nations Development Programme 1994*, s. 24, [online] <http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/255/hdr_1994_en_complete_nostats.pdf>, dostęp: 1.12.2011.

²⁶ *The 9/11 Commission Report: Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States*, W.W. Norton and Co., New York 2004, s. 395; cyt. za: R.A. Wilson, *Introduction*, (w:) *Human Rights...*, s. 28.

W obliczu powyższego, trudno trwać przy hobbesowskiej opozycji omawianych pojęć, których znaczeniowa ewolucja sprawiła, że obecnie nie sposób ich rozumieć jako zwykłych przeciwieństw. Czy oznacza to również bezzasadność poszukiwania tego, co określa się mianem „nowej równowagi”? Idea ta wydaje się ważna o tyle, że dostarcza nam teoretycznych perspektywy przy próbie określenia relacji między bezpieczeństwem a wolnością. Niemniej jednak w praktyce sama idea równowagi jawi się bardziej jako metafora służąca nakreśleniu problemu niż narzędzie pomocne w jego rozwiązaniu. Albowiem generuje niezwykle trudne pytania, na które zwraca uwagę Waldron: co faktycznie oznacza równowaga, gdy na szali stawiamy dwie wartości, starając się zrównoważyć konkurencyjne względy? Co sugerujemy, gdy mówimy, że równowaga przesunęła się? Co orzeka o przewadze na jednej z szal? Na ile zasadne jest stosowanie ilościowego obrazowania, specyficznego dla idei równowagi, w dyskursie nad wartościami?²⁷ W szerszym kontekście można zapytać: czy w ogóle możliwe jest zrównoważenie jakichkolwiek wartości, biorąc pod uwagę różnorodność i zmienność ludzkiej aksjiosfery oraz nierzadką konfliktowość i niewspółmierność tworzących ją wartości? Powyższe pytania pozostawiam otwarte, traktując je jako asumpt do nowej dyskusji.

²⁷ J. Waldron, *op. cit.*, s. 192–193.

Paweł Polaczuk

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

O NIERACJONALNOŚCI DZIAŁANIA POLITYCZNEGO JEDNOSTKI W KONCEPCJI TOMASZA HOBBESA UWAG KILKA

On the Irrationality of the Individual's Political Participation according to Thomas Hobbes. Some Remarks

Słowa kluczowe: strach, życie, władza, suweren, prawo natury, racjonalność, działanie polityczne.

Key words: fear, life, power, sovereign, natural law, rationality, political participation.

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

Autor dowodzi, że obszar rozumowych ograniczeń praw naturalnych i racjonalnych działań podejmowanych z myślą o własnych interesach, jaki Hobbes pozostawia jednostkom poddanym władzy suwerena, nie obejmuje wszystkich zachowań, którym będą chciały dać wyraz jednostki tworzące wspólnotę polityczną. Autor zwraca uwagę na działania, które wymykają się w jakiejś części zachowaniom będącym czystą emanacją natury jednostki z jednej strony, z drugiej schematom rozumnej woli, nie będąc wyrazem troski o własne interesy czy korzyści. Ich źródłem są nieracjonalne postawy, przekonania i odczucia obecne w sferze mentalnej jednostki i wyrażające pragnienie pokoju społecznego. Hobbes usiłuje je zredukować do racjonalnej woli. Zdaniem autora, wywody Hobbesa pozwalają przyjąć, że niepewność o środki służące zachowaniu życia poddaje się racjonalizacji, której rezultatem jest przymus ze strony suwerena. Rozumowanie autora *Lewiata-*

A b s t r a c t

The author argues that the range of reasonable limitations concerning the natural law and rational activities undertaken with the idea to meet one's own interests that Hobbes assigns to individuals under the rule of the sovereign does not encompass all those behaviours that those individuals who create a political community will wish to get involved with. The author points to those activities that to some degree fall outside behaviours that are pure emanations of the individual's nature on the one hand, and schemes of the reasoning will on the other, since they are not expressions of one's concern with respect to one's own interests or benefits. They are rooted in irrational attitudes, beliefs and feelings present in the individual's mental sphere; additionally they reveal the desire for social peace. Hobbes attempts to reduce such activities to rational will. According to the author of this paper, Hobbes's arguments allow one to assume that uncertainty regarding the

na nie uzasadnia jednak racjonalizacji obawy o własne życie do poziomu zaufania suwerenowi.

means to preserve life is rationalized, leading to coercion on the part of the sovereign. The argument of the author of *Leviathan* does not justify, however, the rationalization concerning the fear for one's life to the extent of trusting the sovereign.

Niniejszy artykuł dotyczy jednego z wątków koncepcji Tomasza Hobbesa, której wykład przedstawiony został w *Lewiatanie*¹. Poruszę problem nieracjonalności działania politycznego członka wspólnoty pozostającego pod władzą absolutnego suwerena.

Problem działania politycznego jednostki poddanej nieograniczonej i niepodzielnej władzy suwerena nie jest w literaturze przedmiotu nowy. Na najbardziej ogólnym poziomie interpretatorzy dorobku Hobbesa odwołują się do wyobrażenia Lewiatana, które wystarcza, by zobrazować rozmiar sfery działania politycznego jednostki będącej członkiem *societas civilis cum imperio*. W wywodach dotyczących działania politycznego posługują się natomiast pojęciem depotencjalizacji działania politycznego i formułują tezę, zgodnie z którą koncepcja Hobbesa do owej depotencjalizacji prowadzi². Przytoczona teza dotyczy możliwości i siły sprawczej działania politycznego jednostki. Orzekając o nich, interpretatorzy dorobku Hobbesa zwracają uwagę na przymus stosowany przez nieograniczonego suwerena egzekwującego naruszenia pochodzących od niego norm. Podkreślają ponadto, że ów suweren jest warunkiem porządku politycznego, podczas gdy posłuch wobec norm prawnych obowiązkiem ciężącym jednostkom, które awansowały siebie do rangi obywateli we wspólnocie pozostającej pod jego władzą. Przejście do tak pomyślanego porządku politycznego ma bowiem wyzwolić ludzką naturę od wojny. Poza granicami nowego porządku politycznego znajdzie się wtedy naturalna wolność, która wyraża się w zachowaniach niemożliwych do pogodzenia z pokojem społecznym³. Można zatem przyjąć, że depotencjalizacja oznacza odebranie jednostkom naturalnej swobody działania i skupienie wszelkiej aktywności politycznej w ręku jednego podmiotu. W pewnym sensie łączy się w tym pojęciu realne spojrzenie na możliwości działania politycznego z problematyką legitymizacji. Działania polityczne suwerena zachowują bowiem wyłączność przez wzgląd na jego wszechmoc i tylko one pozostają prawomocne. Nadmienić należy, że jeśli możliwość działania politycznego jednostki łączy się ze wszechmocą suwerena, to do prawomocności można odnieść oceny siły sprawczej jednostkowego działania.

¹ T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 2009.

² M. Riedel, *Zum Verhältnis von Ontologie und politischer Theorie bei Hobbes*, (w:) R. Koselleck, R. Schnur, *Hobbes Forschungen*, Duncker und Humblot, Berlin 1969, s. 107.

³ L. Kühnhardt, *Zukunftsdenker. Bewährte Ideen politischer Ordnung für das dritte Jahrtausend*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1999, s. 124–125.

Nie negując trafności tego ujęcia, chciałbym odnieść się do problemu działania politycznego jednostki z nieco odmiennej perspektywy. Wydaje się bowiem, że warunki istnienia porządku politycznego gwarantującego pokój społeczny nie są tylko sprawą przymusu pochodzącego od suwerena oraz bezwarunkowego posłuchu wobec jego prawa. Szczególnie wtedy, gdy kwestie pokoju społecznego oddzieli się na moment od warunków istnienia porządku politycznego. W osiągnięciu ładu społecznego nie mniejszą od suwerena rolę pełni bowiem jednostka, która owemu przymusowi podlega. Takie spojrzenie można uznać za sprzeczne z zamysłem autora *Lewiatana* już choćby dlatego, że punktem wyjścia w rozważaniach o porządku polityki są obowiązki, nie zaś prawa członka wspólnoty politycznej. Z drugiej jednak strony nie można zapominać, że intencją Hobbesa było stworzenie „filozofii dla społeczeństwa”, którego członkowie nie są – jak zaznacza Kühnhardt – „bojaźliwymi przed Bogiem chrześcijanami, lecz obywatelami żyjącymi swoimi sprawami i podążającymi za własnymi celami, interesami”⁴. Warunkiem po temu, by w dążeniu do realizacji własnych interesów rozwinęły się najlepsze zdolności człowieka, jest według Hobbesa uchronienie człowieka przed nim samym. Z tych względów autor *Lewiatana* poddaje naturę ludzką zdyscyplinowanej mechanice polityki⁵. Przesunięcie akcentu na członka wspólnoty poddanej władzy suwerena, widoczne w tej charakterystyce zamysłu Hobbesa, nawet jeśli było jedynie wstępnym założeniem, nie może nie mieć znaczenia dla oceny zasadności i dopuszczalności nowych perspektyw w analizach poświęconych koncepcji Hobbesa. Myślę tu o problemie nieracjonalności działania politycznego jednostki. To jej punkt widzenia postaram się przyjąć w niniejszych wywodach. Postaram się dowieść, że obszar rozumowych ograniczeń praw naturalnych i racjonalnych działań podejmowanych z myślą o własnych interesach, jaki autor *Lewiatana* pozostawia poddanym władzy suwerena, nie obejmuje wszystkich zachowań, którym będą chciały dać wyraz jednostki tworzące wspólnotę polityczną.

Dalsze uwagi poprzedzę podsumowaniem ustaleń, które poczyniłem, zajmując się problemem depotencjalizacji działania politycznego⁶. Zgodziłem się z tezą, że autor *Lewiatana* odrzuca ideę wzorczości natury. Odrywa zatem refleksję o prawie naturalnym od nauki o uniwersalnym porządku i wiąże prawa naturalne z naturą ludzką⁷. W konsekwencji odrzucenia idei wzorczości natury zmienia się przedmiot refleksji Hobbesa. Jest on zainteresowany stworzeniem wspólnoty politycznej przez jednostki awansujące siebie do rangi obywateli, nie

⁴ Ibidem, s. 125.

⁵ Ibidem.

⁶ P. Polaczuk, *Kilka uwag o antropologicznej metamorfozie „lex naturalis” i o depotencjalizacji działania politycznego w koncepcji Tomasza Hobbesa*, „Studia Prawnoustrojowe” 2014, nr 25.

⁷ L. Kühnhardt, op.cit., s. 129.

zaś refleksją o warunkach działania politycznego⁸. Twierdziłem, że nie stoi to na przeszkodzie, by podjąć się takiej refleksji. W jej konkluzji odwołałem się do tezy o depotencjalizacji działania politycznego, jakiej dokonuje się poprzez autoryzację absolutnego suwerena. Zwróciłem przy tym uwagę na fakt, że pojęcie depotencjalizacji nie może być rozumiane w świetle wywodów Hobbesa wyłącznie jako uczynienie z jednostki przedmiotu działania politycznego suwerena. Moją uwagę przykuło to, że jednostki stają się przedmiotem działania suwerena kosztem cech leżących w ich naturze⁹. Przypomnę, że w stanie natury stanowiły zagrożenie dla siebie samych. Uchylenie tego zagrożenia oznacza powstrzymanie się od zachowań sankcjonowanych przez suwerena, lecz będących nadal wyrazem cech, które miałyby leżeć w naturze ludzkiej. Budziło jednak moje wątpliwości, że nawet ustawiczna niepewność własnego losu powodowana zagrożeniem śmierci nie tłumila tych cech, podczas gdy taki skutek Hobbes przypisał panowaniu absolutnego suwerena. Tym wątpliwościom dałem wyraz w twierdzeniu, zgodnie z którym depotencjalizacja działania politycznego w skali przyjętej przez Hobbesa nie ma uzasadnienia w jego wywodach. Wykracza ona poza racjonalne oczekiwania co do środków służących urzeczywistnieniu pokoju społecznego. Warunki wstępne pokoju społecznego w ujęciu Hobbesa jawią się bowiem jako negacja natury ludzkiej, której dokonuje się na poziomie umownej (zracjonalizowanej) rezygnacji z działania politycznego. Odnoteowałem na koniec, że korzyści, jakie przynosi pomyślana przez Hobbesa depotencjalizacja, wydają się chronić pewne istotne dla polityki i prawa wartości. Myślałem tu o wyeliminowaniu zachowań politycznych płynących z żądzy sławy, nieufności czy niszczącej rywalizacji. Jest bowiem życzeniem wielu, by arena wspólnego działania nie była zdominowana przez te cechy. Podtrzymałem jednak pogląd o nadmiernej i zasadniczo nieracjonalnej ingerencji w sferę działania politycznego jednostki. Zasygnalizowałem także krytyczne spojrzenie na ideę pokoju społecznego osiąganego wyłącznie poprzez bezwarunkowy przymus. Moje wątpliwości wiązały się z oczywistym przekonaniem, że posłuch wobec prawa nie jest sprawą sankcji, lecz „jakości” prawa stanowionego. Myślałem tu o wartościach wspierających autorytet prawa i motywujących do postaw zaufania do organów, które je stosują. Chodziło tu także o wartości pozwalające z jednej strony dokonać oceny „rywalizacji” między ludźmi, nie deprecjonując tej rywalizacji, z drugiej – o wartości zdadne do sądów o szkodach społecznych, jakie może przynieść nieumiarkowanie w dążeniu do zaspokojenia własnych interesów¹⁰.

Tezy te stanowią punkt wyjścia niniejszych rozważań. Podejmę w nich wątek nieracjonalnego działania politycznego. Tak nazywam działanie, które nie jest

⁸ M. Riedel, op.cit., s. 107.

⁹ Zob. inaczej: G. Maluschke, *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Verlag Karl Alber Freiburg, München 1982, s. 42.

¹⁰ Zob. szerzej P. Polaczuk, *Kilka uwag o antropologicznej metamorfozie...*

dozwolone w społeczeństwie poddanym nieograniczonej władzy suwerena. Myślę tu działaniach, które nie są wyrazem rozumnej woli jednostek czy też działaniami opartymi na schematach zgodnych z założeniem ich racjonalności. Takie bowiem mieszczą się bowiem w sferze podległej suwerenowi. Wskazuje na to doniosłość racjonalnego prawa moralnego obowiązującego we wspólnocie z rozkazu suwerena. Nie bez znaczenia jest oczywiście także treść tych praw. Jako podstawę oceny znaczenia racjonalnego prawa moralnego, która jest tu kluczowa, przyjmuję uzasadnienie powołania (stworzenia) wszechmocnego suwerena. Autor *Lewiatana* odwołuje się w swych wywodach do konieczności ograniczenia wolnej woli jednostki, która jest nosicielem *jus naturale* z racji cech, jakie leżą w jej naturze. Rozpoznanie tych ograniczeń jest sprawą rozumu jednostki, zaś sprawą suwerena obowiązywanie racjonalnego prawa moralnego i wymuszanie posłuchu wobec niego. Warto odnotować, że normy racjonalnego prawa moralnego (prawa natury) zakazują czynić to, co niszczące dla życia jednostki lub co odbiera jej środki do jego zachowania. Ponadto normy prawa natury nakazują dbać o to, co w jej rozumieniu najlepiej może jej życie zachować¹¹. Jakkolwiek paradoksalnie to brzmi, we wspólnocie poddanej nieograniczonej władzy suwerena, który ogranicza przyrodzone uprawnienia, jednostce dozwolone jest czynić to, co rozum uzna za obowiązek (i co należy traktować jako prawo natury)¹². Warunkiem jest oczywiście uznanie tego prawa za obowiązujące przez suwerena, którego nieograniczona władza dotyczy nie tylko stanowienia prawa, lecz także uznania (w formie rozkazu) za obowiązujące norm prawa natury¹³. Formuła, zgodnie z którą członkowi wspólnoty poddanej nieograniczonej władzy suwerena dozwolone jest czynić to, do czego rozum ją ogranicza, ma charakter ogólny, ale wystarcza, by zwrócić uwagę na racjonalność jako dominującą płaszczyznę interpretacji zachowań jednostki.

Dalsze wywody poprzedzę uzasadnieniem i sformułowaniem ogólnej wskazówki interpretacyjnej dotyczącej granic działania politycznego jednostki. W tym celu konieczne będzie odniesienie się do związku kategorii wytwarzania z wolą jednostki. Kategoria wytwarzania pojawia się tu bowiem nie bez przyczyny. Zdaniem interpretatorów Hobbesa, autor *Lewiatana* nie podziela przekonania wyrażanego przez św. Tomasza w *Summie teologicznej* w zasadzie *agere sequitur esse*, nie uważa zatem, aby działanie wynikało z istoty. W języku wywodów

¹¹ T. Hobbes, op.cit., s. 211.

¹² Ibidem, s. 211–212.

¹³ Zob. K. Chojnicka, *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym. Analiza trzech możliwych ujęć tego zagadnienia w klasycznych systemach doktrynalnych*, (w:) M. Zmierczak (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, s. 79; zob. także P. Polaczuk, *O przyczynowej dedukcji „societas civilis cum imperio”*. Kilka uwag o wpływie Hobbesa na pojmowanie prawa, (w:) *Księga pamiątkowa prof. Andrzeja Sylwestrzaka* [w druku].

Hobbesa poglądy ten wyrażają twierdzenia o ruchu ciał, który nie jest procesem spełniania się natury. Natura nie może być zatem źródłem ruchu. Jego źródłem jest *conservatio sui*, czyli pragnienie przeżycia. W takim ujęciu człowiek staje się konstruktorem ciała politycznego i jednocześnie jego materią (*artifex*). Wspólnota nie istnieje z natury ani nie powstaje przez ruch porządku zgodnie z właściwym jej naturze *telosem*¹⁴. Stworzona przez człowieka wspólnota polityczna, pozostająca pod władzą suwerena, jest jedyną rzeczywistością jednostek poddanych jego władzy, której suweren z nikim nie dzieli i przed nikim nie odpowiada, jak władzę tę sprawuje. Z uwagi na powyższe wszelkie dotychczasowe kategorie myślowe umożliwiające konceptualizację działania politycznego wykraczającego poza tak zakreśloną rzeczywistość ciała politycznego zostają unieważnione. Przekraczają one przyjęte przez Hobbesa przesłanki dedukcji warunków istnienia ciała politycznego¹⁵. Jest to istotna wskazówka interpretacyjna w rozważaniach dotyczących ostatecznych granic działania politycznego jednostki.

Wspomniałem, że Hobbes pisze o stworzeniu czegoś, co z natury nie istnieje. Jest nim sztuczny organizm polityczny z władzą suwerena sankcjonującego naruszenia ograniczeń woli jednostki, która jest z natury nieumiarkowana w używaniu własnej siły i w tym sensie skłonna do przemocy. Jednostka pragnie jednak swego samozachowania i to właśnie pragnienie popycha ją do stworzenia tak zorganizowanej wspólnoty politycznej, w której niepodzielną władzę dzierży absolutny suweren. Mówiąc prościej, jednostki chcą silnego suwerena, choć ich własna wola może ukierunkowywać ich działanie w zgoła odmiennym kierunku¹⁶.

¹⁴ L. Kühnhardt, op.cit., s. 115–116. Całość tego rozumowania, którego tezy streszczam, obejmuje ponadto twierdzenia dotyczące natury jako źródła reguł ruchu ciał. Natura – powiada cytowany autor – nie może uchodzić za źródło reguł tego ruchu. Jest ledwie zbiorem reguł ograniczających jego nieregularność. Przekładając te ustalenia na uwarunkowania stanu natury i przesłanki obowiązywania prawa natury, autor powiada, że w myśl tego ujęcia jednostki w stanie natury są same dla siebie ograniczeniem, zaś obowiązywanie prawa natury będzie wymagało wyjścia ze stanu natury. Do wyjścia z niego wystarczy pragnienie samozachowania, lecz jeśli powrót do stanu natury miałby być niemożliwy, konieczny jest przymus wobec wszystkich.

¹⁵ Ibidem, s. 115–116. Cytowany autor podaje przykład podziału na potencję i akt oraz wielość przyczyn z pochodzącej od Arystotelesa nauki o przyczynach. Kühnhardt zauważa, że Hobbes zrywa z podziałem na akt i potencję. Upatruje w nim źródeł ujęcia rzeczywistości politycznej przeciwnego wobec tego, które postuluje. Podobnych niebezpieczeństw dopatruje się w wielości przyczyn, która umożliwia przejście z obszaru rzeczywistego do tego, co uchodzi za możliwe. By uniknąć „ucelowienia” rzeczywistości działania politycznego, o którą tu chodzi, Hobbes redukuje liczbę przyczyn do dwóch, pozostawiając *causa materialis* i *causa efficiens*. Dzięki temu rzeczywistość ciała politycznego wynikać będzie tylko z ruchu, a jego obszar zostanie ograniczony.

¹⁶ Zob. P. Polaczuk, *Kilka uwag o antropologicznej metamorfozie...* Dowodzę, że Hobbes przedstawia wolę jako wolę zdeterminowaną równym u każdego, wewnętrznym pragnieniem przetrwania w pojedynkę jako wolę podszytą skłonnością do rywalizacji, nieufności i żądzy sławy, która to skłonność jest pobudzana warunkami stanu natury, wreszcie jako wolę, której

Będzie nim na przykład sprzeciw wobec „wspólnego systemu, który wiąże w jedno dążenia do przeżycia charakteryzujące jednostki w stanie natury”¹⁷. Powody tego stanu rzeczy są złożone i nierzadko trudno je od siebie oddzielić. Do części z nich odniosłem się w powyższych uwagach. Mam na myśli twierdzenia dotyczące cech posiadanych przez człowieka z natury, których doniosłość przekreślić miałyby silna władza suwerena. Szczególnie interesujące są jednak działania, które wymykają się w jakiejś części zachowaniom będącym czystą emanacją natury jednostki z jednej strony, z drugiej – schematom rozumnej woli, nie będąc wyrazem troski o własne interesy czy korzyści. Ujmując rzecz najprościej, wola jednostki, której cechy naturalne są tłumione, nie musi być wyłącznie racjonalna, jak chciałby tego Hobbes. By uznać takie zachowania za myślowo możliwe, będę musiał wykazać, że pragnienie pokoju społecznego nie jest tylko imperatywem rozumnej woli jednostki chcącej zaspokoić własny interes, zaś wszechmoc suwerena racjonalnym środkiem prowadzącym do pokojowego ładu we wspólnocie. Wyprzedzając dalsze wywody, zasygnalizuję w tym miejscu, że rozumowanie Hobbesa pozwala przyjąć, iż pragnienie pokoju wyraża się również w postawach, przekonaniach i odczuciach, które są obecne w sferze mentalnej jednostki, lecz ich racjonalność jest wątpliwa. Hobbes usiłuje je zredukować do racjonalnej woli, zapominając, że są one w jakiejś mierze nieodzownym elementem kształtowania tej woli oraz że niełatwo ulegają racjonalizacji. Wątpliwości te prowokują do pytań o miejsce wspomnianych postaw, przekonań i odczuć w schematach rozumowań jednostek wydobywających się mocą własnego rozumu ze stanu natury.

Dalsze uwagi dotyczyć będą rozumowań autora *Lewiatana*. Ich analiza ujawni nie tyle przyczynę, dla której Hobbes redukuje sferę mentalną jednostki do schematu racjonalności, ile mechanizm dewaluacji odczuć, przekonań i nastawień, które wymykają się temu schematowi.

Przypomnę, że Hobbes uzasadnia racjonalnością jednostek przede wszystkim rezygnację z praw naturalnych w drodze umowy na rzecz suwerena. Jednostki miałyby wykorzystać swoją wiedzę o warunkach panujących w stanie natury w rozumowaniach dotyczących przyczyn wojny każdego z każdym i podjąć decyzję o powołaniu podmiotu zdolnego do powstrzymania wzajemnej przemocy. Samo „pragnienie” pokoju społecznego, którego osiągnięcie zapewnić miałyby

zewnętrzne wyrazy są nieumiarkowaną mocą. Jej miara nie jest sprawą jedynie trzeźwego porównania z równą mocą innych. W warunkach stanu natury przechodzi ona bowiem zawsze w przemoc. Wola nie wiąże się w warunkach stanu natury bezpośrednio z rozumem. Hobbes łączy ją z irracjonalnymi skłonnościami leżącymi w ludzkiej naturze oraz z mocą, która jest zdefiniowana zewnętrznie. W dwóch niejako wymiarach (wewnętrznym i zewnętrznym) oddala zatem wolę od rozumu.

¹⁷ G. Maluschke, op.cit., s. 28–29; W. Kersting, *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1997, s. 122.

suweren, jest imperatywem rozumnej woli jednostki. Oto bowiem w warunkach pokoju społecznego możliwe będzie urzeczywistnienie własnych interesów, których realizacji w stanie natury stoją na drodze inni. Tak przedstawia się w dalekim uproszczeniu istota rozumowań dotyczących racjonalności jednostki. Na poziomie bardziej szczegółowym zarysowane powyżej związki tracą na atrakcyjności. Pomiąłbym ich analizę oraz ocenę, gdyby nie fakt, że powiązania kreowane w oparciu o racjonalność jednostki mają doniosłe znaczenie dla problemu nieracjonalności działania w warunkach podległości władzy suwerena.

Za przykład niedoskonałości rozumowań Hobbesa może posłużyć rezultat ich uszczegółowienia w odniesieniu do zagadnienia niepewności ciężącej jednostkom w stanie natury. Owa niepewność bierze się z obawy o własne życie. Ponadto jednostka jest niepewna wytworów własnego wysiłku i przezorności. Człowiek może bowiem paść ofiarą innych, natomiast jego wytwory, w jakimkolwiek stanie by nie były, łupem każdego. Niepewność jest przeto bez wątpienia trwałym stanem ducha jednostki za sprawą warunków, w jakich się znalazła. Powstaje pytanie: czy oczywiste uzasadnienie niepewności życia w pojedynkę obejmuje również racjonalne powody, dla których jednostka miałaby chcieć *określonej* zmiany warunków stanu natury? Wystarczy odnotować, że za wspomnianymi warunkami kryje się nieumiarkowane użycie siły przez każdego¹⁸, zaś źródłem obawy trapiącej jednostkę jest powszechna przemoc. Kres tej przemocy miałby położyć suweren, a jego wszechmoc rozproszyć obawy jednostki o własny los.

Zacznę od spostrzeżenia ogólnego dotyczącego intensywności związku łączącego jednostkę z instancją, którą sobie jednostka jak absolutną wyobraża. Powierzenie jej własnego życia czy spraw, które ciążyą jednostce, nie jest obce kulturze judeochrześcijańskiej¹⁹. Ale nawet poza tym kontekstem powierzenie własnego losu instancji absolutnej staje się oczywiste, gdy motywem jest obawa o własne życie²⁰. Wydaje się, że Hobbes wykorzystuje to skojarzenie i jego charakter. Jednostki powielają ów oczywisty sposób działania w stanie natury, choć autor *Lewiatana* nakazuje upatrywać w nim wyrazu racjonalnej woli. Uzasadnienie zaufania okazanego suwerenowi nie przekonuje do ścisłego przyporządkowania tego zaufania imperatywowi rozumnej woli ani do uznania go za rezultat racjonalnej kalkulacji. Należy mówić nawet o nieracjonalności jednostek. Przenoszą

¹⁸ Pominę w tym miejscu interesujący problem wspólnotowego wymiaru życia jednostki. Warto odnotować, że w argumentacji Hobbesa zachodzą na siebie niejako dwie płaszczyzny. Pierwsza dotyczy relacji między jednostkami, które autor *Lewiatana* redukuje do warunków egzystencji w stanie natury. Druga odnosi się do relacji między nieograniczonym suwerenem a jednostkami tworzącymi zbiorowość uporządkowaną pod każdym względem, dającym się zrozumieć przez monopol na użycie siły, która ma przełamać wzajemną nieufność między jednostkami.

¹⁹ Zob. fragmenty rozdziału XII *Lewiatana*, który nosi tytuł *O Religii* (w:) T. Hobbes, op.cit., s. 196–200.

²⁰ We współczesnych warunkach wystarczającym motywem byłaby bez mała troska o byt.

one prawa naturalne na podmiot, który będzie je ograniczał, używając siły. W ten sposób będzie próbował zmusić jednostki do powstrzymania się od zachowań będących wyrazem cech, które posiada ona z natury. Przekonanie, które nie jest uzasadnione i stanowi refleks irracjonalnego przeczucia, zostanie zawiedzione w przypadku zagrożenia życia w stanie społecznym. Pragnienie ładu będzie wtedy szukało zaspokojenia w tych postawach, nastawieniach i odczuciach, które Hobbes chciał poddać sile suwerena, zrationalizować, zostawiając jednostce obszar, w jakim ma ona realizować swoje interesy. Pokój społeczny związany jest więc nie tylko z warunkami, w jakich jednostka zaspokaja potrzeby, lecz także z działaniami, których ocena nie będzie możliwa w kryteriach racjonalności.

By uzmysłowić wspomnianą nieracjonalność, warto odnotować, że Hobbes pisze o nieufności leżącej w naturze ludzkiej. Cecha ta z natury winna ciążyć jednostce w każdym otoczeniu i każdej relacji, w jakich się znajdzie. Tymczasem nieufność wobec innych jednostek, które jeszcze w stanie natury były źródłem zagrożenia życia, przełamuje wzajemna (i w tym wymiarze jednoczesna) rezygnacja z praw naturalnych na rzecz suwerena oraz jego późniejszy monopol na użycie siły. Jednostki muszą zatem darzyć suwerena zaufaniem sięgającym co najmniej poza moment aktu umowy, w jakim uczestniczą wspólnie z innymi (poza jednoczesność i tymczasowość wzajemnej rezygnacji z praw). Chodzi tu o zaufanie nieugruntowane przeniesieniem praw naturalnych, których kolizja wywołała niepohamowaną przemoc. Zaufanie ma być – jak wynika z wywodów Hobbesa – racjonalnym przekonaniem, że suweren będzie (po zawarciu umowy) gwarantem pokoju.

Jednak wiedza jednostki dotycząca przeszłości nie umożliwia racjonalnej oceny przyszłych działań suwerena. Jednostka nie styka się z nim w stanie natury. Może jedynie w chwili zawierania umowy brać pod uwagę siłę, jakiej użyje suweren wobec każdego z osobna i wszystkich łącznie, jeśli – jak działo się to w stanie natury – staną oni na drodze osiągnięcia wspomnianego ładu. Poza tym momentem można mówić raczej o intensywnie przeżywanych odczuciach, które rodzą się ze strachu o własne życie i zbiegają się z mocą suwerena, którą Hobbes komponuje w relacji do zachowań wszystkich znajdujących się w stanie natury (wojna każdego człowieka z innym²¹ to w ostatecznym rozrachunku wojna wszystkich ze wszystkimi). Jednostka przekracza granice racjonalnej oceny zdolności zaprowadzenia ładu społecznego. Nie ma potrzebnej wiedzy o środkach, jakich użyje suweren, by położyć kres panującej przemocy. Wie jedynie, że absolutny suweren może użyć każdego środka obowiązującego z jego rozkazu. Ma ponadto wiedzę o tym, że suweren nie będzie związany żadnym celem politycznym, choć gwarantuje swoją mocą zbiorowe bezpieczeństwo i ład społeczny. Znamienne jest zatem to, że mamy tu układ wiążący w postawie jednostki ra-

²¹ Zob. np. T. Hobbes, op.cit., s. 206, 207, 209.

cjonalność, niepewność i zaufanie. Wielu uzna te stany ducha, nastawienia czy przekonania za zbieżne. Mam jednak wątpliwości, czy przy tak ograniczonej wiedzy o sposobie sankcjonowania naruszeń norm pochodzących od suwerena, prowadzącej się w zasadzie do (płynącej z rozmiaru tej władzy) gwarancji ich skuteczności, można mówić jednocześnie o racjonalności i zaufaniu. Tym bardziej że musielibyśmy uznać, iż w pojęciu racjonalności mieści się zgoda na sankcję wymierzaną przez absolutnego strażnika pokoju społecznego za naruszenia pochodzących od niego norm, udzielana w przekonaniu, że strach przed sankcją będzie mniej dolegliwy od niepokoju o wytwory własnej siły i przezorności. Jednocześnie należałoby uznać za racjonalne powierzenie własnego życia (jego bezpieczeństwa w najbardziej elementarnym wymiarze) z tego oto powodu, że samodzielna troska o nie napawa jednostkę ustawicznym strachem. Przekonanie, że suweren zaprowadzi porządek i wyzwoli od niepewności o środki służące zachowaniu życia jest czym innym niż zaufanie w sprawach własnego życia. Racjonalność nie będzie łącznikiem między tymi dwoma źródłami stanu ducha jednostki. Kształt, jaki nadaje tej relacji Hobbes, jest nieuzasadnionym uproszczeniem.

Podsumowując należy zauważyć, że Hobbes usiłuje podporządkować złożoną sferę mentalną elementom schematu racjonalności: wszechmocy suwerena i dążeniu do zaspokojenia interesów przez jednostkę. Przyczynowa dedukcja, jaką zastosował autor *Lewiatana*, wyłania bowiem społeczeństwo poddane władzy suwerena. Przestrznią aktywności jednostki będącej członkiem wspólnoty opartej na tej władzy miałyby być obszar rozumowych ograniczeń praw naturalnych i racjonalnych działań podejmowanych z myślą o własnych interesach.

Na poziomie działania jednostki przenoszącej swoje prawa naturalne na suwerena Hobbes łączy wszak niepewność, nieufność wobec innych jednostek, zaufanie do wszechmocnego suwerena, strach przed sankcją i racjonalność, która ma prowadzić jednostkę do stanu społecznego. Racjonalność staje się łącznikiem pomiędzy niepewnością odczuwaną w warunkach będących niepoohamowaną emanacją ludzkiej natury a obawą przed dotkliwą sankcją prawną wymierzaną przez suwerena²². Oddziaływanie tej sankcji na sferę mentalną członków społeczeństwa jest – bynajmniej dla Hobbesa – czynnikiem utrzymującym racjonalny ład w relacjach między jednostkami, tj. pokój społeczny we wspólnocie rozumowych ograniczeń praw naturalnych i racjonalnych działań podejmowanych z myślą o własnych interesach.

Należy jednak zauważyć, że autorowi *Lewiatana* nie udaje się zamiar podporządkowania odczuć jednostki racjonalności z momentu tworzenia ciała politycznego. Ujmując problem prościej, nie powiedzie się zamysł racjonalizacji obawy o własne życie do poziomu zaufania okazywanego suwerenowi. Przyczyną tego niepowodzenia jest brak ugruntowanego (wiedzą) przekonania, że suwe-

²² L. Kühnhardt, op.cit., s. 157.

ren będzie zdolny zaprowadzić ład w relacjach między jednostkami. Jednostka obdarzy go nieracjonalnym zaufaniem, którego źródłem są intensywnie przeżywane obawy o własne życie oraz wyobrażenie wszechmocy suwerena. Przekraczając granice racjonalnej oceny zdolności zaprowadzenia ładu społecznego, jednostka wnosi doń nastawienia, odczucia i dążenia, których nie da się zredukować do zachowań jej dozwolonych. Znajdą one ujście w zachowaniach, których ocena wymaga szerszego spojrzenia na sferę działania członków *societas civilis cum imperio*.

* * *

W powyższych wywodach starałem odnieść się do problemu nieracjonalnego działania politycznego jednostki w koncepcji Hobbesa. Argumentowałem za tezę, zgodnie z którą jednostka będzie chciała w stanie społecznym czynić nie tylko to, do czego ogranicza ją rozum. Uzasadnienie tej tezy dotyka problemu racjonalizacji niepewności odczuwanej przez jednostkę w warunkach będących niepoohamowaną emanacją ludzkiej natury. O ile można jeszcze mówić o racjonalizacji niepewności o wytwory własnej siły i przezorności, o tyle obawa o własne życie nie poddaje się racjonalizacji w rozumowaniach Hobbesa. W sytuacjach zagrożenia życia, których wystąpienia w stanie społecznym wykluczyć nie można, pragnienie ładu będzie szukać zaspokojenia w nieracjonalnych postawach, nastawieniach i odczuciach. Działanie polityczne jednostki poddanej nieograniczonej władzy suwerena nie będzie się wtedy ograniczać tylko do obszaru działania dozwolonego, jaki tworzą rozumowe ograniczenia praw naturalnych i racjonalne działania podejmowane z myślą o własnych interesach.

Marcin Skalny

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

NIESKOŃCZONY WSZECHŚWIAT W FILOZOFII GIORDANA BRUNA

Infinite Universe in the Philosophy of Giordano Bruno

Słowa kluczowe: nieskończoność, Wszechświat, Bóg, monizm.

Key words: infinity, Universe, God, monism.

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

Przedmiotem rozważań w artykule jest status nieskończonego Wszechświata w filozofii Giordana Bruna. Autor stara się odpowiedzieć na pytania: Czy w odniesieniu do Wszechświata możemy mówić o jedności potencjalności i aktualności? Czy jest on tylko niedoskonałym cieniem Boskiej natury, czy jest tożsamy z Boskim bytem?

A b s t r a c t

The subject of consideration in this article is status of infinite Universe in the philosophy of Giordano Bruno. Author tries answer to questions: Can we talk about unity of potentiality and actuality in regards to the Universe? Whether Universe is only a shadow of divine nature or it is identical with divine being?

W swych najważniejszych dziełach dotyczących kosmologii i metafizyki: *O nieskończoności, wszechświecie i światach* oraz *O przyczynie, początku i jedności* Giordano Bruno dowodzi istnienia niezmiernego Wszechświata, złożonego z nieskończonej liczby światów, czyli układów, w których skład wchodzi gwiazdy i krążące dookoła nich planety. Pomimo zawartych w tych utworach różnic w podejściu do wspomnianego wyżej zagadnienia, przyczyna, dla której Uniwersum jest nieograniczone, pozostaje ta sama – konieczna manifestacja pełni Boskiej doskonałości.

W dialogach *O nieskończoności, wszechświecie i światach* Giordano Bruno rozpoczyna proces dowodzenia niezmierności Wszechświata od krytyki poznania zmysłowego. Twierdzi on, że nieskończoność nie może być przedmiotem percepcji zmysłowej, która wobec tego nie jest w stanie dostarczyć świadectwa pozwalającego na rozstrzygnięcie kwestii skończoności lub nieskończoności

Uniwersum. Bez otrzymania wsparcia ze strony odpowiedniego sądu intelektu zmysły mogą, według Bruna, dezinformować nawet podczas próby określenia własności samej Ziemi:

ponadto przyznaje się ono [postrzeganie zmysłowe] do własnych słabości i niedostatków, ilekroć dostarcza nam wrażenia, że horyzont jest skończony, wrażenia, które prócz tego podlega ciągłej zmianie. Ponieważ wówczas doświadczamy niezbitcie tego, że postrzeganie zmysłowe wprowadza nas w błąd co do powierzchni owego globu, na którym żyjemy, tym bardziej nie powinniśmy dowierzać wrażeniu, które podsuwają nam nasze zmysły, że sfera gwiezdna jest skończona.¹

Stąd też w procesie poszukiwania prawdy na temat natury rzeczywistości zmysły pełnią wyłącznie rolę pomocniczą, pobudzając rozum, dając fragmentaryczne świadectwo, priorytet natomiast przynależy poznaniu intelektualnemu. Jak stwierdza Philotheo w pierwszym dialogu *O nieskończoności...*:

[Prawda mieszka] w zmysłowo postrzegalnych przedmiotach, niczym w zwierciadle; w rozumie, poprzez proces argumentacji i dyskusji. W intelekcie, czy to z przyrodzenia, czy w konkluzji. W umyśle, we właściwej sobie i żywotnej postaci.²

Bruno przechodzi następnie do wykazania błędu tkwiącego w przekonaniu o skończoności przestrzennej Wszechświata. Głównym adwersarzem włoskiego filozofa i głosicielem tego poglądu jest Arystoteles. Nolańczyk uważa, że nie może istnieć otaczająca Wszechświat granica, poza którą nie znajdowałoby się żadne ciało ani pusta przestrzeń. Oznaczałoby to, że Uniwersum umieszczone jest pośród nicości, czyli dosłownie nigdzie. Gdy uznaje się, że granica przestrzenna przebiega nie pomiędzy dwoma obszarami przestrzeni, lecz pomiędzy samą przestrzenią a nicością, dokonuje się uprzestrzennienia nicości i sprowadza się ją wbrew intencjom do nieskończonej próżni lub pustki. Podobny zarzut można wysunąć wobec twierdzenia głoszonego przez angielskiego matematyka i astronoma Thomasa Diggsa oraz neapolitańskiego poetę Palingeniusza³. Uważali oni, że na zewnątrz świata znajduje się Boski intelekt czy Królestwo Boże. Byłby to swoisty rodzaj transcendencji polegającej na oddzieleniu świata inteligibilnego od materialnego za pomocą przestrzennej granicy, a co za tym idzie – nadanie światu duchowemu cech przestrzennych.

¹ G. Bruno, *Dell' infinito universo e mondi*, przeł. A. Szymanowski; cyt. za: A. Koyre, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. i W. Kubińscy, słowo/obraz teatryalia, Gdańsk 1998, s. 55–56. Krytyka, którą Bruno wysuwa wobec poznania zmysłowego, ma głównie związek z bronią przez niego heliocentryczną teorią Kopernika. Zwolennicy systemu Ptolemeusza, atakując koncepcję polskiego astronoma, powoływali się często na świadectwo zmysłów, np. zwracając uwagę na brak widocznych zmian w rozkładzie gwiazd na niebie w różnych porach roku. Por. M. Ciliberto, *Wstęp do Bruna*, przeł. P. Bravo, IfiS PAN, Warszawa 2000, s. 72–73.

² A. Koyre, op. cit., s. 56.

³ Por. M. Ciliberto, op. cit., s. 35–37, 46–49.

Bez popadania w sprzeczność można więc mówić jedynie o świecie otoczo-
nym przez nieograniczoną przestrzeń, której poszczególne obszary nie różnią się
między sobą.

Albowiem tam, gdzie nie ma niczego, nie ma miejsca na zróżnicowanie; tam gdzie nie ma róż-
nicowania, nie ma też rozproszenia jakości i całkiem być może, że tam gdzie nie ma zupełnie
niczego, tym bardziej nie ma jakości.⁴

Nie ma więc powodu, dla którego Ziemia miałaby się znajdować w tym, a nie
w innym miejscu. Nic nie stoi również na przeszkodzie, aby pozostałe obszary
przestrzeni były zajęte przez niezliczone światy.

Aby wykazać nie tylko możliwość ale i konieczność istnienia nieskończonej
ilości światów, Bruno odwołuje się do zasady Boskiej omnipotencji lub też za-
sady pełni, która powinna być konstytutywnym elementem właściwej koncepcji
Boga. W nieskończonej Boskiej istocie akt i potencja, wola, moc i skutek są tym
samym. Wobec tego Bóg w sposób konieczny, wynikający z jego istoty sprawia,
że każdy z nieskończonej liczby możliwych, potencjalnych bytów istnieje aktu-
alnie. Uznanie, że Bóg stworzył Wszechświat jako skończony, jest równoznacze-
ne z przyjęciem jednego z dwóch twierdzeń:

- 1) jeżeli akt Boga jest skończony to, w wyniku jedności aktu i potencji, rów-
nież jego moc tworzenia musi być skończona;
- 2) wola Boga może ograniczać jego moc, wówczas jednak istnieje w nim róż-
nica i nie jest prostym bytem.

Jak wyraża to Bruno w jednym z dialogów *O nieskończoności, wszechświe-
cie i światach*:

Dlaczego mielibyśmy czy moglibyśmy wyobrazić sobie, że Boska potęga jest zbyt duża? Bo-
ska dobroć w istocie może spłynąć na nieskończoność rzeczy i może zostać nieskończenie roz-
siana; dlaczego więc mielibyśmy twierdzić, że raczej miałyby być rzadkością redukującą się
do nicości, bo przecież każda skończona rzecz jest jakoby nicością względem nieskończono-
ści? Dlaczego pragniecie, aby środek boskości, który potrafi (jeśli można się tak wyrazić) roz-
ciągać się nieograniczenie do nieskończonej sfery, dlaczego więc pragniecie, aby pozostał on
zazdrośnie jałowy, miast rozciągać się jako ojciec, płodny, strojny i piękny?⁵

Aby więc nie wypaczyć koncepcji bóstwa, należy uznać, że nie tylko ma ono
zdolność kreacji niezmiernej przestrzeni wypełnionej niezliczonymi światami,
lecz faktycznie stwarza ją w sposób konieczny. Nieskończony Wszechświat jest
niezbędny, aby boska zasada mogła w pełni manifestować swą doskonałość, wy-
łaniając z siebie bez końca wciąż nowe bogactwo kształtów i form. Istnienie
nieograniczonej przestrzeni, a także – o czym Bruno wspomina rzadziej – nie-
skończonego czasu nie jest celem samym w sobie, lecz niezbędnym warunkiem
pozwalającym jawić się wszelkim możliwym przedmiotom. Ten pogląd może

⁴ A. Koyre, op. cit., s. 58.

⁵ Ibidem, s. 63.

świadczą o tym, że główną inspiracją do stworzenia koncepcji bezmiernego Wszechświata nie była dla niego teoria Kopernika (choć włoski filozof był jej wielkim zwolennikiem i obrońcą), lecz myśl Plotyna i niektóre wątki filozofii scholastycznej⁶.

W dialogach *O przyczynie, początku i jedności*, w których zawarty jest główny wykład metafizyki Bruna, wykazanie nieskończoności Wszechświata nie jest naczelnym celem rozumowania. Istnienie pozbawionego granic Uniwersum jest jednak konsekwencją wypracowanego tam przez myśliciela stanowiska w kwestii podstawowej struktury rzeczywistości. Nolańczyk wprowadza w tych dialogach centralną kategorię swej filozofii, określaną przez Ciliberto jako nieskończona materia-życie, w której można wyróżnić dwa elementy: uniwersalny intelekt, nazywany też duszą świata, oraz materię.

Dusza świata jest uniwersalną, substancjalną formą, która sprawia, że z wnętrza materii wydobywają się kształty i formy przypadłościowe, czyli pojedyncze byty, tak jak z nasion i zarodków wyłania się bogactwo świata roślinnego. Tworzy ona harmonię i symetrię, które nie mogłyby powstać jedynie na drodze przypadku.

Jest to jedno i to samo, co wypełnia wszystko, oświetla Wszechświat, pobudza naturę do właściwego tworzenia swych gatunków i w ten sposób ma związek z wytwarzaniem rzeczy naturalnych, podobnie jak nasz intelekt do odpowiedniego wytwarzania gatunków racjonalnych.⁷

Uniwersalny intelekt również ożywia wszystkie przedmioty. Każdy byt, z racji tego, że uczestniczy w duchowej powszechnej formie, ma w sobie pierwiastek życia. Jak stwierdza Teofil, jeden z bohaterów Bruniańskich dialogów:

Duch ten znajduje się we wszystkich rzeczach, które jeśli nie są tworam żywymi, są ożywione, jeśli aktualnie nie posiadają uczucia i życia, to jednak są początkiem i poniekąd pierwszym aktem ożywienia i życia.⁸

Ze względu na przypadłości, rozkład, konfigurację materii samo życie tkwiące we wszystkich przedmiotach dochodzi do głosu w mniejszym bądź większym stopniu. W szczególności moc ożywiająca ludzi nie posiada wyróżnionego statusu, lecz jest tożsama ze źródłem dającym życie wszelkim innym bytom. Dzięki temu ponownie zostaje zmanifestowana powszechna jedność. Jedną jest materia, z której składają się Ziemia i inne ciała niebieskie. Jedną też jest zasada życiowa obejmująca ludzi i pozostałe stworzenia. Również gwiazdy, a wraz z nimi całe światy są tworam ożywionym, zaś ich ruchy wynikają z porządku ustalonego przez duszę świata. Materia jest tym, co może przyjąć wszelką formę daną jej przez uniwersalny intelekt. Jak pisze Bruno:

⁶ Por. A. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu: studium z dziejów idei*, przeł. A. Przybysławski, KR, Warszawa 1999, s. 133.

⁷ G. Bruno, *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Zawadzki, Książka i Wiedza, Warszawa 1956, s. 211.

⁸ Ibidem, s. 219.

Istnieje więc gatunek podmiotu, z którego, którym i w którym natura dokonywa swego dzieła, swej pracy i otrzymuje od niej tak liczne formy, które przedstawiają wzrokowi patrzącemu różnorodność gatunków.⁹

Gdy w świecie zjawiskowym trwa nieskończona przemiana jednych form przypadłościowych w drugie, ich wspólne podłoże, czyli materia, pozostaje ta sama. Materii samej w sobie, rozpatrywanej poza jej formami jednostkowymi, nie można utożsamiać z ciałem. Może ona też być tworzywem bytów bezcielesnych, nieposiadających rozciągłości i wymiarów. Jej konstytutywną cechą jest możliwość stania się każdym rodzajem bytu.

Wielu filozofów myliło się, określając cechy zarówno materii, jak i formy. Niektórzy określali materię jako pustą, pozbawioną wszelkiego aktu, otrzymującą z zewnątrz wszelkie formy, bez których byłaby niemal niebytem. Do takich myślicieli zaliczał się przede wszystkim Arystoteles. Inni z kolei uznawali, że istnieją tylko formy, określane przez Bruna jako przypadłościowe, powstające i ginące wraz z łączeniem i rozpadem części materii, która w przeciwieństwie do nich jest niezniszczalna. Tak uważał m.in. Epikur. Nolańczyk przeciwstawia się absolutyzowaniu jednego z tych dwóch elementów i łączy je, obdarzając formę wiecznością i niezmiennością materii, a tą z kolei bogactwem i aktualnościami form.

Dusza świata jest uniwersalną formą, powszechną aktywną potencją, która może wszystko wytworzyć. Materia jest natomiast powszechną bierną potencją, mogącą stać się wszystkim. Elementy te składają się na materię-życie – wieczne, niezniszczalne, substancjalne jedno. Trwa ona nieustannie jako podstawa wszystkich rzeczy, zachowując istnienie pomimo procesów przemiany, łączenia się i rozkładu, które odbywają się tylko na poziomie zjawiskowym i dotyczą form przypadłościowych.

W nieskończonej materii-życiu akt i potencja są tym samym. Na mocy tej jedności materia-życie jest aktualnie tym wszystkim, czym może być. Sama nie posiada określonej formy, lecz zawiera w sobie, w sposób zwinięty, każdy możliwy byt – jest czymś na kształt uniwersalnego zarodka, który po rozwinięciu staje się niezliczoną mnogością wszelkich mogących istnieć przedmiotów. Zbiorem tym jest nieskończony Wszechświat.

A więc każda potencja i akt, który na początku jest jakoby zwinięty, złączony i jeden, w innych rzeczach jest rozwinięty, rozproszony, pomnożony. Wszechświat, który jest wielkim podobieństwem, wielkim obrazem i jednorodną naturą, jest również wszystkim tym, czym może być przez te same gatunki i główne człony oraz całokształt materii, do której nic się nie dołącza i której nic nie brakuje z całej i jedynej formy.¹⁰

Materia-życie jest wiecznym, niezniszczalnym źródłem, z którego wyłaniają się wszystkie byty, jest podstawą wszelkich zjawisk. Istnieje w sposób koniecz-

⁹ Ibidem, s. 234.

¹⁰ Ibidem, s. 246.

ny w odróżnieniu od przypadłościowego bytu rzeczy jednostkowych. Ponadto akt i potencia są w niej jednym. Bruno powtarza więc odnośnie do owej zasady to, co powiedział o Bogu w dialogach *O nieskończoności, wszechświecie i światach*. Nadaje więc materii-życiu Boski charakter i wręcz utożsamia ją z Bogiem. Na początku dialogów *O przyczynie, początku i jedności* stwierdza, że orzekanie w kwestiach pierwszych zasad powinno pozostawać w gestii teologów, proroków, ludzi Bożych, a mimo to sam buduje metafizykę, która jawnie stoi w sprzeczności z dogmatami religii chrześcijańskiej. Wynika to z popieranego przez niego rozdziału „prawa” i „prawdy”, religii i filozofii. Nolańczyk twierdzi, że zadaniem religii jest przedstawianie w sposób instrumentalny obrazu świata, skierowanego do szerokich mas i sprzyjającego podtrzymywaniu w nich zasad moralności. Dlatego też nie ma w niej miejsca na głoszenie twierdzeń o konieczności stwarzania każdej postaci bytu, co stanowi nieodłączną cechę natury Boga, gdyż mogłoby to doprowadzić do utraty wiary w wolną wolę. Filozofia w odróżnieniu od religii przeznaczona jest dla nielicznych ludzi o otwartych umysłach, którzy przede wszystkim poszukują prawdy¹¹.

Materia-życie jest więc tożsama z Bogiem. Czy można wobec tego pójść krok dalej i utożsamiać z Bogiem nieskończony Wszechświat, który powiązany jest nieodłącznie z materią-życiem? Może się wydawać, że pomiędzy Wszechświatem a Bogiem czy też boską materią-życiem zachodzi diametralna różnica. Chociaż Uniwersum jest nieskończone jako całość, to jest skończone w swoich elementach. Wszystkie światy są skończone, a co za tym idzie – takie są też wszystkie zawarte w nich przedmioty. W poszczególnych obiektach dochodzi do wzajemnego ograniczania się formy i materii. Forma w wyniku limitów nałożonych na nią przez materię tworzy jedno indywiduum. Materia z kolei pod wpływem formy przyjmuje kształty określonego gatunku.

[W przypadku tych przedmiotów] potencia nie równa się aktowi, gdyż nie jest aktem absolutnym, lecz ograniczonym. Prócz tego potencia zawsze ograniczona jest do jednego aktu, gdyż nigdy nie ma ona więcej aniżeli byt szczególny. I jeżeli jednak dopuszcza ona dowolną formę i akt, to dzieje się to za pośrednictwem pewnych układów i pewnej kolejności jednego bytu po drugim.¹²

Ograniczenia te tracą rację bytu jedynie, gdy rozpatruje się Wszechświat jako nieskończoną całość, która zawiera niezliczoną liczbę wszystkich możliwych jednostek i gatunków. Tylko z takiego punktu widzenia można mówić o tożsamości aktu i potencji w odniesieniu do Wszechświata. Natomiast czysta Boska materia-życie, rozważana w oderwaniu od swych indywidualnych przejawów, jest nieskończona nie tylko jako całość, ale też we wszystkich swych częściach. Bruno przedstawia analogiczną różnicę pomiędzy ciałem a głosem. Oba te przedmioty

¹¹ Por. M. Ciliberto, op. cit., s. 51.

¹² G. Bruno, *Pisma filozoficzne...*, s. 246.

mogą wypełnić jakieś pomieszczenie, jednak w przypadku ciała w każdym miejscu będzie znajdować się tylko jego fragment, natomiast głos będzie wszędzie słyszalny w całości¹³.

Ciliberto określa tę część filozofii Bruna jako metafizykę cienia¹⁴, w ramach której wyróżnia dwa aspekty: epistemologiczny i ontologiczny. Zgodnie z pierwszym, skończoność ludzkiego podmiotu, a co za tym idzie – jego ograniczone możliwości poznawcze przyczyniają się do niemożności uchwycenia przez człowieka pełni boskiej natury. Na początku drugiego dialogu *O przyczynie, początku i jedności* czytamy, że człowiekowi z trudem przychodzi poznanie przyczyn i początków konkretnych zjawisk. Z najwyższym trudem udaje mu się dostrzec zaledwie ślady czy też cienie praprzyczyny i prazasady. Można na nie trafić zgłębiając w miarę możliwości budowę Wszechświata. Wypełniają go niezliczone gwiazdy i światy.

Wskazują one i głoszą w nieskończonej przestrzeni, niezliczonymi głosami doskonałości majestat swego prapoczątku i praprzyczyny.¹⁵

Ludzie mogą jednak spostrzegać tylko skończony fragment niezmiernego Uniwersum, zawierający określoną liczbę ciał niebieskich, które zmieniają się nieustannie, powstają i giną. Boska materia-życie nie jawi się człowiekowi sama w sobie, lecz jedynie w pojedynczych formach przypadłościowych.

O ile można się zgodzić z epistemologicznym aspektem metafizyki cienia, to wątpliwości budzi wysuwany następnie przez Ciliberto aspekt ontologiczny tego zagadnienia. Zgodnie z nim, sam Wszechświat z powodu braków można określić tylko jako cień, nieadekwatne odbicie prawdziwej istoty Boga. Wynika to ze wspomnianej wyżej różnicy, która ma zachodzić pomiędzy Boską istotą a Wszechświatem. Różnica ta jednak nie musi wywodzić się z własności przynależnych samemu Wszechświatowi. Podobnie jak niemożność adekwatnego uchwycenia natury Boga ma swoje źródło w słabości ludzkiego rozumu, tak też fałszywe przeświadczenie o brakach Wszechświata może wywodzić się z dostępu do skończonego fragmentu Uniwersum, na podstawie którego człowiek nie jest w stanie uchwycić prawdy o całości.

Wydaje się, że Bruno potwierdza ten pogląd, gdy w ostatnim dialogu *O przyczynie, początku i jedności* charakteryzuje nieskończony Wszechświat. Jest on niezmienny, ponieważ zawiera w sobie wszelkie przeciwieństwa istniejące w harmonii i porządku, nie ma więc innej postaci bytu, do której miałby dążyć. Jest nieruchomy, gdyż jest wszystkim i nie ma niczego poza nim. Nie powstaje ani nie ginie, ponieważ jest jednością i nie posiada części, na które mógłby się rozłożyć. Gdyby udało się wskazać w nim części nieskończone, równałyby się

¹³ Por. *ibidem*, s. 225–226.

¹⁴ Por. M. Ciliberto, *op. cit.*, s. 33–36.

¹⁵ G. Bruno, *Pisma filozoficzne...*, s. 209.

one całości i byłyby z nią tożsame. Części skończone także tworzyłyby jedność, ponieważ wobec nieograniczonego Uniwersum zanika wszelka różnica nie tylko między odcinkami czasu czy odległościami w przestrzeni ale także pomiędzy wszelkimi przedmiotami.

Pod względem proporcji, podobieństwa, jedności i identyczności nieskończonego nie jesteś bliższy bytem człowieka niż mrówka czy gwiazda [...] gdyż w nieskończoności te rzeczy nie dają się odróżnić.¹⁶

Wszystkie różnice, ułomności, pozorna wielość przedmiotów występują tylko na poziomie zjawiskowym. Właściwy, prawdziwy byt – Boska materia-życie – jednoczy w sobie wszelkie przeciwieństwa i nie posiada żadnych braków.

[...] wszystko, co stanowi różnicę i liczbę, jest czystą przypadłością, czystą figurą i czystą kompleksją. Wszelki wytwór, jakiegokolwiek byłby rodzaju, jest zmianą, podczas gdy substancja zawsze pozostaje ta sama, ponieważ istnieje tylko jedna, jeden boski, nieśmiertelny byt.¹⁷

I to, co tworzy mnogość w rzeczach, nie jest bytem, nie jest rzeczą ale tym, co zjawia się, co ukazuje się zmysłom i co znajduje się na powierzchni rzeczy.¹⁸

Bruno, wzorem Mikołaja z Kuzy¹⁹, obrazując jedność ukrywającą się za wielkością, przedstawia przykład figur geometrycznych, które po zastosowaniu wobec nich procedury przejścia do nieskończoności stają się tożsame, np. łuk koła powiększony bez ograniczeń uzyskuje postać identyczną z linią prostą²⁰.

Człowiek zawieszony w jednym punkcie czasu i przestrzeni postrzega rozproszone przedmioty w ich pojedynczych stanach, zaktualizowane w minimalnym stopniu, gdyż wszystkie przysługujące im możliwości, oprócz jednej, istnieją wyłącznie potencjalnie. Jednak w przypadku Uniwersum samego w sobie sytuacja wygląda inaczej, w odniesieniu do niego ograniczenia czasowo-przestrzenne nie obowiązują, dzięki czemu każda potencja jest zarazem aktem.

Wszystko co jest we Wszechświecie – czymkolwiek by ono było w odniesieniu do innych poszczególnych ciał – w odniesieniu do Wszechświata istnieje przy pomocy wszystkiego według rodzaju zdolności, ponieważ jest ponad, pod, za, na prawo, na lewo oraz wedle wszystkich różnic miejscowych, ponieważ w całym nieskończonym są te wszystkie różnice i nie ma żadnej z nich.²¹

W monistycznym obrazie rzeczywistości wyłaniającym się z filozofii Giordana Bruna znika podział na arystotelesowską sferę podksiężycową i nadksiężycową. Przestrzeń zawierająca światy i tworzywo, z której się one składają, jest

¹⁶ Ibidem, s. 275.

¹⁷ Ibidem, s. 277.

¹⁸ Ibidem, s. 280.

¹⁹ Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków 1997, s. 72–75.

²⁰ Por. G. Bruno, *Pisma filozoficzne...*, s. 285.

²¹ Ibidem, s. 278.

jedna. Znika również odróżnienie bytów ożywionych i nieożywionych, ponieważ wszystko, co istnieje, ma w sobie pierwiastek życia. Materia i forma także stają się jednym jako materia-życie, w niej z kolei jedność uzyskuje akt i potencja oraz wszelkie przeciwieństwa i różnice. Ostatecznie również Wszechświat i Bóg, który jest rozumiany jako materia-życie, ożywiająca i wszechogarniająca zasada dająca przedmiotom określone formy, okazują swą wzajemną tożsamość. Stanowią nieskończony, niezniszczalny, wieczny byt, który jest wszystkim tym, czym może być. Dla skończonego ludzkiego umysłu, który nie jest w stanie uświadomić sobie w pełni jedności ukrytej za pozorną wielością bytów, jest on rodzącą paradoksy, nieprzeniknioną tajemnicą.

Andrzej Stoiński

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

WYBRANE WĄTKI KRYTYKI UTYLITARYZMU

Selected Topics of Criticism of Utilitarianism

Słowa kluczowe: etyka, utilitaryzm czynów, utilitaryzm reguł, krytyka utilitaryzmu.

Key words: ethics, act-utilitarianism, rule-utilitarianism, criticism of utilitarianism.

Streszczenie

Tekst dotyczy wybranych problemów związanych z utilitaryzmem jako koncepcją etyczną. Autor prezentuje krótki zarys tej teorii, z uwzględnieniem podstawowego jej podziału na utilitaryzm czynów i utilitaryzm reguł. Zasadniczym przedmiotem zainteresowania są jednak zarzuty formułowane w stosunku do tej doktryny. Przedstawiona krytyka oraz niektóre odpowiedzi na nią dotyczą różnych budzących kontrowersje punktów utilitaryzmu. Wśród nich znajdują się odniesienia do nadmiernych roszczeń wysuwanych wobec sprawców czynów. Inne ujemne oceny odwołują się do trudności przewidywania następstw działań. Kolejne głosy wiążą się z zarzutem ignorowania przez rozpatrywaną koncepcję fundamentalnych intuicji moralnych. W niektórych opiniach podnoszona jest kwestia hedonizmu charakterystycznego dla klasycznej wersji propozycji sformułowanej przez Benthama i Millę. Przedmiotem negatywnego osądu stało się też ignorowanie osobowego kontekstu moralności i idei sprawiedliwości przez koncepcję użyteczności.

Abstract

The paper considers some problems of utilitarianism. Author presents brief description of the theory. The part of it is a division on *act-utilitarianism* and *rule-utilitarianism*. The main subject of the article are arguments formulated by opponents of this doctrine and answers of its advocates. One of the problem of utilitarianism is that it is too demanding about persons and their acts. Another difficulty is that the theory is unable to predict further than direct consequences of a particular act. Next problem is a contradiction between some kinds of utilitarian requirements and elementary moral intuitions, for example not to harm or not to kill innocent people. The classic version of utilitarianism is also charged with hedonism. The last considered problem of the doctrine created by Bentham and Mill is its paying no sufficient attention to unique status of persons and to distributive justice.

Próba w miarę kompletnej charakterystyki utilitaryzmu, a nawet choćby krytyki tego kierunku wymagałaby znacznie więcej miejsca, dlatego też w niniejszym artykule przedstawimy jedynie skrótowo wybrane odmiany tej doktryny oraz niektóre zarzuty, z jakimi się ona spotkała. Dla zachowania spójności rozważań będziemy też trzymać się w zasadzie kontekstu, jaki wyznacza myśl anglosaska, która tę koncepcję zrodziła.

Historia utilitaryzmu. Początków tej koncepcji etycznej można doszukiwać się już w starożytności. Charakterystyczne punkty wyznaczające jej specyfikę znajdziemy choćby w pewnych zagadnieniach biorących pod uwagę realizację dobra najwyższego (*summum bonum*). Upatrywanie go w szczęściu odnosi nas do niektórych wątków platońskiej twórczości¹, jak również do myśli cyrenaików. U sofistów z kolei znajdziemy utożsamienie cnoty z tym, co skuteczne, w dążeniu do władania wspólnotą polityczną. Wymiar teleologiczny (zorientowanie na realizację naczelnego celu), tak charakterystyczny dla teorii Benthama, pojawia się z kolei u Arystotelesa². Chętnie używane w teorii użyteczności pojęcie bezstronności można zaś odnaleźć w poglądach stoików czy nawet w chrześcijańskiej doktrynie samopoświęcenia oraz w koncepcji racjonalności (platońskiego pochodzenia) podkreślającej ponadindywidualny punkt widzenia.

Filozofia nowożytna nie tylko absorbuje, ale i uwydatnia niektóre ze wspomnianych idei w okresie oświecenia. Podczas gdy Francis Hutcheson³ używa pojęcia „bezstronna maksymalizacja”, David Hume posługuje się już terminem

¹ Platon w *Protagorasie* wkłada w usta Sokratesa takie stwierdzenie: „Jeśli na jednej szali rozkosz, a na drugiej ból, wtedy czy to przyjemność przewyższy przykrość, czy też to, co bliższe, przeważy przyszłość, taki czyn należy wykonać, w którym się znajdzie nadwyżka przyjemności. A jeśliby doza przykrości przewyższała przyjemność, czynu nie należy wykonywać.” I dalej: „Bo i wyście się zgodzili, że przez brak wiedzy błędą w wyborze rozkoszy i bólów ci, którzy błędą. Rozkosz i ból to dobro i zło” (Platon, *Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 105–107). Na ile wypowiedź Sokratesa jest prowokacją, a na ile odzwierciedleniem jego rzeczywistych poglądów jest sprawą dyskusyjną. Słowa te mogą w każdym razie w dużym stopniu tłumaczyć Arystypową interpretację poglądów Sokratesa.

² W *Etyce Nikomachejskiej* Arystoteles przedstawia definicję dobra, które ma być celem wszelkiego dążenia. Wymienia także dwa rodzaje celów i odpowiadające im dwa rodzaje dóbr. Pierwsze to cele określane z uwagi na dobro, w imię którego podejmuje się działanie (celem sztuki lekarskiej jest zdrowie itp.). Jednakże są też cele, a raczej cel, który nie służy żadnemu innemu celowi, a mianowicie – dobro najwyższe. Owym dobrem jest *eudajmonia* – „posiadanie dobrego ducha”, do którego zdążają obywatele *polis*. Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 80–91. Annemarie Pieper porównuje Arystotelesowskie określenie dobra jako „celu nad celami” do Platońskiej tezy, że dobro powstaje ze zmieszania rozumu i ochoty, dającej jednak rozumowi pierwszeństwo, co wyrażone zostaje w *Filebie*. Zob. A. Pieper, *Dobro*, (w:) E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 323.

³ Na temat niektórych wątków filozofii moralnej Hutchesona patrz J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa 1993, s. 90–98.

„użyteczność”⁴. Joseph Priestley⁵ i William Paley, zwani „teologicznymi utilitarystami”, stwierdzają, że sam Bóg wymaga od nas, byśmy promowali największą szczęśliwość⁶. Za poplecznika teorii użyteczności (choć w szczególnym jej wymiarze) można także potraktować Helwecjusza. Rozpropagował on mianowicie szczególną francuską odmianę utilitaryzmu – zanurzoną w filozofii polityki.

Powstanie teorii utilitarystycznej w ścisłym tego słowa znaczeniu związane jest z myślicielem uważanym za ojca jego klasycznej formy – Jeremy Benthamem. Utilitaryzm w swej wersji kanonicznej zrodził się jako teoria hedonistyczna. Główną miarą słuszności czynu było w niej dążenie do osiągnięcia przyjemności, zaś miarą niesłuszności – przykrość. Te proste systemowe założenia zostały przez Benthama uzupełnione bardziej szczegółową kalkulacją, którą można by określić mianem moralnej arytmetyki. Wyznaczała ona sposób mierzenia przyjemności i przykrości. Zasadniczymi kryteriami słusznych działań były w tym przypadku wartości przyjemności lub przykrości odczuwanej przez poszczególne osoby. Te cząstkowe rezultaty podlegały następnie zbilansowaniu. Dzięki temu możliwe stawało się klarowne zestawienie przewagi bądź niedoboru przyjemności w stosunku do przykrości⁷. Podstawowymi pojęciami, w świetle których oceniana jest słuszność i niesłuszność czynów, ich zasadniczymi kryteriami są: *użyteczność* oraz *zasada użyteczności*. Użytecznym nazywa się to, co sprzyja osiągnięciu szczęścia. Zasada użyteczności służy z kolei do oceny konkretnej działalności jako sprzyjającej bądź niesprzyjającej powstawaniu szczęścia⁸. Uzasadnieniem stosowanych wyznaczników słusznego postępowania jest dla klasycznego utilitaryzmu postulat dążenia do osiągnięcia największego szczęścia największej liczby ludzi.

Uzupełnieniem podstawowych wymogów utilitaryzmu jest wymóg bezstronnego podejścia. Wbrew potocznym i dość powszechnie panującym mniemaniom, wyrażającym się na ogół w dawaniu pierwszeństwa interesom osób nam bliskich, zwolennicy utilitaryzmu twierdzą, że powinności wobec innych winny być od tego kryterium całkowicie niezależne. Doktryna ta zakłada, że każda osoba jest równie ważna, a w podejmowaniu decyzji i działań moralnych należy brać pod

⁴ Hume pisze o niej w rozdziale *O dobroci i życzliwości*, zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963.

⁵ Zob. J. Priestley, *Essay on the First Principles of Government; and on the Nature of Political, Civil, and Religious Liberty*, (w:) P. Miller (ed.), *Political Writings*, Cambridge 1993.

⁶ Zob. W. Paley, *Principles of Moral and Political Philosophy*, New York 1978.

⁷ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawoznawstwa*, tłum. Bogdan Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 52–55.

⁸ Bentham wypowiada się na ten temat następująco: „Otóż przez zasadę użyteczności rozumie się zasadę, która aprobuje lub gani wszelką działalność zależnie od tego, czy wykazuje ona tendencję do powiększania, czy zmniejszania szczęścia obchodzącej nas strony; lub, co na jedno wychodzi, tendencję do popierania tego szczęścia lub przeszkadzania mu. [...] Przez użyteczność rozumie się właściwość jakiegoś przedmiotu, dzięki której sprzyja on wytwarzaniu korzyści, zysku, przyjemności, dobra lub szczęścia [...], zapobiega powstawaniu szkody, przykrości, zła lub nieszczęścia zainteresowanej strony” (ibidem, s. 18–19).

uwagę apersonalnie potraktowaną ocenę konsekwencji działań. Każdy człowiek w ramach utylitarystycznego wzorca podlega zasadzie równorzędnego uwzględniania (jednakowego traktowania). Jej sens tkwi w tym, że podczas określania słuszności moralnej, korzyści jednej osoby ważą tyle samo, co jakiegokolwiek innej (wszyscy, którzy się liczą, liczą się tak samo)⁹. Dla utylitaryzmu zatem każdy człowiek jest równie ważny co inni, a dokonywane wybory muszą być usprawiedliwione całościowym dobrem wszystkich.

Kontynuator dzieła Benthama John Stuart Mill wprowadził do doktryny pewne zmiany¹⁰. Polegały one przede wszystkim na dokonaniu jakościowego rozróżnienia na przyjemności wyższego i niższego rzędu. Te pierwsze to przyjemności duchowe, drugie – cielesne¹¹. Zaprezentował także kryterium służące ich odróżnianiu. Bardziej cenna w jego opinii będzie ta z konkurencyjnych przyjemności, którą preferować będzie większość, a najlepiej wszyscy ci, którzy poznali obie. W ten sposób dokonało się przejście utylitaryzmu z koncepcji o charakterze ilościowym do teorii wyróżniającej jakość przyjemności¹².

Zasadnicze odmiany tej doktryny, które skrótkowo opiszemy, to utylitaryzm czynów (*act utilitarianism*)¹³ i utylitaryzm reguł (*rule utilitarianism*)¹⁴. Oprócz tej klasyfikacji możemy przywołać innego rodzaju podziały. Możemy tu wymienić chociażby utylitaryzm obiektywny (odnoszący się do tego, co rzeczywiście nakazuje użyteczność) i subiektywny (odwołujący się do przekonania sprawcy co do maksymalizacji użyteczności); utylitaryzm sumaryczny (całościowy) i przeciwny.

Utylitaryzm czynów zwany jest także utylitaryzmem bezpośrednim (*direct utilitarianism*). Rozumie się to w tym szczególnym sensie, że słuszność i niesłuszność czynów zależą w tym przypadku od tego, czy same planowane i dokonywane czyny wprost realizują zasadę użyteczności. Podejście to charakteryzuje

⁹ Podkreślana w ramach utylitaryzmu bezstronność może mieć także wymiar temporalny. W takim przypadku postuluje się, że nie powinno się przedkładać mniejszego dobra teraźniejszego nad większe dobro przyszłe (oczywiście uwzględniając prawdopodobieństwo jego zajścia). Zob. B. Williams, *Punkt widzenia wszechświata: Sidgwick i ambicje etyki*, (w:) idem, *Ile wolności powinna mieć wola?*, Warszawa 1999, s. 339.

¹⁰ Na temat utylitaryzmu w tej zmodyfikowanej wersji patrz T. Kotarbiński, *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera*, (w:) idem, *Pisma etyczne*, Wrocław 1987, s. 25–84.

¹¹ Mill wypowiada skrajną i dość zaskakującą jak na hedonistę opinię: „Lepiej być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną świnia; lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem. A jeżeli głupiec i świnia są innego zdania, to dlatego, że umieją patrzeć na sprawę wyłącznie ze swego punktu widzenia” (J.S. Mill, *Utylitaryzm, O wolności*, Warszawa 1959, s. 15–21).

¹² Ta jakościowa deskrypcja również okazała się niezadowolająca nawet dla zwolenników utylitaryzmu, np. G.E. Moore uznawał ją za niespójną i w ogóle stojącą pod znakiem zapytania jako odmiana utylitaryzmu (G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1903, s. 80–81).

¹³ Najważniejsi przedstawiciele tego kierunku to: J. Bentham, J.S. Mill, H. Sidgwick, J.J.C. Smart.

¹⁴ Jego główni przedstawiciele to: S. Toulmin, P.H. Nowel-Smith, R.B. Brandt.

skoncentrowanie na czynach i skutkach jako przedmiocie moralnej refleksji, w czym także mieści się ich moralna ocena. W przypadku wyboru między potencjalnymi a zarazem konkurencyjnymi w stosunku do siebie działaniami założenia tej koncepcji wymagają, by rozważać możliwe konsekwencje każdego z planowanych aktów. Po takiej kwalifikacji powinnością działającego staje się wybór czynu słusznego, to znaczy takiego, który przysporzyłby więcej dobra niż działanie alternatywne. Główną wskazówką słusznego wyboru jest tu zasada użyteczności. Podmiot dokonujący wyboru skazany jest w tym przypadku na każdorazowe rozstrzygnięcie poszczególnego czynu w kategoriach jego słuszności. Prawidłowa kalkulacja możliwych skutków określa to, co jest obowiązkiem podmiotu działań moralnych. Podstawową kwestią, jaką każdorazowo powinien on sobie przedkładać, jest pytanie o skutki tego konkretnego czynu w tej konkretnej sytuacji¹⁵. Wychodząc z tego założenia, zasadniczo przyjmuje się, że dobro każdego stanu rzeczy zależy od tego, jak wiele sumarycznej (lub przeciętnej) pomyślności przynosi on ludziom (czy ogólniej: wrażliwym istotom). Tak zatem dobro oraz słuszność poszczególnych działań, jak również motywów, zależą od dobra, jakie można przypisać całościowemu stanowi rzeczy ujawnionemu w konsekwencjach. Podsumowując tę skrótową charakterystykę, powiemy, że ten rodzaj utilitaryzmu instrumentalizuje ocenę moralną. Działania są słuszne i w efekcie zobowiązujące do wykonania, wyłącznie z racji stojącej za nimi pomyślności. Podejście takie ignoruje charakter, motywów oraz ewentualną zgodność działań z nakazami jakiegokolwiek autorytetu.

Utilitaryzm reguł jest propozycją odmienną niż poprzednia¹⁶. W pierwszym rzędzie odwołuje się do zasad moralnych, a dopiero one odnoszą się do zasady maksymalizacji użyteczności. Z tego powodu teoria ta klasyfikowana jest jako pośrednia (*indirect*). Ocena słuszności czy niesłuszności działań nie pochodzi bowiem wprost od ich zgodności z zasadą maksymalizacji użyteczności. Przedstawiona tu odmiana utilitaryzmu prezentuje działania słuszne jako te, które w pierwszym rzędzie biorą pod uwagę ich spójność z systemem reguł, instytucjami społecznymi oraz ludzkimi charakterami. Odwołanie do zasady użyteczności traktuje się zaś jako kryterium wartościujące dla takich reguł, instytucji oraz charakterów¹⁷.

Wprawdzie utilitaryzm jawi się jako najpopularniejsza koncepcja teleologiczna, to jednak nie jest jedynym jej przykładem. Dziś często umieszczany jest w ramach szerszej doktryny zwanej konsekwencjalizmem. Z jednej strony istnieje przekonanie, że konsekwencjalizm, którego cechą charakterystyczną jest oce-

¹⁵ Patrz E. Klimowicz, *Utilitaryzm w etyce*, Warszawa 1974, s. 203–204.

¹⁶ Według niektórych są argumenty wspierające tezę uznającą Davida Hume'a za jednego z inspiratorów tego kierunku. Patrz J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa 1993, s. 115.

¹⁷ Niektórzy badacze opisują tę koncepcję jako swoistą jego fuzję utilitaryzmu z teorią formalistyczną. Zob. R.B. Brandt, *Etyka*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1996, s. 671–686.

na czynów poprzez ich skutki, czerpie ze źródeł utylitaryzmu, a z drugiej, że powstał w pewnym sensie w opozycji do teorii użyteczności z powodu niektórych słabości pojawiających się w jego uzasadnieniu.

Zarzut nadmiernych roszczeń. Krytykę utylitaryzmu rozpoczniemy uwagą, że jeden z głównych zarzutów, jaki stawiany bywa tej doktrynie, a zwłaszcza jej wersji zwanej utylitaryzmem czynów, wyraża się w twierdzeniu, iż jest on nadmiernie wymagający. Wynika z niego bowiem żądanie rozpatrywania wszystkich czynów zawsze także w kategoriach moralnych. Wyjście do kina, zakup sprzętu AGD czy przerwa na kawę stawia osobę przed alternatywą bardziej szczytnego postępowania. Każdy z powyższych wyborów może zatem okazać się w świetle tej teorii czynem niesłusznym. Jednakże istota przytaczanego argumentu tkwi nie tylko w trudnościach związanych z konkretnym wyborem. Zwraca się uwagę, że utylitaryzm wymaga właściwie ciągłego obliczania użyteczności. Skoro bowiem moralna słuszność polega na maksymalizacji skuteczności działań prowadzących do szczęścia (czy też przyjemności), to każde działanie ignorujące ten cel i prowadzącą do niego procedurę jest niesłuszne. Poszczególne podmioty powinny zatem rozważać nie tylko użyteczność podejmowanych czynności, ale także działań, których zamierzają zaniechać¹⁸.

Niektórzy utylitaryści bronią swojej doktryny w sposób dość radykalny. Potwierdzają wprost ów zarzut, głosząc jednocześnie tezę, że nie jest on wcale zarzutem. Uznają po prostu, że działanie skierowane na maksymalizację powszechnego szczęścia jest oczywistą ludzką powinnością¹⁹. Takie skrajne stanowisko wywodzą ze skądinąd rozsądnej uwagi, że fakt, iż większość ignoruje maksymalizację użyteczności, nie usprawiedliwia tych, którzy tego nie czynią²⁰. Inni zwolennicy tej teorii odpierają tego rodzaju krytykę, uznając słuszność maksymalizacji z jednej strony, a z drugiej przyznając, że jej zaniechania nie zawsze i w każdych okolicznościach należy uważać za niesłuszne. W sukurs temu twierdzeniu idą m.in. zwolennicy utylitaryzmu reguł. Uzasadnieniem będzie tu przyjęcie założenia, że jeśli zaakceptujemy reguły głoszące, iż ciągle poświęcenie dla realizacji powszechnego pożytku jest zbyt kosztowne, to powinnością jest niepoświęcanie się tej działalności w takiej skali.

Kolejna próba uniknięcia tego rodzaju zastrzeżeń polega na wyborze takiej formy bezpośredniego utylitaryzmu, która nie będzie wymagać najlepszego rozwiązania, ale poprzestanie na dostatecznej nadwyżce oczekiwanego dobra. Takie mniej rygorystyczne podejście proponowali Karl Popper, Judith Lichtenberg, Michael Slot, Michael Stocker. Akceptowali oni odmianę doktryny, która będzie

¹⁸ Kiedy na przykład siądziemy przed telewizorem bądź weźmiemy do ręki gazetę czy książkę, albo zechcemy uciąć sobie krótką drzemkę, wymóg maksymalizowania użyteczności będzie wisiał nad nami niczym mityczny miecz Damoklesa.

¹⁹ Por. P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge 1993; P. Unger, *Living High and Letting Die*, New York 1996.

uznawać czyn za moralnie słuszny nawet wówczas, gdy maksymalizacja szczęścia nie będzie realizowana w sposób najlepszy.

Obrona przed krytyką idzie też w innym kierunku. W obozie obrońców utilitaryzmu pojawiają się głosy, że zarzut nadmiernych roszczeń jest nieporozumieniem, zaś postulat brania pod uwagę cały czas przez wszystkie osoby wszystkich konsekwencji każdego czynu został mylnie potraktowany przez krytyków jako uniwersalny sposób postępowania. Nie jest to jednak, zdaniem obrońców utilitaryzmu, uniwersalna procedura podejmowania decyzji – jak to zdają się twierdzić przeciwnicy²¹ – a tylko kryterium tego, co należy uznać za moralnie słuszne. Użyteczność jest tu zatem traktowana jako wystarczający i konieczny warunek słusznego czynu. Nie ma w tym przypadku znaczenia, czy podmioty kalkulują ową użyteczność podczas podejmowania swoich decyzji²². Wszystko to ma sugerować, że jeśli zasada użyteczności jest kryterium słuszności czynów, a nie procedurą rozstrzygającą, to w konsekwencji utilitaryzm nie stawia nadmiernego wymagania znajomości i kalkulowania wszystkich konsekwencji rozpatrywanych czynów. Tak określone kryterium słuszności skłaniałoby też do porzucenia użyteczności utożsamianej z procedurą decyzyjną zawsze wówczas, gdy miałyby to szkodzić maksymalizowaniu użyteczności. Niektórzy twierdzą nawet, że ścisłą kalkulację należałoby porzucić na rzecz moralnych intuicji. Te ostatnie bowiem rozwinęły się jako szczególne rozwiązania służące w normalnych warunkach właśnie maksymalizowaniu użyteczności²³.

Obrony zasady użyteczności traktowanej jako procedura decyzyjna podjęli się wbrew powyższym twierdzeniom inni utilitaryści, na przykład Henry Sidgwick. Dopuszcza on ewentualność, by utilitarystyczną procedurę decyzyjną stosować jako swego rodzaju ezoteryczną moralność. Ustalałaby ją elitarna grupa charakteryzująca się sprawnością w obliczaniu użyteczności²⁴. Derek Parfit, idąc

²⁰ Można by ewentualnie uznać, że ci, którzy robią to bezwiednie lub wiedzeni chwalebny mi motywami, pozostają bez winy. To jednak nie zmienia postaci rzeczy, czyli tego, że czyny takie nie maksymalizują użyteczności i w związku z tym należy je uznać, zgodnie z utilitarystycznym paradygmatem, za niesłuszne.

²¹ R. Eugene Beles szczegółowo rozważa problem regresu w nieskończoność występującego przy okazji stosowania procedur decyzyjnych w ramach zasady maksymalizacji użyteczności. Zob. R.E. Beles, *Act Utilitarianism: account of right-making characteristics or decision-making procedure?*, „American Philosophical Quarterly” 1971, t. 8, nr 3, s. 257–265.

²² James Griffin twierdzi, że utilitarystyczny „rachunek” jest poza naszym zasięgiem, głównie jeśli chodzi o zdolności obliczenia go, a zatem nie może być podstawą naszego życia moralnego. J. Griffin, *Sąd wartościujący*, tłum. M. Szubiałka, Warszawa 2000, s. 142.

²³ Patrz. R.M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford 1981, s. 46–47.

²⁴ Jak w pewnym miejscu pisze Sidgwick o powszechnej znajomości zasad, którymi powinien kierować się utilitarysta: „pospółstwo powinno trzymać się z daleka od całego jego systemu o tyle, o ile za sprawą owej nieuniknionej nieokreśloności i złożoności jego kalkulacji prawdopodobne jest, że w pospolitych rękach pociągnie złe skutki” (H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London 1907, s. 489–490; cyt. za: B. Williams, op. cit., s. 347).

w sukurs Sidgwickowi, twierdzi, że niezależność kryterium słuszności od procedury decyzyjnej nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności²⁵. Można bowiem kryterium słuszności potraktować jako zasadę znajdującą się na wyższym poziomie uzasadniania, wybierającą spośród różnych procedur decyzyjnych znajdujących się na niższym poziomie.

Nieprzewidywalność skutków. Kolejny rozpatrywany przez nas zarzut w stosunku do utylitaryzmu dotyczy następstw działań. Krytycy zwracają uwagę, że skutki niemal każdego czynu z reguły stają się przyczynami działań kolejnych, również mających swoje konsekwencje, które z kolei składają się na być może nieskończony, a na pewno nieprzewidywalny łańcuch zdarzeń. Sedno tego zarzutu polega na zwróceniu uwagi na fakt, że skoro nie jesteśmy w stanie przewidzieć wszystkich następstw działań, jakie podejmujemy, to nie możemy ani w dłuższej, ani nawet w średniookresowej perspektywie określić, które z nich doprowadzą do zwiększenia ilości szczęścia, a które do jego zmniejszenia. Co za tym idzie, słuszność czynu rozpatrywana w tej perspektywie może mieć jedynie wymiar bezpośredni (dotyczy pierwszoplanowych następstw konkretnych czynów). Ponadto trzeba wziąć pod uwagę okoliczność, że każde pojedyncze ludzkie działanie splata się z wieloma działaniami innych ludzi. Możliwość ich świadomej koordynacji nieuchronnie maleje wraz ze upływem czasu i liczbą samych czynów. Wszystko to sprawia, że nasze przewidywania mogą dotyczyć w miarę bliskiej przyszłości oraz opierać się na analizie niewielkiej liczby zderzających się ze sobą działań. W takim razie każdy czyn da się zaklasyfikować jako słuszny bądź niesłuszny zaledwie w perspektywie niewielkiego wycinka czasowego i niewielkiego obszaru zachodzących między nimi interakcji. Wobec tego słuszność czynów z punktu widzenia upływu czasu zasadnie jawić się może jako jedynie warunkowa. Nawet biorąc pod uwagę jeden czyn i jego przyszłe następstwa, natrafiamy na bariery w postaci ułomności naszej wiedzy dotyczącej prawideł rządzących światem przyrodniczym i społecznym. Pokazuje to, że natykamy się w tej kwestii na obszar daleko wykraczający poza nasze możliwości. Z jednej strony wnioski te skłaniać będą do moralnego sceptycyzmu, a z drugiej do uznania, że utylitarystyczna perspektywa wymaga od działających podmiotów intelektualnych właściwości o charakterze ponadludzkiem²⁶.

Zarzut ignorowania ludzkich więzi. Jednym z podstawowych wyznaczników utylitaryzmu jest bezstronność (czy raczej bezosobowość) tej doktryny. Jest ona także wymogiem, który stał się przedmiotem wielu zastrzeżeń. Pewne obowiązki wobec najbliższych zdają się bowiem ważyć więcej niż takie same po-

²⁵ D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1986, s. 3–49, 87–108.

²⁶ Problem ten próbował rozwiązać, wprawdzie w nieco innym kontekście, Richard Marvin Hare, posługując się metaforą *archanioła*, tylko z takiej perspektywy bowiem możliwe jest odgadnięcie wszystkich możliwych układów skutków konkurencyjnych działań. Por. R.M. Hare, *Myslenie moralne*, tłum. J. Margański, Warszawa 2001.

winnosci spełniane względem obcych. Na przykład opieka na własnymi dziećmi postrzegana jest jako obowiązek nadrzędny wobec opieki nad dziećmi innych. Utylitaryzm czynów nie różnicuje jednak w tym względzie ludzkich obowiązków. Swoje czy cudze dzieci liczą się w jego świetle tak samo. Takie powinności uwzględniające rodzinę i przyjaciół określane są jako podmiotowo zaangażowane (*agent-relative*)²⁷, a ich charakter różni się zależnie od konkretnego podmiotu. Inne będą zatem tego rodzaju powinności moje, inne sąsiada. Utylitaryzm czynów jest jednak koncepcją o własnościach podmiotowo neutralnych (*agent-neutral*). Ani cele, ani obowiązki nie różnią się w tej teorii w zależności od osoby sprawcy. Nasze działania winny być nakierowane na maksymalizację użyteczności bez względu na relacje, dlatego też rzeczywiste uczuciowe i biologiczne związki między ludźmi przestają ważyć w rozpatrywaniu słuszności naszych czynów. Utylitaryzm wprawdzie nie deprecjonuje szczególnych międzyludzkich stunków, separuje je jednak od sposobu, w jaki powinniśmy traktować innych.

Krytycy utilitaryzmu argumentują jeszcze, że teoria ta bazuje na fałszywych założeniach. Niektórzy z nich twierdzą, że powinności, jakie mamy wobec przyjaciół czy rodziny, nie mogą być uzależnione od warunku maksymalizowania użyteczności. Jeśli bowiem nasz przyjaciel potrzebuje pomocy, to nie może ona zostać uznana za czyn niesłuszny. Działania tego rodzaju charakteryzują się autonomią w stosunku do wymagania realizacji powszechnego dobra. Bernard Williams konstruuje przykład, poprzez który pokazuje, że samo rozważnie problemu pożytku wynikającego z ratowania tonącej żony albo innej tonącej osoby oraz rozstrzygnięcie tego w kategoriach słuszności należałoby uznać za przynajmniej niestosowne²⁸.

Sprzeciw wobec bezwzględności utilitaryzmu. Kolejny zarzut odnosi się do tego, że utilitaryzm, w ramach którego formuluje się rygorystyczne wymagania w jednych sferach, pomija je w innych. Dotyczy to zwłaszcza pewnych uznawanych powszechnie imperatywów. W efekcie zdaniem krytyków teoria ta może prowadzić do stosowania zasady „cel uświęca środki”. Pewne działania oceniane jako złe same w sobie nie tylko, że mogą w ramach tej optyki zostać dopuszczone, ale co gorsza, w ramach spójności koncepcji powinny zostać uznane za słuszne. Zasadniczy problem polega w tym przypadku na tym, że czym in-

²⁷ Na temat podmiotowej neutralności i podmiotowego zaangażowania piszą m.in. D. McNaughton i P. Rowling, *Agent-Relativity and the Doing Happening Distinction*, „Philosophical Studies” 1991, t. 63, nr 2, s. 167–185; F. Howard-Snyder, *The Heart of Consequentialism*, „Philosophical Studies” 1994, t. 76, nr 1, s. 107–129; a także D.W. Portmore w artykule: *McNaughton and Rawling on the Agent-Relative/Agent-Neutral Distinction*, zamieszczonym w „Utilitas” 2001, t. 13, nr 3, s. 350–356. Ten ostatni przeprowadza krytyczną analizę rozróżnienia zastosowanego przez wyżej wspomnianych autorów – zob. D.W. Portmore, „Ethics” 2003, t. 113, nr 2, s. 303–332 oraz idem, *Can an Act-Consequentialism Theory Be Agent Relative*, „American Philosophical Quarterly” 2001, t. 38, s. 363–377.

²⁸ B. Williams, *Osoby, charakter i moralność*, (w:) *Ile wolności...*, s. 260–261.

nym jest kwalifikowanie pewnych działań w wyjątkowych okolicznościach jako wprawdzie mniejszego, ale zawsze zła, a czym innym określanie tych samych działań jako słusznych. Do katalogu takich czynów zaliczylibyśmy z pewnością oszustwo, tortury czy uśmiercanie niewinnych. W powszechnym mniemaniu nie powinny być one planowane nawet wówczas, gdyby maksymalizowały one użyteczność. Czyny tego rodzaju uznalibyśmy na ogół za zło także wówczas, gdyby prowadziły one do zmniejszenia liczby oszustw, tortur i zabójstw.

Związane z przedstawionym założeniem głosy odrzucające utylitaryzm bazują na ogół na pewnych eksperymentach myślowych pokazujących moralnie odstręczającą stronę tej koncepcji²⁹. Literatura przedmiotu zawiera wymyślone przykłady wskazujące, że stosowanie wymogu maksymalizowania użyteczności godziłoby czasem w prawa uznawane za najbardziej elementarne. Jedną z najbardziej głośnych tego rodzaju ilustracji znana jest pod nazwą „transplantacji”³⁰. Załóżmy, że w jednym ze szpitali leży pięciu pacjentów oczekujących na przeszczep. Jeden serca, drugi wątroby, trzeci nerki etc. Do tejże placówki medycznej zgłasza się w tym samym czasie osoba (w celu np. przeprowadzenia badań okresowych), która doskonale nadawałaby się na dawcę organów, na które pacjenci nie mogą już dłużej czekać, ponieważ dalsza zwłoka zagraża ich życiu. Lekarz kierujący się utylitarystycznym wymogiem maksymalizacji użyteczności podejmuje więc decyzję o „rozcłonkowaniu” bogu ducha winnego niedobrowolnego dobroczyńcy. Operacja ratuje życie pięciu pacjentom, ale naturalnie zabija dawcę. Krytycy utylitaryzmu na podstawie tego wymyślonego przypadku utrzymują, że taka „operacja” maksymalizuje użyteczność. Wprawdzie jedna osoba ginie, ale życie pięciu innych zostaje uratowane. W związku z tym należałoby, ewentualne zaniechanie tego rodzaju działania przez lekarza, uznać za czyn niesłuszny. Przykład ten po pierwsze wskazuje, jak daleko od naszych moralnych intuicji zdaje się odbiegać konsekwentnie potraktowany utylitaryzm. Po drugie, jakie konsekwencje mogłoby pociągać za sobą ustanowienie w relacjach społecznych utylitaryzmu powszechnie obowiązującym paradygmatem.

Linia obrony przed zarzutem sprzeczności utylitaryzmu z powszechnymi intuicjami moralnymi może iść w dwóch kierunkach. Pierwszy bazuje na twierdzeniu, że nasze intuicje stosują się do sytuacji standardowych. Im bardziej zaś okoliczności zaczynają odbiegać od standardu, tym trudniej się nimi kierować. W sytuacjach skrajnie odbiegających od normalności rozwiązania poszczegól-

²⁹ Utylitaryzm zdaje się zakładać, że w pewnych okolicznościach powinniśmy np. zabić niewinną osobę, by ocalić kilka innych lub, że są przypadki, w których słusznym działaniem byłoby ukaranie za zbrodnie ludzi, którzy ich nie popełnili; albo wspieranie działań, w wyniku których na przykład organy konieczne do transplantacji byłyby pobierane od zdrowych osób wbrew ich woli itp.

³⁰ Zob. J.J. Thomson, *Killing, Letting Die, and the Trolley Problem*, „The Monist” 1976, t. 59, nr 2, s. 204–217.

nych problemów mogą nakazywać działanie daleko odbiegające od zazwyczaj stosowanych. Drugi modus reagowania na tego rodzaju krytykę utilitaryzmu polega na modyfikowaniu jego klasycznej wersji tak, by był w zgodzie z generalnymi zapatrywaniami moralnymi³¹. W ramach tego rodzaju intuicji mieści się na przykład taka, która mówi, że zadaniem lekarza jest pomoc pacjentowi. Jeśli zaś nie jest to możliwe, to – zresztą zgodnie z treścią przysięgi Hipokratesa – przynajmniej mu nie szkodzić. Zasada ta zabrania więc celowego uśmiercania ludzi. W czym w sposób oczywisty zawiera się przypadek zabijania dla pobrania organów do przeszczepu.

Inny ze sposobów uzgadniania intuicji moralnych z utilitaryzmem opiera się na ocenie wskazującej, że z moralnego punktu widzenia akt zabójstwa jest bardziej godny potępienia niż dopuszczenie do śmierci. W przypadku transplantacji lekarz zabija pacjenta, by nie dopuścić do śmierci pięciu innych. Bez przeszczepu wprawdzie oczekujący na niego umrą, ale nikt nie zostanie zabity. Tak przedstawiona argumentacja podkreśla w istocie, że ogólna suma dobra w świecie będzie większa wówczas, gdy dojdzie do pięciu zgonów mających naturalną przyczynę niż do jednego zabójstwa. Przy takiej interpretacji dokonanej na wartościach utilitaryzmu pozostanie w zgodzie z powszechnie obowiązującymi moralnymi przekonaniem³².

Kolejną próbą uzgodnienia tych dwóch podejść do moralności jest utilitaryzm reguł. Pojawił się on jako modyfikacja utilitaryzmu czynów z uwagi na to, że jego krytycy zwracali uwagę na niepraktyczność tego ostatniego. W zwyczajnych, najbardziej powszechnych sytuacjach, które nie jawią się jako szczególnie skomplikowane, brak jest potrzeby odwoływania się za każdym razem do tej instancji, jaką jest zasada użyteczności. Argumentacja powołująca utilitaryzm reguł opiera się przede wszystkim na twierdzeniu, że posiadanie w takich okolicznościach gotowych zasad postępowania jest rzeczą jak najbardziej użyteczną.

W świetle utilitaryzmu reguł przykład transplantacji ocenić trzeba jako sytuację moralnie niedopuszczalną. Gdyby bowiem lekarze akceptowali zasadę

³¹ W sprawie pogodzenia konsekwencjalizmu z istotnymi moralnymi intuicjami patrz D.W. Portmore, *Can Consequentialism Be Reconciled with Our Common-Sense Moral Intuitions?*, „Philosophical Studies” 1998, t. 91, nr 1, s. 1–19.

³² Jak i wszystkie inne eksperymenty myślowe, tak i ten może podlegać reinterpretacji oraz modyfikacji. Jedną z takich modyfikacji zakłada, że pięciu pacjentów oczekujących na przeszczep to ofiary próby zabójstwa. W takim przypadku, jeśli one umrą, świat będzie miał do czynienia z pięcioma zabójstwami. Zatem nawet przyjmując, że zabójstwo jest gorsze niż sama śmierć, to zabicie jednego dawcy i uratowanie w ten sposób pięciu osób przed śmiercią w wyniku zabójstwa spowoduje, że świat będzie lepszy, bo będzie miał o cztery zabójstwa mniej. Jednakże taki sposób myślenia wciąż sprzeciwia się powszechnie żywionym intuicjom moralnym. Od lekarza nie oczekuje się przecież, by zmniejszał statystykę zabójstw czy promował życie lub zmniejszał ilość śmierci, oczekuje się za to, że będzie zawsze honorował wartość życia, co ma się wyrażać w niepowodowaniu jego utraty. Zob. P. Pettit, *The Consequentialist Perspective*, (w:) M. Baron, P. Pettit, M. Slote, *Three Methods of Ethics*, Oxford 1997, s. 163–169.

pozwalającą na tego rodzaju przymusowe przeszczepy, to należałoby spodziewać się, że zastosowanie w praktyce tego rodzaju reguł zmniejszałoby faktyczną użyteczność. Już sama znajomość takiej reguły powodowałaby obawy wśród ewentualnych pacjentów, że staną się bez swojej zgody źródłem organów. W sposób oczywisty zaczęliby się oni lękać o swoje życie. Co więcej, społeczne zaufanie do lekarzy przestałoby istnieć. To zaś nie tylko bezpośrednio obniżyłoby poziom ludzkiego szczęścia, ale także sprawiło, że ludzie unikaliby opieki medycznej bez względu na stan swojego zdrowia. Biorąc to wszystko pod uwagę, utylitarysty reguł traktują sytuację transplantacji jako przykład, w którym dokonuje się czynu niesłusznego, co jest jednocześnie zgodne z powszechnymi moralnymi intuicjami.

Ułomność stosowanych miar. Sprzeciw wobec rozważanej teorii etycznej może mieć też inne źródła. Utylitarysty zdaje się budzić poważne zastrzeżenia nawet wówczas, gdy rozważamy, jakiego rodzaju pomyślność powinniśmy brać pod uwagę. Zależnie od tego, czy ma ona mieć charakter całkowity, czy uśredniony, da się przedstawić okoliczności odstręczające od tego typu koncepcji. Rozpatrywanie zagadnienia dotyczącego tego, którą pomyślność należy brać pod uwagę: przeciętną czy sumaryczną, nie jest bynajmniej kwestią błahą. Zauważymy to wówczas, gdy zdamy sobie sprawę, że użyteczność związana jest z dobrostanem podmiotów. Jeśli spróbujemy oprzeć się w uwzględnianiu skali tego dobrostanu na jego przeciętnym stanie, to jej uśredniona wielkość może piąć się w górę nie tylko dzięki wzmacnianiu procesów poprawiających dobrostan wszystkich, ale także poprzez zmniejszanie liczby tych, u których dobrostan ma wartość najniższą. Wychodząc z tego punktu, mogłoby się okazać, że perspektywa utylitarystyczna zezwala na przykład na fizyczną likwidację tych osób, które są najmniej zadowolone czy szczęśliwe. Takie postępowanie bowiem prowadziłoby do wzrostu średniej w całości populacji. Jednakże pamiętać trzeba, że zadowolenie czy szczęście jest stanem stopniowalnym. Różnice w stopniu sprawiają, że zawsze ponad tymi, którzy są stosunkowo najmniej zadowoleni, znajdują się tacy, którzy są szczęśliwsi. Idąc dalej drogą wyznaczoną przez postulat mierzenia średniej, usunięcie z równania każdego stosunkowo najmniej zadowolonego będzie tę średnią podnosić.

Proceder likwidowania osób niepowiększających średniej szczęśliwości stoi w sprzeczności z innym sposobem oceny, na przykład gdy uwzględniana jest użyteczność sumaryczna. W tym przypadku liczy się całkowita wielkość zadowolenia czy szczęścia. Ten przypadek jednakże również nie jest wolny od pewnych trudności. Wspomnieliśmy dopiero co o tym, że szczęśliwość jest stanem stopniowalnym. Nie nadmieniliśmy jednak, że oprócz stanu szczęścia zwiększającego sumę użyteczności, ludzie odczuwają także niezadowolenie, smutek, gorycz itp. uczucia zmniejszające użyteczność. Biorąc to pod uwagę, nie można wykluczyć i takiej sytuacji, w której słusznym działaniem z utylitarystycznego punktu widzenia powinno być likwidowanie owych niezadowolonych, rozgoryczonych

czy smutnych. To bowiem również prowadziłyby do zwiększenia całkowitej sumy szczęścia.

Jak widać, zasada maksymalizacji może prowadzić do rozwiązań sprzecznych z powszechnymi intuicjami. W sukurs utilitaryzmowi w tym względzie przyszła propozycja Karla Rajmunda Poppera, by w związku z tym porzucić wymóg maksymalizacji na rzecz zasady minimalizacji cierpień³³. Taki negatywny utilitaryzm niestety także nie wydaje się propozycją wolną od wad. Można bowiem wyobrazić sobie, że dopuszczałaby jako działanie słuszne na przykład bezbolesne uśmiercanie ludzi cierpiących, a skoro umarli nie odczuwają, ostatecznie obniżałoby to poziom cierpienia w ogóle³⁴.

Krytyka apersonalności i niesprawiedliwości utilitaryzmu. Na dwa inne błędy utilitaryzmu zwraca uwagę Samuel Scheffler³⁵. Według niego teoria ta narusza jedność dwóch ważnych sfer ludzkiego życia. Są to: integralność osoby oraz sprawiedliwość rozdzielcza. Naruszenie pierwszej sprowadza się do ignorowania poglądów i zamierzeń poszczególnych podmiotów. Ich preferencje muszą bowiem zostać pominięte w każdorazowym przypadku pojawienia się niezgodności z działaniami maksymalizującymi użyteczność. Zarzut ten można rozszerzyć, zwracając uwagę na to, że utilitaryzm lekceważy autonomię podmiotów. W ramach powszechnie panujących przekonań odmiennie traktowane są pewne ludzkie działania w zależności od tego, czy dotyczą samego sprawcy, czy innych niż on podmiotów. Narażanie samego siebie na niebezpieczeństwo rzadko spotyka się ze stanowczym potępieniem społecznym. Bywa nawet tak, że spotyka się ono ze szczególnym uznaniem – choćby w działaniach wojennych. Tymczasem w ramach utilitaryzmu nie różnicuje się oceny działań podmiotów ze względu na to, kogo one dotyczą. Lekceważenie własnego życia czy pomyślności jest w przypadku tej koncepcji równie naganne co cudzych. Wszystko to sprawia, że utilitaryzm zdaje się w tej kwestii zdążać do pewnej formy kolektywnego traktowania osób. Rachunek użyteczności nie wyodrębnia bowiem poszczególnych podmiotów, lecz akcentuje ich sumaryczne osiągnięcia. Równość zakładana w tej koncepcji zdaje się nie być równością odrębnych indywiduali, a jedynie elementów zdeterminowanych w swych czynach dobrem całości.

Jeśli zaś chodzi o argument podnoszony przez Schefflera, a dotyczący sprawiedliwości rozdzielczej, to wymóg maksymalnej korzyści potraktowanej całościowo zdaje się wymagać od sprawców, by ignorowali oni ewentualne cierpienia jednostek czy mniejszości, jeśli miałyby to przynieść wzrost szczęścia ogółu. W związku z takim sposobem uzasadniania działań pomijany byłby właściwy dla

³³ Za D. Probuca, *Utilitaryzm w etyce*, (w:) J. Pawlica (red.), *Etyka*, Kraków 1992, s. 370.

³⁴ Takie skrajne rozwiązanie jako możliwe w ramach tej koncepcji podaje Roderick Ninian Smart w: *Negative Utilitarianism*, „Mind” 1958, t. 67, nr 268, s. 542–543. Cyt za: M. Slote, *Satisficing Consequentialism*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1984, t. 58, s. 152.

³⁵ S. Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford 1982.

sprawiedliwego postępowania wymóg, by każdy otrzymał to, co mu się należy. Zamiast tego klasyczny utilitaryzm czynów wymaga, by każdy otrzymał to, co najlepiej będzie urzeczywistniało ogólną użyteczność.

Wada hedonizmu. Ostatni rozpatrywany głos krytyczny odnosi się do hedonizmu charakteryzującego klasyczną wersję utilitaryzmu. Główne zastrzeżenie dotyczy utożsamienia przez Benthama, a także w jakiejś mierze przez Milla naczelnej wartości z przyjemnością. Zasadniczy problem polega tu na tym, że można całkiem rozsądnie utrzymywać, że to, co winno być najbardziej cenione, nie musi zawierać w sobie przyjemności. Użyteczne są z pewnością także inne wartości. Możemy zaliczyć do nich na przykład wiedzę. Znajomość zaawansowanej matematyki, fizyki teoretycznej, kosmologii, a także innych tego typu „niepraktycznych” dziedzin można słusznie uznać za wartościową niezależnie od tego, czy przyczynia się do osiągania przyjemności czy unikania cierpienia. Innymi tego typu wartościami mogą być wolność lub sprawiedliwość. Dążenie do nich, a nawet ich realizacja nie muszą łączyć się z przyjemnością, abyśmy uznali je za szczególnie cenne. Z drugiej strony także pewne rodzaje przyjemności ciężko zaliczyć do rzeczy wartościowych – chociażby niektóre pragnienia zaspokojenia patologicznych skłonności występujące u osobowości zaburzonych.

Hedonizm nie jest z tych i podobnych powodów przyjmowany w kręgu utilitarystów bezdyskusyjnie. Niektórzy z nich opowiadali się za jego odrzuceniem. George Edward Moore podkreślał, że wartości najwyższe nie muszą w sposób konieczny być związane z przyjemnością. Ten rodzaj utilitaryzmu, zwany idealnym, optował za uznaniem za naczelne takich wartości, które są dobre same w sobie. Zaliczane są do nich na przykład wiedza, cnota, piękno, sprawiedliwość, rozwój środowiska itp. Takie pluralistyczne podejście ma wprawdzie zalety, ale nie jest też wolne od pewnych ułomności. Największą z nich wydaje się niewspółmierność wartości³⁶. Jeśli użyteczność ma być kryterium słuszności czynów, to podmioty muszą być zdolne do jej kalkulowania, biorąc pod uwagę skutki poszczególnych czynów. W przypadku, gdy podmioty w działaniach odwołują się do różnych wartości, to konsekwencje ich działań także można kwalifikować rozmaicie – w zależności od tego, jaka wartość jest preferowana. Tak więc to, co wydawało się usuwać jedną z niedoskonałości klasycznej odmiany tej doktryny, okazuje się zarazem powodem trudności jej zmodyfikowanej wersji.

* * *

Przedstawiona lista zalet utilitaryzmu, a szczególnie stawianych mu zarzutów nie jest pełna. Można by dodać do niej jeszcze wiele innych, chociażby groźbę popadnięcia w legalizm lub też w skrajną postać kodeksualizmu. Ilość gło-

³⁶ Odnośnie do niewspółmierności różnych skal wartości zob. S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, (w:) idem, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1967.

sów krytycznych może skłaniać ku refleksji, że utilitaryzm boryka się z trudnościami do przewyciężenia aporiami. Ewentualna dominacja w życiu społecznym utilitarystycznego sposobu myślenia zdaje się, nie bez podstaw, rodzić obawę przed wynikającymi z niej konsekwencjami. Zastosowanie tej koncepcji jako naczelnej idei regulującej stosunki międzyludzkie wydaje się stanowić poważną groźbę dla indywidualnego ludzkiego dobrostanu, nienaruszalności zasadniczych osobowych praw, w tym wolności, własności, a nawet życia. W świecie kierującym się utilitarnymi wymaganiami pod znakiem zapytania mogłyby stać naczelne imponderabilia, zgodnie z którymi ludzie starają się układać wzajemne relacje. Do tego rodzaju naczelnych wzorców zagrożonych projektem nakierowanym na użyteczność należy na przykład idea sprawiedliwości.

Zaprezentowana powyżej panorama zarzutów stawianych tej teorii etycznej ujawnia, że utilitaryzm nadal ma swoich oddanych zwolenników, jak również zagorzałych krytyków. Śledzenie dalszych losów tej niezwykle ciekawej dyskusji nie powinno być jednak wolne od świadomości niebezpieczeństw, jakie mogłaby w praktyce wnieść ze sobą koncepcja utilitarna.

Walentyn N. Wandyszew

Narodowy Agrarny Uniwersytet w Sumach
(Ukraina)

СОВРЕМЕННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ РИТОРИКА: ИГНОРИРОВАНИЕ СМЫСЛОВ КАК СТРЕМЛЕНИЕ ВЛАДСТВОВАТЬ

Contemporary Political Rhetoric: Ignoring the Meanings as the Desire to Dominate

Współczesna retoryka polityczna: ignorowanie znaczenia jako pragnienie dominacji

Słowa kluczowe: retoryka polityczna, władze bankowe i ekonomiczne, polityka, znaczenia, siła komunikacji, siła korporacji, władza konceptualna, protesty, rewolucja.

Key words: political rhetoric, banking and economic power, politic, meanings, power, communication, corporative power, conceptual power, protest actions, revolution.

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

Retoryka polityczna jako środek wpływania na masy leży u podstaw właściwie każdej organizacji politycznej – niezależnie od przydzielonych jej zadań. Bieżąca sytuacja ukazuje obecne na świecie sprzeczności objawiające się w masowych akcjach protestacyjnych. Przyczyną tych konfrontacji są olbrzymie nierówności w podziale środków oraz zdolności finansowych. Wobec nadmiernego bogactwa nielicznych niepokoi sytuacja milionów biednych ludzi, stąd też retoryczne osobliwości w polityce są typowe dla apologetów dominujących sił w krajach o odmiennych systemach politycznych. Szczególnie dobrze to widać w retoryce graczy politycznych podczas kampanii wyborczych. Kładą oni nacisk na problemy, których nie uważają za najważniejsze, ale traktują oportunistycznie. Choć krytykują władzę polityczną jako całość, to nie podejmują kwestii re-

A b s t r a c t

Political rhetoric as a means of influencing the masses lies at the core of practically every political organization, regardless of the assigned tasks.

The situation today shows the contradictions in the world, manifested in mass protest actions. The reason for confrontation – an enormous inequality in the distribution of resources and financial capacity among humans. Against excessive wealth alarming is the situation of many hundreds of millions of poor people. Hence, political rhetoric peculiarities, which are characteristic for apologists dominant power in countries with different political regimes. Particularly clearly visible are the rhetoric of political players during the election campaign. Emphasis on something they do not explicitly paramount, but opportunistic. Criticism do not avoid of political power, in its entirety, but in

formowania uprawnień banków w sektorze korporacyjnym, zniesienia monopolu państwowego na pobór podatków czy tajemnicy bankowej oraz walki z korupcją. Co prawda mówi się o zmianie zapisów konstytucyjnych, ale w odległej przyszłości. Nie wspomina się natomiast o potrzebie stworzenia nowego systemu infrastruktury społecznej.

Przedstawiciele władzy konceptualnej w zaciszu swoich gabinetów tworzą nowe koncepcje i znaczenia, nowe marki, udzielają rekomendacji władzom politycznym, ekonomicznym i bankowym, tworzą „idoli teatru”. Ponieważ nie przyznają się do wzrostu ich wiarygodności, niechętnie mówią o sile informacji i komunikacji wykorzystywanej przez ideologię. W tle rzeczywistych problemów i pomijanych treści pojawia się coraz bardziej dojmująca potrzeba nowego, o wiele bardziej otwartego świata, podstawowych koncepcji i pojęć, które kiełkują w umysłach myślącej części rodzaju ludzkiego. Trzeba na to jednak jeszcze poczekać w obliczu retoryki jako zjawiska masowego.

their speeches is no question of reforming corporate banking authorities, the abolition of the state monopoly on the collection of taxes, bank secrecy, providing survivability corruption. If talking about constitutional reform legislation in the distant future. Do not talk about the need to create a new system of social infrastructure of society.

Topics are closed conceptual power, whose representatives in quiet offices create new ideas and meanings, new brands, make recommendations political and banking and economic power, are at the origin of the adoption of new regulations form the “idols of the theater”. Did not cause the speakers authorities reluctantly speak about the power of information and communication, its hosts and ideology.

On the background of the existing problems and omissions of material becomes more acute need for a new much more open world, the basic ideas and meanings which germinate in the minds of the thinking part of mankind. But while this rhetoric, as a mass phenomenon, not yet.

История развития общества многократно свидетельствовала о том, что политика и риторика тесно взаимосвязаны. Такая взаимосвязь просматривается в любом социальном действии, что творчески подметили еще софисты и практически использовали.

Политическая риторика как средство воздействия на общество лежит в основе деятельности практически каждой политической организации. Другое дело, какую задачу призвана решать она в конкретных исторических условиях, какой ее основной вопрос.

Основной вопрос современной политической риторики определяется политическими силами, исходя из сложившейся социально-экономической ситуации. Понятно, что ситуация объективно общая для всех в каждой конкретной стране, но акценты в определении ее каждая политическая сила и каждая социальная группа делают, исходя из своих интересов. В свое время на философском конгрессе в Стамбуле Юрген Хабермас размышлял о проблеме „когнитивного диссонанса между универсальным призывом к национальной миссии и партикулярной природой фактически существующих интересов”¹, видя в ней основной политический вопрос современности. И речь в его выступлении шла о переходе к постнациональному контексту общественной жизни.

¹ Ю. Хабермас, *Спор о прошлом и будущем международного права. Переход от национального к постнациональному контексту*, „Вопросы философии” 2004, № 2, с. 12–18.

Если же посмотреть на ситуацию сегодняшнего дня, то в ней можно увидеть нарастание всеобщего противостояния, проявляющегося в массовых протестных акциях. Краеугольный камень противостояния – колоссальная неравномерность в распределении ресурсов, и прежде всего, финансовых возможностей между людьми. На фоне примерно полутора тысяч миллиардеров и около одиннадцати миллионов миллионеров, насчитываемых в мире в 2013 г., весьма тревожно выглядит ситуация многих сотен миллионов бедняков. Как отмечают в Международной организации кредиторов, по состоянию на начало 2012 г. число бедняков на планете увеличивалось в четыре раза быстрее, чем количество богатых². Исследование было приурочено к очередному экономическому форуму в Давосе.

Отсюда и особенности политической риторики, характерные для апологетов господствующей силы в демократических странах. Естественно, иные понятия фигурируют в качестве ключевых в политической риторике в странах, властные силы в которых лишь прикрываются демократическими лозунгами, при этом всячески ограничивая свободу слова и волеизъявление своих граждан, например, «подправляя», а то и прямо фальсифицируя результаты выборов. И уж совсем другие смыслы скрыты за политической риторикой в странах, попавших во власть явно антидемократических, а то и тоталитарных или диктаторских политических режимов.

Исходя из того, что мы определили как краеугольный камень современной социально-экономической ситуации в глобальном информационном мире, любопытно взглянуть на риторику политических игроков, которые управляют карнавалом человеческой жизни. Особенно выпукло эта риторика выглядит во времена предвыборных кампаний. Можно привести несколько примеров.

Вот основные положения предвыборных обещаний Николя Саркози (март, 2012): жёстко сократить количество въезжающих в страну иммигрантов; ужесточить требования к тем, кто получает вид на жительство. А в итоге, с одной стороны, эмигранты – это хорошо, а с другой – плохо. А плохо потому, что избиратели так считают. Противник Саркози – лидер Социалистической партии Франсуа Олланда обещал урезать зарплаты чиновников и правительственного аппарата на 30%.

Из многого того, что обещал в предвыборной кампании Виктор Федорович Янукович, отметим существенное для обычного гражданина: повышение пенсий выше прожиточного минимума и пропорционально соответствующему трудовому вкладу; финансирование медицины до 10% ВВП; бизнесменам – снижение налогов; ликвидация льгот для депутатов и высоко-

² Число бедняков в мире увеличивалось в четыре раза быстрее, чем богатых, [online] <<http://woc-org.com/research/publications-244>>.

поставленных чиновников. В действительности оказалось, что действующий президент со своим ближайшим окружением имел целью присвоить себе все богатства страны. Осознание значительной частью украинского общества преступно-коррупционного характера власти привело к массовому протестному движению, охватившему Украину в декабре 2013 г. – феврале 2014 г. Результаты сегодня известны всему миру, вызвав сочувствие и поддержку новой власти, с одной стороны, а с другой, – неприятие этой власти и открыто агрессивные действия по отношению к ней и поддерживающим ее силам.

Интересны предвыборные обещания Владимира Владимировича Путина: дееспособное государство; дальнейшее развитие демократии как „механизма участия”; борьба с коррупцией; повышение стипендий; двух-трехкратное повышение зарплат учителям и врачам; увеличение пособий на детей; обеспечение ветеранов квартирами; снижение потребления алкоголя. Здесь также результатом оказалось нечто противоположное: нагнетание в обществе агрессивных настроений по отношению к соседним народам и прямая агрессия по отношению к Украине, выразившаяся, в частности, в отторжении Крыма.

Понятно, что выше приведены только те обещания, которые их авторам представляются имеющими влияние на жизнь всех членов общества. Понятно и то, что смысл, который вкладывает политический оратор в свои слова, далеко не отвечает тому смыслу, который усматривает в них слушатель, т.е. рядовой избиратель. Слушатель воспринимает обещания как безусловные, а кандидат на политическую должность артикулирует их, имея в виду ряд условий, которые он озвучить в этот момент не считает возможным.

Несмотря на то, что политики достаточно критически относятся к существующей политической власти, включающей в себя законодательную, исполнительную и судебную власти, и на словах не против их модернизации, во всех обещаниях победивших президентов мы не встретим нескольких существенных пунктов.

А) Не говорят ни президенты-демократы, ни президенты-квазидемократы, ни президенты с диктаторскими полномочиями о реформировании **корпоративно-банковской власти**, составляющей важный элемент разветвленной реальной власти. Политики готовы говорить об ослаблении налогового бремени, о налоговых каникулах и льготах для каких-то категорий бизнеса на какое-то время, о наказании налоговиков-взяточников, но всячески избегают, а то и прямо пресекают, разговоры на тему упразднения монополии государств на сбор налогов, передачи права собирать и расходовать налоговые средства на местах. Утаиваемые смыслы и здесь очевидны, поскольку таким путем проще побороть коррупцию, которая поддерживается, главным образом, благодаря существованию монополии

государства на сбор налогов и банковской тайны. Вспомним ситуацию с частичным раскрытием тайны счетов в Швейцарии и на Кипре, когда было много противоположных оценок.

В) Не говорят нынешние претенденты на высшую государственную власть, а уж достигшие ее и тем более, о необходимости реформирования **нормативно-правовой власти**, которая устанавливает нормы права (прежде всего – это конституционное законодательство). Понятно, почему не говорят, ибо речь идет о действительных смысловых изменениях, касающихся создания инновационной конституции, формирования новой системы инфраструктуры общества, в частности, социальной. Формирование новой социальной инфраструктуры, жизнеспособной в условиях мирового финансового кризиса, представляется задачей сложной, поскольку она призвана удовлетворять общественные и индивидуальные потребности всех членов общества³.

Инновационная социальная инфраструктура должна обеспечить перераспределение созданной добавленной стоимости в интересах всех граждан государства, должна быть ориентирована на потребности человека. А между тем инвестиции в человеческий капитал с целью его воспроизводства и восстановления все с большими усилиями вынуждены отвоевывать трудящиеся в развитых странах мира, не говоря уже о том, какого накала эта борьба с каждым годом достигает в развивающихся и экономически отсталых странах. Достаточно посмотреть на волну революций, прокатившуюся и продолжающую катиться по странам арабского мира. Процесс

³ См.: С.Г. Важенин, *Социальная инфраструктура национальной экономики*, Дело, Москва 2007; Т.И. Заславская, Э.Н. Крылатых, М.А. Шабанова и др., *Новое поколение деловых людей России. Социальный портрет, карьера, бизнес-образование*, Дело, Москва 2007; Л.Г. Зубова, *Роль общественного мнения в реформировании социальной сферы*, [в:] *Территориальные проблемы социальной политики*, ГУ ВШЭ, Москва 2004; *Корпоративная социальная ответственность: общественные ожидания*, Ассоциация менеджеров, Москва 2008; И.П. Лебедева, *Среднестатистическая японская семья: доходы, расходы, проблемы*, [в:] *Японский опыт для российских реформ*, Институт востоковедения РАН, Москва 2005; В. Мау, *Экономическая реформа сквозь призму конституции и политики*, Ad Marginem, Москва 1999; *Мировая экономика сегодняшнего дня*, под ред. В.К. Ломакина, [online] <<http://exsolver.narod.m/Books/Econom/Lornakin/index.html>>; С.А. Носова, *Апология капитализма и некоторые аспекты буржуазных теорий инфраструктуры*, Экономические науки, Москва 1970; Г.П. Солюс, *Инфраструктура*, [в:] *Экономическая энциклопедия*, Москва 1975; Й.А. Шумпетер, *Теория экономического развития*, Прогресс, Москва 2008; П. Игнатовский, *Экономика и человечность*, „Экономист” 2009, № 2, с. 3–14; Е. Хесин, *Великобритания: социально-экономическая политика*, „Мировая экономика и международные отношения” 2001, № 8, с. 98–108; А. Юсов, *Становление инновационной экономики: гендерный аспект*, „Человек и труд” 2010, № 11, с. 33–35; *The social situation in the European Union 2007*, Eurostat 2008; P. Abell, *On the prospects for a unified social science: economics and sociology*, „Socio-Economic Review” 2008, № 1.

оказался перманентным: победившие не успевают удержаться на вершине политической власти, их сметает волна новых победителей, а прежние попадают под революционный каток, и как результат – казнь или тюрьма. Выходит, что их управленческая идея оказалась несовершенной. Хотя непонятно, сколь долго смогут удержать власть новые, насколько их управление революционными преобразованиями будет „разумнее”.

С) Не привыкли распространяться политики и о тех, кто создает основы **концептуальной власти**. Впрочем, не исключено, что многие из власть предержащих и понятия не имеют о такой власти. Важно, что немногие сведущие в этом деле умеют различать активных представителей концептуальной власти среди массы имиджмейкеров, политтехнологов, комментаторов и аналитиков, хотя они не главные игроки. А ведь именно представители концептуальной власти создают новые идеи и смыслы, новые бренды, дают рекомендации политической и банковско-экономической власти, стоят у истоков принятия новых правовых норм. В свое время Френсис Бэкон именно в этом смысле писал об «идолах театра». Здесь речь идет о власти над обществом самой концепции в форме совокупности идей, выражающих цели жизни общества, пути и средства их достижения, носителем которых осознанно или невольно является само общество, безотносительно к тому, есть ли в обществе концептуально властные люди и сколько их есть. Очевидно, что в подавляющем большинстве своем общество составляют концептуально несостоятельные заложники тех или иных концепций.

Понятно, что список новых концептов, отвечающих духу времени и потребностям общества, влечёт за собой новые жизненные отношения, новое понимание этно-национальных, конфессиональных и аксиологических изменений, возводимых в известной мере в медиа, в ранг априорных характеристик. Список концептуальных персонажей никем и никогда не может быть закрыт, а посему играет важную роль в развитии и переменах как философии, так и в общекультурном пространстве в целом.

В историко-философском смысле концепт как инновационная идея содержит в себе значительный творческий потенциал и креативный смысл. Из исследований сущности и истории концепта, конечно, наиболее фундаментальной является работа Жюль Делёза и Феликса Гваттари⁴. Авторы утверждают: „философия – не просто искусство формировать, изобретать или же изготавливать концепты, ибо концепты – это не обязательно формы, находки или продукты. Точнее будет сказать, что философия – дисциплина, состоящая в творчестве концептов [...] Творить всё новые концепты – таков

⁴ Ж. Делёз, Ф. Гваттари, *Что такое философия?*, пер с фр. С.Н. Зенкина, Институт экспериментальной социологии; Алетейя, СПб. 1998, 286 с.

предмет философии. Поскольку концепт должен быть сотворён, он связан с философом как человеком, который обладает им в потенции, у которого есть для этого потенция и мастерство. На это нельзя возражать, что о «творестве» обычно говорят применительно к чувственным вещам и к искусствам, – искусство философа сообщает существование также и умственным сущностям, а философские концепты тоже суть *sensibilia*. Собственно, науки, искусства и философии имеют равно творческий характер, просто одна лишь философия способна творить концепты в строгом смысле слова. Концепты не ждут нас уже готовыми, наподобие небесных тел. У концептов не бывает небес. Их должно изобретать, изготавливать или, скорее, творить, и без подписи сотворившего они ничто”⁵.

Содержание и смысл приведенной выше цитаты позволяет прояснить в значительной мере тот факт, что сам феномен концептотворчества не нов. Уже Фридрих Ницше настаивал на том, философы должны не просто принимать данные им концепты, чтобы чистить их и наводить на них лоск. Напротив, философ должен сам их производить, творить, утверждать и убеждать людей ими пользоваться.

В историософском смысле концептуальная власть – это сфера влияния „властителей дум”, это власть людей, способных обнаруживать актуальные проблемы, намечать цели, вырабатывать концепции достижения намеченных целей и внедрять их в процесс управления жизнью общества. В сфере религии такие люди – личности харизматические. История показывает, как осмысленно-целесообразная деятельность всего лишь одного человека может оказывать воздействие на дальнейшее течение событий в глобальных масштабах на протяжении веков и тысячелетий (Моисей, Пифагор, Аристотель, Иисус, Мухаммед).

Д) Есть и еще одна власть, о которой знают, о которой часто говорят как о четвертой власти – это **информационно-коммуникационная власть**, представители которой владеют или контролируют средства массовой информации и Интернет. В этой части и действующая власть, и оппозиционные политики не стесняются в средствах и выражениях, всячески стремясь показать козни и происки противной стороны, хотя дальше привычной критики не идут, называя медиа власти продажными и лживыми.

Несомненно, развитие информационного менеджмента и коммуникационных технологий – одна из главных причин социального и культурного прогресса, хотя распространение информации и достоверных знаний – это не одно и то же. По мере того, как информация становится ключевым товаром новой экономики, а мир тонет в океане хаотических информационных сигналов, все большую ценность приобретает суще-

⁵ Ibidem, с. 14–15.

ственное и эксклюзивное знание, которое может быть почерпнуто из потока информации. Сегодня всесокрушающий информационный поток не структурирован и не отсортирован. Можно предположить, что тревога ученых и исследователей, занятых проблемой систематизации знаний о медиа, в какой-то степени связана с осознанием того, как сделать поток информации источником знаний, а не заблуждений. Иная цель у властных политиков, которые эксплуатируют плюрализм в своекорыстных целях. Видя складывающуюся тенденцию, папа Пий XII еще в 1950 г. заметил: „Не будет преувеличением сказать, что будущее современного общества и стабильность его внутренней жизни зависят в значительной степени от сохранения равновесия между мощью технических средств коммуникации и способностью человека к индивидуальной реакции”⁶.

Но где критерии различения полезной информации от плевел и шелухи, от вводящей в заблуждение пропаганды? В прежние времена аппарат власти, а тоталитарно-деспотический в особенности, ограничивал информацию цензурой. А нынешний аппарат власти, властная верхушка демократии, активно способствует заполнению всех каналов медиа потоками то противоречивой, то попросту бессвязной информации, эффективно добываясь того же результата. На смену одним фактам тут же появляются опровергающие их другие. Этот спектакль для масс призван выглядеть жизнеспособной демократией, являясь по сути сознательной стратегией поддержания контроля над обществом.

Современные медиа используют значительное число экспертов, консультантов и аналитиков, вооруженных настолько большим количеством информации, что институт семьи, воспитание детей, формирование у них трудовых навыков, система образования и прочая и прочая, „аргументировано доказывается” сегодня с противоположных позиций, вызывая у аудитории сомнения и смятение. Таким образом, переизбыток информации и искажение смысла тесно между собой связаны, являясь двуликим Янусом нынешних медиа.

Нынешнее общество – общество информационное, а характерным признаком перехода от капитализма к информационному обществу является общая медиализация. С плюрализацией средств массовой информации, с ростом рекламной индустрии, обращенной к обширной аудитории, средства массовой информации зажили своей собственной жизнью, формируя основание для новой властной структуры, и стали все больше приобретать характеристики парадигмы информационного общества и его правящего класса – нетократии⁷. Поскольку же масс-медиа стремились

⁶ См.: Г.М. Маклюэн, *Понимание медиа. Внешние расширения человека*, Жуковский: „КАНОН-Пресс-Ц”; „Кучково поле”, Москва 2003, с. 26.

⁷ А. Бард, Ян. Зодерквист, *Нетократия*, СПб. 2004, с. 71.

в первую очередь избавиться от давления политиков, избранных народом, то они и сделали этих самых политиков главной мишенью своей атаки, „доказывая”, что в действительности доверие электората к своим избранным незначительно. Так выбранные политики предстали перед избирателем как группа коррумпированных дельцов, устраивающих лишь свое благополучие. У каждого народа своя версия этого мифа: американские политики – это, как правило, неверные мужья; европейских политиков в основном уличают в махинациях с кредитными карточками и уклонении от уплаты налогов; украинских политиков – в присвоении бюджетных средств, во лжи и профессиональной несостоятельности: здесь всегда виновны „предшественники” (укр.: *попередники*).

Постоянно твердя об этом предполагаемом презрении к политикам, медиа произвели на свет медиа-феномен, а общественное мнение попало под влияние стереотипов, сконструированных и сформированных средствами массовой информации. Политики стали производителями, избиратели – потребителями, а сами медиа присвоили себе роль кураторов политической арены, и, таким образом, осуществляют тотальный контроль над политическими процессами в информационном обществе, в полном соответствии с принципами нетократии. Произошло так, что всякий политик теперь не более чем участник постановки, сценарий которой написан в коридорах медиа-империй, при этом недоверие и презрение к политикам есть основная идея этого аттракциона, что хорошо просматривается в политических телешоу на украинских телеканалах.

О влиянии телевидения на формирование общественного мнения можно судить по результатам социологического опроса, проведенного КМИС в конце января 2014 г. Результаты опроса показали, что основными источниками информации являются телевидение – 94%, Интернет – 40%, друзья, соседи, родственники – 42%, местное региональное телевидение – 37%. Общенациональные и массовые региональные печатные издания не дотягивают и до 20%, а тех, кто Интернетом не пользуется – 37%.

Искажение смыслов политиками в средствах массовой информации особенно характерно для стран с относительной свободой слова в условиях слабой демократии, где политикам необходимо хоть изредка объясняться по поводу мотивов своих действий. В этой ситуации очевидно, что чем больше власти, тем больше откровенной лжи, тем больше на словах проговаривается верность принципам и чистота помыслов. Зрители и слушатели воспринимают смысл слов таких политиков на уровне подсознания. Например, когда политик утверждает на бигбордах и провозглашает с экранов телевизоров, что высшими ценностями в Украине есть „единение” (укр.: *соборність*) и „свобода”, а в это время при поддержке властных органов происходят аресты людей и расшатывается целостность государства,

то в сознании реципиента формируется представление о фальсификации смысла слова, происходит девальвация привычных ценностей. Но может так статься, что реально обманывая других, политик обманывается сам, ему кажется, что он это уже делает, он верит в это и обижается, когда его уличают в фальши. Ну, примерно так, как это происходило с Хлестаковым, известным персонажем гоголевского *Ревизора*.

В этом смысле надо отдать должное медиа, хозяева которых и штатные ведущие телевизионных программ успешно воздействуют на умы и сердца значительной части зрительской аудитории, формируют необходимые образы и соответствующие смыслы. Понятно, что коммуникация может продвигать новые смыслы только при отсутствии цензуры. Но нынешние медиа, подвластные творцам новых концептов и смыслов в духе незримых отцов нетократии, уже захватили многие командные высоты общественной жизни. Нынешняя цензура все больше ориентирована не на блокирование какого-то сообщения или содержания, а на продвижение таких сообщений и смыслов, которые лишают потребителя возможности проанализировать действия в банковско-экономической и инфраструктурной сферах общественной жизни.

Остается предположить, что цель этого процесса – служить интересам масс-медиа. Александр Бард и Ян Зодерквист подчеркивают, что те, кто занимает властные позиции внутри медиа-империй, не назначаются народом (интересы которого они беспрестанно отстаивают), в отличие от политиков. Медиа-руководители избираются внутри собственных кругов, тщательно отбираются в дружеских группах и получают задание обслуживать закрытые ложи и гильдии нетократии. В сердцевине самого настоящего кризиса демократии находится нетократическое представление о тайной, невидимой власти⁸.

Таким образом, анализ социально-экономических и политических процессов, происходящих в современном глобализованном информационном мире, показывает достаточно глубокое несоответствие слова и смысла, вызванное стремлением властных структур сохранить свою власть. Современная политическая риторика определенно характеризуется, с одной стороны, стремлением скрыть целый ряд объективных факторов и субъектов власти, реально влияющих на развитие и функционирование государственных и надгосударственных образований, а с другой стороны, убедить граждан в стремлении власти отстаивать в обществе принципы справедливости, свободы и демократии. Но тесная связь политической риторики и политической деятельности обнаруживается в результатах социального действия, которое вызывает в современном мире все больше протестов, демонстраций и актов насилия.

⁸ Ibidem, с. 76.

Вся масса протестных действий, происходящих прежде всего по причине господствующей в мире социальной несправедливости в распределении материальных благ, необходимо побуждает активную часть граждан искать пути выхода из существующего положения. Естественно, на этом пути появляются инновационные идеи. Появляется и ощущение того, что новый мир, на приход которого надеются, не будет проще ныне существующего, как нынешний не проще бывшего прежде. Более того, упрощение представлений о новом мире может приводить к человеческим жертвам среди тех, кто поверит в простые рецепты обновления и попробует их осуществить. Очевидно, строительство нового мира должно начинаться внутри человека, в его сознании, в его душе. И таких людей должно быть достаточное количество, чтобы построенный ими духовный мир мог быть воплощен как реальность для других. Этот мир концептуально сложен, его модели нуждаются в глубокой проработке, и они сегодня рождаются внутри какой-то узкой группы общества. Борьба за новый мир – это борьба внутри себя, это борьба со своими устоявшимися стереотипами, предубеждениями и привычкой поверхностно судить о вещах. Ибо по сути новый мир может появиться в ином многомерном пространстве-времени. И жить в новом мире будет интереснее, хотя и сложнее. Какие там будут преобладать ценности, какая мораль – сегодня однозначного ответа нет. Но то, что в этом мире будет риторика жизнеутверждения, а не властных амбиций, что в этом мире слова и смыслы будут однозначно совпадать – это точно. Этот мир будет человеческим, он возможен, если в возможность его уверуют многие, как в своё время уверовали в силу пара, в силу электричества, в силу атома. А все эти силы существенно изменили мир. Осталось уверовать в силу бестелесной идеи и сделать ее материальной силой, возвращающей, наконец, человеку человеческое.

Не могу завершить статью лишь простым упованием, но завершу простой констатацией. Представим, что банковской тайны не станет, банковские счета будут открытыми, – прекратится коррупция. Представим, что налоги будут собираться на местном уровне и основная масса там же расходоваться, – прекратятся ненужные глобальные проекты, финансируемые государствами за деньги налогоплательщиков без их согласия. Справедливость и свобода обретут новые образы, – появятся новые ценности, а с ними и новые концепции бытия. И тогда риторика станет иной, возможно, вернется к своему классическому содержанию, созданному Аристотелем, без агрессии и словесной атаки.

Magdalena Monika Uzarewicz

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

LIBERALIZM I JEGO ODCZAROWYWANIE, CZYLI O POSTULATACH LIBERALIZMU SOCJALNEGO

Liberalism and Its Breaking the Spell, Namely about the Postulates of Social Liberalism

Słowa kluczowe: liberalizm, liberalizm ekonomiczny, liberalizm socjalny, kapitalizm, wolny rynek, interwencjonizm państwowy, wspólnota.

Key words: liberalism, economic liberalism, social liberalism, capitalism, free market, state interventionism, community.

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

W artykule zajmuję się kwestią liberalizmu. Przedstawię jego demonizowanie za powiązania z kapitalizmem, a właściwie za negatywne skutki, do jakich może prowadzić kapitalizm, takie jak przede wszystkim nierówna dystrybucja bogactwa, a w związku z tym wzrost bezrobocia i liczby ludzi żyjących nawet poniżej minimum socjalnego. Pokażę również nurt socjalny w liberalizmie, który dąży do załagodzenia najbardziej jaskrawych niesprawiedliwości kapitalizmu, czyli przede wszystkim do zapewnienia ludziom minimum życiowego i równości szans na starcie, jednocześnie pozostając przy samych założeniach gospodarki wolnorynkowej.

A b s t r a c t

This article is focused on the liberalism, which is interrelated with capitalism. On the one hand I would like to present negative effects of the capitalism, such as unjust distribution of wealth, which lead to rise unemployment and increase in poverty. On the other hand I would like to demonstrate that an answer to these negative effects can be social liberalism. Social liberalism is an economic system, which is based on rudiments of free-market economy, and which, at the same time, will help to reduce injustice caused by capitalism and provide for a level playing field.

Często zastanawiamy się nad tym, jak radzić sobie z problemami stawianymi nam przez ekonomiczną stronę życia. W filozofii społecznej możemy znaleźć trzy propozycje: socjalizm, konserwatyzm i liberalizm. W Polsce postulaty socjalizmu były realizowane przed 1989 r. i później za rządów polskich partii lewicowych, czyli głównie Sojuszu Lewicy Demokratycznej. Konserwatyzm na-

tomiał być reprezentowany przez Akcję Wyborczą „Solidarność” i próbuje być wprowadzany przez Prawo i Sprawiedliwość. Za postulatami liberalizmu, a właściwie za jednym z jego nurtów – neoliberalizmem opowiada się Platforma Obywatelska. Trzeba jednak podkreślić, że liberalizm w opinii publicznej nie był nigdy rzetelnie przedstawiany. Wręcz przeciwnie, raczej jest krytykowany za powiązania z kapitalizmem, a właściwie za negatywne skutki, do jakich może prowadzić kapitalizm, takie jak nierówna dystrybucja bogactwa, a w związku z tym wzrost bezrobocia i liczby ludzi biednych, żyjących nawet poniżej minimum socjalnego.

Interesujący obraz liberalizmu rysuje się w wypowiedziach polskich polityków, zarówno tych reprezentujących prawicowe poglądy, jak i tych opowiadających się za liberalizmem. Podczas kampanii wyborczej w 2005 r. Prawo i Sprawiedliwość ostro przeciwstawiło swój projekt „Polski solidarnej” tak zwanej „Polsce liberalnej”, którą miała proponować Platforma Obywatelska jako realizację zasad liberalizmu ekonomicznego, a właściwie tylko jednego z jego nurtów, tj. neoliberalizmu. W Polsce po 1989 r. (a właściwie zaczęło się to już w latach osiemdziesiątych) politycy i myśliciele opowiadali się wtedy za opcją neoliberalną – pozostawali bowiem w obrębie zagadnień ekonomicznych i byli zainteresowani wprowadzeniem gospodarki kapitalistycznej. Warto nadmienić, że w sferze kulturowej i światopoglądowej pozostawali oni raczej na pozycjach prawicowych, reprezentując głównie wartości chrześcijańskie bądź konserwatywne. Przykładem tego może być partia Kongres Liberalno-Demokratyczny (partia, która po kilku ewolucjach przeistoczyła się w PO) oraz takie postaci, jak Mirosław Dzielski (nazywany pionierem liberalizmu w Polsce), Stefan Kisielewski, Janusz Korwin-Mikke i Donald Tusk.

Trzeba powiedzieć, że w Polsce słowo „liberał” bywa kojarzone z bogactwem wybranych, postawą niechęci wobec pomocy socjalnej, pogłębianiem nierówności społecznych, rosnącą biedą i bezrobociem. Liberalizm natomiast wiąże się głównie z polityką nieinterwencji, minimalizacją funkcji państwa i niczym nieskrępowaną wolną konkurencją, w której brak miejsca na równość. Liberalizm jest posądzany o rozbijanie więzi wspólnotowych. Zwłaszcza po spotach wyborczych wykorzystywanych w 2005 r. pojawiło się skojarzenie liberalizmu z syndromem pustej lodówki i zabieraniem dzieciom zabawek.

Zagadnienie liberalizmu znalazło się w kręgu zainteresowań nauki Kościoła. Ksiądz Stanisław Kowalczyk zaznacza, że katolicka nauka społeczna próbuje rozwiązać konflikt między liberalnym kapitalizmem a marksistowskim socjalizmem. Już w założeniu liberalizm zostaje zatem połączony z kapitalizmem i przedstawiany jest jako apoteoza nieskrępowanej wolności. Kowalczyk wymienia różne jego rodzaje, zawsze podkreślając związki z ekstremalnym (jak go nazywa) indywidualizmem i kapitalizmem, a to, zdaniem autora, kwestionuje społeczną naturę człowieka, sprowadzając życie do wolnego wyboru i konkurencji.

Podstawowymi elementami takiego liberalizmu są: własność prywatna, wolny rynek, afirmacja inicjatywy i przedsiębiorczości. Liberalne rozumienie własności jest, według Kowalczyka, rozumieniem błędnym, prowadzącym do skrajnych wynaturzeń, gdyż prawo do dysponowania własnością ma odbywać się bez jakichkolwiek ograniczeń ze strony innych osób, społeczeństwa lub państwa. Autor ten twierdzi również, że wolny rynek nie jest w jakikolwiek sposób ograniczany¹.

W słownikach filozoficznych liberalizm ekonomiczny charakteryzowany jest natomiast jako nurt opowiadający się za prywatną własnością środków produkcji, wolną konkurencją rynkową, nieingerencją państwa w życie gospodarcze. Twierdzi się nawet, że „Mill, podobnie jak Smith, wierzył, że w ramach systemu liberalnego (tak politycznego, jak i ekonomicznego) zaistnieją mechanizmy samoregulacji (»niewidzialna ręka« Smitha), które będą przeciwdziałać nadużyciom wynikającym z ludzkiego egoizmu”².

Czy zatem obraz liberalizmu, jaki wyłania się z powyższych opisów, jest prawdziwy? Czy z liberalizmu muszą wynikać nierówności społeczne, bezrobocie i ubóstwo? Czy dla liberałów państwo to wróg? Czy liberał musi stanowić przeciwieństwo obrońcy ludzkich wspólnot? Uważam, że odpowiedź na owe pytania brzmi: „nie”. Liberalizm nie prowadzi do szczęścia wybranych ani nie musi być łączony z gloryfikowaniem własności prywatnej. Nie wszyscy liberałowie opowiadają się także za radykalnym ograniczeniem funkcji państwa. Liberał nie jest przeciwnikiem patriotyzmu i ludzkich wspólnot. W tym momencie zacytuję za Andrzejem Szahajem: „liberalizm ma wiele twarzy i wiele ciekawych rzeczy do zaferowania”³.

Sam liberalizm, mimo że tak jeszcze wtedy nie nazywany, jako teoria polityczna powstał już w XVII stuleciu. Później obok owego liberalizmu politycznego rozwinął się liberalizm ekonomiczny, którego nurt klasyczny, prowolnorynkowy rozpoczął się już od fizjokratów francuskich i Adama Smitha. Z tym właśnie nurtem liberalizm najczęściej jest w Polsce kojarzony, a raczej mylony. Natomiast w XIX w. pojawił się w Anglii nowy nurt liberalizmu ekonomicznego, zwany reformatorskim, nowym, socjalnym, progresywnym. Jego głównymi przedstawicielami byli: John Stuart Mill, Thomas Hill Green, John Hobson, Leonard Hobhouse, John Dewey, John Rawls oraz Michael Walzer. W tym miejscu chcę przybliżyć założenia owego liberalizmu dążącego do społecznych reform w gospodarce. Nie jest to próba pokazania liberalizmu, który „wyrzeka się” kapitalizmu, gdyż nie o to chodzi w jego nurcie socjalnym. Jest to raczej próba pokaza-

¹ S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Unia, Katowice 1995, s. 9–18.

² Por. A. Aduszkiewicz (red.), *Słownik filozofii*, Świat Książki, Warszawa 2004, s. 310; G. Vesey, P. Foulkes (red.), *Słownik encyklopedyczny. Filozofia*, Wyd. RTW, Warszawa 1997, s. 191.

³ A. Szahaj, *Pochwała niewyraźnych liberałów*, „Dziennik. Europa” 2007, nr 4(147), s. 14–15.

nia liberalizmu, który postuluje likwidację negatywnych skutków gospodarki kapitalistycznej. Przedstawię kilka tez podstawowych dla tego nurtu.

Przed wszystkim liberałowie socjalni dążą do załagodzenia najbardziej jaskrawych niesprawiedliwości kapitalizmu, takich jak pauperyzacja, oraz do zapewnienia ludziom minimum życiowego i równości szans na starcie. Podkreślę jednak, że nie odrzucają oni systemu kapitalistycznego. Przykładem może tu być prekursor liberalizmu socjalnego, John Stuart Mill, który stwierdzał, że zasada wolnego rynku pozostaje utrzymana, a wszelkie odstępstwa od niej mogą nastąpić tylko ze względu na większe zło. Jeśli chodzi o poglądy socjalistów na temat systemu kapitalistycznego, to Mill nie zgadzał się z nimi w tym, że gospodarka wolnorynkowa zawsze prowadzi do zwiększenia nędzy i niedoli oraz niesie ze sobą tylko negatywne skutki. Zauważył, że w czasach mu współczesnych wolna konkurencja uległa wypaczeniu, ale stwierdzał, że wystarczy nadać jej właściwe ramy i wtedy da dobre efekty, takie jak obniżka cen czy lepsze wykorzystanie kapitału⁴. Nierówność bogactwa jest według Milla naturalnym aspektem nierówności ludzi, a własność kapitału jest związana z doskonaleniem się człowieka: „chronienie przed współzawodnictwem jest chronieniem próżniactwa, umysłowej tępoty, oszczędzaniem sobie konieczności tego, by być równie czynnym i inteligentnym, jak inni ludzie”⁵.

Istotnym postulatem liberałów socjalnych jest interwencjonizm państwowy w życiu społeczno-gospodarczym. Rynek sam nie rozwiąże problemów, które tworzy, dlatego potrzebna jest inicjatywa państwa w gospodarce. Ma ono zapewnić przede wszystkim pozytywne warunki wolności i ochronę obywateli przed nędzą i ubóstwem. Na przykład John Hobson wymieniał głównie odpowiednie regulacje podatkowe prowadzące do sprawiedliwej redystrybucji dóbr, państwową komunikację i edukację oraz państwowy system budownictwa na gruntach należących do państwa⁶. Leonard Hobhouse, także postulował interwencjonizm w kwestiach społeczno-gospodarczych. Państwo jego zdaniem powinno zaopiekować się robotnikami i zapewnić ludziom warunki równego startu, a zwłaszcza wprowadzić nowoczesne ustawodawstwo pracy i ustawodawstwo socjalne⁷. Hobhouse opowiadał się przede wszystkim za tym, aby państwo rozszerzyło kontrolę publiczną „w dziedzinie przemysłu i zbiorowej odpowiedzialności, w sprawie wychowania, a nawet odżywiania dzieci, budownictwa mieszkaniowego dla

⁴ Por. A.W. Czarnota, *John Stuart Mill. Studium z dziejów liberalizmu politycznego*, PWN, Warszawa – Poznań 1986, s. 148.

⁵ J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, przeł. E. Taylor, t. 2, PWN, Warszawa 1966, s. 546–547.

⁶ Por. Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 100–101.

⁷ Por. M. Sobolewski, *Wstęp*, (w:) B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, PWN, Warszawa 1978, s. 89.

ludności pracującej w przemyśle, opieki nad chorymi i emerytami, zabezpieczenia regularnego zatrudnienia”⁸.

Należy również wspomnieć o poglądach Johna Stuarta Milla, który zauważał, że zasadę interwencji państwa w sferze gospodarki należy rozpatrywać w sposób historyczny w kontekście użyteczności na różnych etapach rozwoju społecznego. Zwracał uwagę zwłaszcza na to, że istnieje wiele rodzajów usług, które ze względu na swój charakter wyłączają możliwość konkurencji. Są to m.in. monopole na zaopatrywanie w gaz i wodę oraz sprawy związane z drogami, kolejami lub kanałami⁹. Mill twierdził także, że sam spór między interwencjonistami i ich przeciwnikami dotyczy tylko właściwego kryterium interwencji państwa. Funkcje państwa dzielił na konieczne i fakultatywne.

Do funkcji koniecznych Mill zaliczał ochronę własności i osób, zarządzanie sądownictwem i policją, regulowanie kwestii związanych ze spadkobranie, nadzór nad umowami i ich prawnym uregulowaniem, organizowanie funduszu publicznego poprzez podatki i pożyczki, a także prowadzenie spraw publicznych, takich jak ustanawianie miar i wag, bicie monety, budowa gmachów użyteczności publicznej, czyszczenie ulic itp. W porównaniu do klasyków liberalizmu ekonomicznego rozszerzył interwencję państwa na kwestie związane ze spadkobranie i z umowami¹⁰. Opowiadał się za ograniczeniem kręgu dziedziczących i wysokości spadku. Realizacja propozycji zmarłego miała być powinnością państwa wobec jego bliskich, a wśród nich powinny znaleźć się pozamałżeńskie dzieci, po wykluczeniu dalekich krewnych. Dziedziczony majątek miał jedynie ułatwiać start życiowy spadkobiercy, a wszelka nadwyżka miała zostać przekazana na cele publiczne. Państwo miało także pilnować, aby strony wykonywały zobowiązania wynikające z umowy¹¹.

Działalność fakultatywną rządu dzielił natomiast Mill na autorytatywną i nieautorytatywną. Do pierwszej należałoby kontrolowanie wolnego działania jednostek, zakazywanie lub nakazywanie pewnych działań lub określanie sposobu działań, których podjęcie lub nie będzie pozostawione wyborowi jednostki. Działania te muszą być bardzo mocno uzasadnione i mieć nieprzekraczalne granice. Potrzebna jest tutaj powszechna dyskusja i uzyskanie zgody społeczeństwa. Działalność nieautorytatywna miała opierać się na dawaniu rad i ogłaszaniu wiadomości, ustalaniu własnych urzędów podobnych do tych, które zależą od decyzji jednostek. Jako przykład podawał konkurencyjną formę gospodarowania w porównaniu z działalnością jednostek prywatnych, czyli bezpośrednią działalność ekonomiczną agend rządowych¹².

⁸ L. Hobhouse, *Liberalizm*, przeł. J. Walecka, (w:) *ibidem*, s. 391.

⁹ Por. J. S. Mill, *op. cit.*, t. 2, s. 808–812.

¹⁰ Por. *ibidem*, s. 792–793, 552–559; A. W. Czarnota, *op. cit.*, s. 124–125.

¹¹ Por. E. Kundera, *Korzyści indywidualne i społeczne własności w koncepcji J.S. Milla*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2004, t. 56, z. 2, s. 235–245, 243.

¹² Por. J.S. Mill, *op. cit.*, t. 2, s. 779–781; A. W. Czarnota, *op. cit.*, s. 126–127.

Mill jednocześnie zauważał, że trzeba wyznaczać granice działalności fakultatywnej, tak aby państwo nie ograniczyło wolności indywidualnej. Z tego powodu opowiadał się przeciw protekcji państwa w handlu zagranicznym, przeciw prawom o lichwie (stopa procentowa powinna być kształtowana w wolnej grze sił rynkowych), ingerencji państwa w działalność związków zawodowych (m.in. w walkę o płacę odpowiadającą wykonanej pracy), ustalaniu przez państwo cen produktów żywnościowych poniżej ceny rynkowej. Ingerencję państwa w przemysł uważał za coś przejściowego. Twierdził, że takie poczynania są nieskuteczne ekonomicznie¹³. Szczególnie aktywną działalność państwa Mill postulował w ochronie konsumenta, nauczaniu początkowym (ale bez monopolizowania szkolnictwa), kontrolowaniu wolności umów, zwalczaniu monopolu (dopuszczał je tylko przy zapewnieniu stanu, w którym zyski z monopolu mogłyby być używane dla pożytku publicznego)¹⁴.

Angielski ekonomista John Maynard Keynes postulował natomiast „socjalizację inwestycji”, czyli finansowanie przez państwo inwestycji publicznych – głównie tych, które nie wzbudziły zainteresowania prywatnych przedsiębiorców. Państwo powinno przejąć odpowiedzialność za wydatki i popyt, tak aby zapewnić wysokie zyski, a następnie pełne zatrudnienie wraz z wyższymi zarobkami. Wielki biznes Keynes uważał za loterię, w której tylko nieliczni zdobywają fortuny, a w konsekwencji prowadzi to do nierówności, bezrobocia, niezadowolenia i zmniejszenia efektywności gospodarowania¹⁵. Jego koncepcja jest określana jako „trzecia droga”, „państwo dobrobytu” lub „państwo opiekuńcze” i stanowi kompromis między czystym wolnorynkowym kapitalizmem a czystym scentralizowanym socjalizmem¹⁶.

Współczesny myśliciel Michael Walzer wśród funkcji państwa wymienia utrzymanie prawa i porządku, zbieranie podatków, świadczenie usług, finansowanie i kształtowanie działalności gospodarczej. Dodaje również, że „silne państwa mogą chronić i wspomagać młode gałęzie gospodarki, organizować kształcenie i szkolenie zawodowe dla obywateli i pracowników, zapewnić niezbędne usługi z zakresu opieki społecznej”, co w praktyce może polegać na zapewnianiu przez państwo ubezpieczeń od bezrobocia i programów przekwalifikowywania zawodowego¹⁷.

Warto podkreślić, że według liberałów socjalnych sprawiedliwość wymaga polepszania poziomu życia warstw najuboższych. Przykładem może tu być za-

¹³ Por. A. W. Czarnota, op. cit., s. 125–126.

¹⁴ Por. ibidem, s. 128.

¹⁵ Por. W. Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej. Wolność. Własność. Odpowiedzialność*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2000, s. 96.

¹⁶ Por. A. Walicki, *Ideolog epoki postchłubnej (2)*, „Gazeta Wyborcza” 2003, nr 266, s. 22.

¹⁷ M. Walzer, *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarnym liberalizmie*, przeł. H. Jakubowska, Muza S.A., Warszawa 2006, s. 198, 225–226.

sada sprawiedliwości jako bezstronności Johna Rawlsa, który pisze, że „wszelkie pierwotne dobra społeczne – wolność i szanse, dochód i bogactwo, a także to, co stanowi podstawy poczucia własnej wartości – mają być rozdzielane równo, chyba że nierówna dystrybucja któregośkolwiek z tych dóbr bądź wszystkich jest z korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych”¹⁸.

Całościowy obraz dwóch zasad sprawiedliwości Rawls przedstawia tak: „*Pierwsza zasada*. Każda osoba winna mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich. *Druga zasada*. Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, a) aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania; i jednocześnie b) aby były związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans. *Pierwsza reguła priorytetu* (priorytet wolności). Zasady sprawiedliwości mają być zestawiane w porządku linearnym, a co za tym idzie – wolność może być ograniczana jedynie w imię wolności. Istnieją dwa przypadki: a) mniejszy zakres wolności musi wzmacniać całościowy system wolności, która jest udziałem wszystkich; b) wolność mniej niż równa musi być do przyjęcia dla tych, którzy mają mniej wolności. *Druga reguła priorytetu* (priorytet sprawiedliwości wobec efektywności i dobrobytu). Druga zasada sprawiedliwości ma w porządku linearnym pierwszeństwo wobec zasady efektywności i wobec zasady maksymalizowania sumy korzyści; zaś zasada równych szans ma pierwszeństwo wobec zasady dyferencji. Istnieją dwa przypadki: a) nierówność szans musi zwiększać szanse tych, którzy mają mniejsze szanse; b) nadmierna stopa oszczędzania musi *per saldo* zmniejszać ciężary tych, którzy to obciążenie biorą na siebie”¹⁹.

Zgodnie z koncepcją Rawlsa, zasady sprawiedliwości w pierwotnej sytuacji zostają wybrane w wyniku uczciwego porozumienia, gdyż wszyscy znajdują się w podobnej sytuacji i nikt nie jest w stanie zaprojektować zasad, które by go faworyzowały. W sytuacji tej występuje symetria relacji międzyludzkich. Zdolność do posiadania własnych koncepcji dobra i do poczucia sprawiedliwości decyduje o podobieństwie ludzi i stanowi o ich równości. W sytuacji pierwotnej strony są zatem równe, czyli podczas obierania zasad mają takie same prawa i mogą przedstawiać propozycje oraz argumentować za ich przyjęciem. Należy podkreślić, że jest to sytuacja bezstronności, właściwe wyjściowe *status quo*, co powoduje, że porozumienia osiągnięte w jej warunkach są uczciwe i bezstronne i znajduje to oddźwięk w nazwie koncepcji „sprawiedliwość jako bezstronność”.

¹⁸ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994, s. 162.

¹⁹ Ibidem, s. 414–416. Por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, WN PWN, Warszawa 1998, s. 35.

Przykładem łamania równości pierwotnej koncepcji jest dyskryminacja ras i płci, która zakłada, że pewne osoby zajmują uprzywilejowaną pozycję w systemie społecznym i ten stan rzeczy próbują obrócić na swoją korzyść²⁰.

W sytuacji pierwotnej strony wybierają zasady sprawiedliwości „za zasłoną niewiedzy. Nie wiedzą, jaki wpływ miałyby poszczególne wybory w ich konkretnych sytuacjach, i zmuszone są oceniać zasady wyłącznie na podstawie rozważań ogólnych. Zakłada się więc, że strony nie posiadają wiedzy o pewnego rodzaju faktach szczegółowych. Przede wszystkim nie znają swego miejsca w społeczeństwie, swej pozycji klasowej czy statusu społecznego; nie wiedzą też, jakimi naturalnymi dyspozycjami obdarzył je los – inteligencją, siłą itp. Żadna z nich nie zna też swego planu życiowego ani nawet specyficznych cech własnej psychiki, takich jak niechęć do ryzyka czy skłonność do optymizmu albo pesymizmu. Co więcej – zakładam, że stronom nie są znane szczegóły dotyczące ich własnego społeczeństwa; nie znają więc jego determinant ekonomicznych czy politycznych, ani poziomu kultury i cywilizacji, jaki zdołało osiągnąć. Osoby w sytuacji pierwotnej nie posiadają informacji co do tego, do jakiej generacji należą. [...] Znane są im ogólne fakty dotyczące ludzkiej społeczności. Rozumieją więc sprawy polityki i zasady ekonomii; znają podstawy społecznej organizacji i prawa psychologii człowieka. W gruncie rzeczy przyjmuje się, że strony posiadają wiedzę o wszelkich faktach ogólnych, które mają wpływ na wybór zasad sprawiedliwości”²¹.

Myśliciel akcentuje, że zasady sprawiedliwości są wybierane w celu regulowania dalszych porozumień, określania możliwych rodzajów społecznej kooperacji i form rządów, przypisywania podstawowych praw i obowiązków w podstawowych instytucjach społeczeństwa i określania podziału korzyści i ciężarów wynikłych ze społecznej współpracy²².

Liberałowie socjalni opowiadają się za koncepcją równych szans dla jednostek, tak aby mogły one dążyć do wszechstronnego rozwoju. W naszym codziennym życiu występują nierówności, my sami jesteśmy ponadto różnorodni. Ważne jednak, aby każdy z nas miał równe szanse do realizowania i rozwijania własnych możliwości. Owe szanse zostają zagwarantowane głównie poprzez zapewnienie każdemu dostępu do oświaty i edukacji oraz do równych praw. Jeden z przywódców brytyjskiej partii liberalnej, Herbert Asquith, twierdził, że zadaniem państwa jest zapewnienie pozytywnych warunków wolności, czyli np. minimum środków utrzymania, dostępu do wykształcenia i odpowiednich warunków pracy. Również przywódca konserwatywnego skrzydła partii liberalnej, Winston Churchill, w 1906 r. przedstawił zasadę warunków brzegowych dopuszczalnej nierówności, według której konkurencja różnicująca dochody jest dopusz-

²⁰ Por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 24–25, 34, 208.

²¹ Ibidem, s. 190–192.

²² Por. ibidem, s. 14, 23–24, 242–243.

czalna tylko powyżej określonego minimum, ale nie można jej stosować poniżej, czyli mechanizmy rynku nie mogą nikogo spychać w dół tej granicy²³.

Wśród poglądów charakterystycznych dla liberałów socjalnych pojawia się nowe rozumienie wolności. Początkowo liberałowie mówili głównie o wolności negatywnej, czyli niezależności od władzy, od opinii publicznej itp. Postulowali zatem przede wszystkim wolność myśli, słowa, sumienia, wyznania, prasy, zrzeszania się, zgromadzeń. Wraz z liberalizmem socjalnym pojawiło się w liberalizmie pozytywne rozumienie wolności jako „pozytywnej władzy” do samodzielnego rozwijania się, swobody rozwoju, dojrzewiania, realizowania swoich możliwości. Dzięki pozytywnej wolności człowiek jest już nie tylko wolny od narzucanych mu ograniczeń, ale ma również zapewnione możliwości do samodoskonalenia. Wolność taka jest zagwarantowana, gdy zapewniony zostanie dostęp do edukacji, opieki społecznej i zdrowotnej, a także minimum środków utrzymania. Takie rozumienie wolności prezentował m.in. Thomas Hill Green. Należy podkreślić, że owa wolność pozytywna nie jest równoznaczna z prawem do czynienia czegokolwiek, gdyż człowiek jako istota społeczna dba nie tylko o własne dobro, ale i o dobro innych, o dobro całej społeczności, w której żyje. Po prostu człowiek dąży do osiągnięcia zadowolenia poprzez współzycie z innymi²⁴.

Wiąże się z tym inny pogląd liberałów socjalnych, mówiący o tym, że wprawdzie społeczeństwo składa się z jednostek, ale istnieje ważna sfera życia wspólnotowego, dlatego należy pogodzić dobro powszechne z jednostkową wolnością. Jako że natura ludzka ma społeczny charakter, przeciwstawianie jednostki społeczeństwu jest bezzasadne. Pisał o tym m.in. amerykański filozof John Dewey, zdaniem którego jednostka może rozwijać swą indywidualistyczną osobowość tylko w społeczeństwie pojmowanym jako pluralistyczna zbiorowość. Myśliciel ten odrzuca przeciwstawianie abstrakcyjnej jednostki abstrakcyjnemu społeczeństwu, czyli przedstawianie jednostki jako czegoś danego, gotowego, samoistnego, istniejącego niezależnie od stosunków społecznych, jako społecznego atomu. Podkreśla, że pierwszeństwa nie mają ani izolowane, ukonstytuowane jednostki mogące wytworzyć społeczność, ani społeczności mogące istnieć niezależnie od jednostek. Według niego pierwotną sytuację tworzą jednostki-w-społecznościach²⁵. Zauważa, że indywidualność wraz z jej inicjatywami, kreatywnością, odpowiedzialnością za podejmowane wybory, jest wytworem określonych relacji i wzajemnych oddziaływań występujących w społeczeństwie, jest czymś osiągniętym, wypracowanym²⁶.

²³ Por. A. Walicki, *Ideolog epoki...*, s. 23.

²⁴ M. Sobolewski, op. cit., s. 87–88; Z. Rau, op. cit., s. 100.

²⁵ Por. P. Gutowski, *Między monizmem a pluralizmem: studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya*, KUL, Lublin 2002, s. 139.

²⁶ Por. Ł. Nysler, *John Dewey: o Nowy Indywidualizm i Odrodzony Liberalizm*, (w:) M.N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Abriszewski, *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, Wyd. UMK, Toruń 2002, s. 620; P. Gutowski, op. cit., s. 54–55, 131–132.

John Dewey przychyliła się do twierdzenia, że „nie wystarcza, kiedy człowiek jest po prostu dobry – musi być dobry (czy zdatny) do czegoś”, do życia jako członek społeczeństwa. Wtedy „to, co człowiek otrzymuje, obcując z innymi, wyrównuje się tym, co im daje jako swoje współuczestnictwo. [...] Dyscyplina wewnętrzna, kultura ogólna, użyteczność w życiu społecznym, subtelność myślenia, wysiłek doskonalenia charakteru – to wszystko są fazy rozwojowe zdolności do wzniosłego uczestnictwa w życiu społecznym, gdzie niby na szalach wagi wyrównuje się suma doświadczeń”²⁷. Zauważa on, że „tylko tam, gdzie rozwinięta jest jakaś wyróżniająca, wybitna cecha, rozwija się wybitna indywidualność” i zaraz dodaje: „wówczas to możemy oczekiwać, że osoba taka przysłuży się prawdziwie społeczeństwu w innym sensie niż przysporzenie mu wymiernej ilości sumy dóbr materialnych. Wartościowa służba społeczna występuje jedynie w społeczeństwach, których członkowie odznaczają się wybitnymi przymiotami osobistymi”²⁸. Należy służyć społeczeństwu poprzez rozwój własnych zdolności.

O wspomnianym wcześniej pluralizmie w świecie społecznym Michael Walzer pisze, że stanowi on przybliżoną równość niektórych zwalczających się grup (lub koalicji grup). I podobnie jak drużyny z ligi baseballu, każdego dnia każda z tych grup może pokonać każdą inną. Chodzi o to, aby różne grupy i koalicje były zaangażowane i miały realne szanse na zwycięstwo. Tylko państwo może zagwarantować, że żadna z tych grup lub koalicji nie zostanie wykluczona na stałe z tego rodzaju rywalizacji. Zatem urzędnicy państwowi nie mogą ograniczać się tylko do roli arbitra, ale muszą opowiadać się po stronie najsłabszych. Następnie dodaje: „wszelka możliwa do urzeczywistnienia wersja wolności i pluralizmu może być wyłącznie osiągnięciem politycznym. Nie zrealizują jej jednostki działające w pojedynkę czy nawet dobrowolnie współpracujące ze sobą, choćby trzymały się przez nie wiadomo jak długi czas. Niezbędne działanie polityczne może podjąć i przeprowadzić wyłącznie jeden podmiot. Do funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego konieczna jest akcja państwa między grupami i wewnątrz nich, u szczytu i na dole hierarchii społecznej”²⁹.

Z powyższego przedstawienia wynika jasno, że liberalizm ekonomiczny nie musi mieć powiązań wyłącznie z kapitalizmem, że oprócz liberalizmu klasycznego, prowlornorynkowego, rozwinął się nurt socjalny, który stanowi próbę ustosunkowania się liberalizmu do negatywnych skutków kapitalizmu. Założenia charakterystyczne dla zwolenników leseferyzmu, jak ograniczenie do minimum funkcji państwa, wolna konkurencja, swoboda umów, wolny handel i absolutny charakter własności prywatnej, nie są jednak obligatoryjne dla wszystkich liberałów.

²⁷ J. Dewey, *Demokracja i wychowanie: wprowadzenie do filozofii wychowania*, przeł. Z. Doroszowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1972, s. 490–491.

²⁸ Ibidem, s. 168. Por. Z. Rau, op. cit., s. 110.

²⁹ M. Walzer, op. cit., s. 116–117.

Liberałowie socjalni postulowali wzmocnienie roli państwa, tak aby gwarantowało ono realizację praw do wolności słowa, działania, własności i bezpieczeństwa oraz minimalizowało presję ekonomiczno-społeczną. Szczególny nacisk kładziono na zagwarantowanie minimum życiowego³⁰. Nurt ten zauważył ogromną nędzę mas ludowych, wyzysk robotników i odsunięcie proletariatu od opieki społecznej, oświaty oraz kultury. Państwo powinno dbać o biednych i zapewniać im warunki rozwoju. Dlatego w celu złagodzenia najbardziej jaskrawych niesprawiedliwości kapitalizmu należy rozszerzyć rolę państwa, pogodzić dobro powszechne z jednostkową wolnością, a społeczeństwo traktować jak wspólnotę składającą się z jednostek³¹.

³⁰ Por. P. Śpiewak, *Ideologie i obywatele*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1991, s. 27–30.

³¹ Por. W. Kwaśnicki, op. cit., s. 95; W. Sadurski, *Neoliberalny system wartości politycznych*, PWN, Warszawa 1980, s. 49–50.

Katarzyna Ossowska

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

LOGICZNE PODSTAWY ETYKI – METAETYKA TADEUSZA CZEŻOWSKIEGO

Logical Foundations of Ethics – Metaethics of Tadeusz Czeżowski

Słowa kluczowe: Tadeusz Czeżowski, logika, formalna teoria wartości, metaetyka, uzasadnianie, etyka empiryczna.

Key words: Tadeusz Czeżowski, logic, formal theory of value, metaethics, justification, empirical ethics.

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

Celem artykułu jest prezentacja empirycznego systemu metaetycznego stworzonego przez Tadeusza Czeżowskiego. Opiera się on na strukturze logicznej oraz doświadczeniu aksjologicznym. Doświadczenie w etyce różni się jednak od doświadczenia zmysłowego, stanowiącego podstawę nauk przyrodniczych. Doświadczenie aksjologiczne, będące fundamentem rozważań moralnych, jest intuicjonistycznym ujęciem wartości przedmiotów i zjawisk. Opiera się na jednostkowych ocenach pierwotnych, z których wyprowadza się kryteria ocen oraz zasady etyczne. Powstałym w poznaniu intuicyjnym ocenom przysługuje wartość logiczna prawdy lub fałszu. Wszelkie kategorie etyczne budowane są według zasad logiki prawdopodobieństwa, co sprawia, że ich konsekwencje oraz rozwiązania konkretnych etycznych problemów są zawsze tylko prawdopodobne. Żadnemu systemowi ani modelowi etyki nie przysługuje gwarant pewności.

A b s t r a c t

The aim of this article is to present empirical system of metaethics created by Tadeusz Czeżowski. It is based on the logical structure and axiological experience. Experience in ethics, however, differs from the sensory experience which is the basis of the natural sciences. Axiological experience, which is the foundation of moral considerations, is intuitionistic recognition of objects and phenomena. It is based on unitary original assessments, from which derive the criteria for the evaluation and ethical principles. The assessments resulting from intuitive cognition are assigned with the logical value of true or false. All ethical categories are built according to the principles of logic of probability, which makes their consequences and solutions to specific ethical issues — always likely. No system or model of ethics is entitled with the guarantor of certainty.

Znaczenie logiki w Szkole Lwowsko-Warszawskiej

Szkołę Lwowsko-Warszawską często określa się jako formację o wyraźnej orientacji logicznej. Za taką jej klasyfikacją można argumentować co najmniej w dwojaki sposób. Z jednej strony, w szeregach szkoły Kazimierza Twardowskiego znajdowali się uczeni, których osiągnięcia w dziedzinie logiki zostały docenione i rozpowszechnione w skali światowej. Badania przedstawicieli warszawskiej szkoły logicznej: Jana Łukasiewicza, Stanisława Leśniewskiego, Alfreda Tarskiego i innych w zakresie logiki matematycznej, logiki formalnej i semiotyki przyniosły wyniki o randze zdecydowanie wykraczającej poza lokalny „rynek idei”. Chodzi m.in. o logiki nieklasyczne (szczególnie logiki wielowartościowe Łukasiewicza), systemy Leśniewskiego (prototetykę, ontologię, mereologię), semantyczną koncepcję prawdy Tarskiego czy pierwszy system logiki parakonsystentnej Stanisława Jaśkowskiego¹.

Jednak nie tylko logicy specjaliści, stanowiący w pewnym sensie odrębną część szkoły, zajmowali się tą dyscypliną. Pozostali uczniowie K. Twardowskiego również podejmowali systematyczne rozważania nad szeroko rozumianą problematyką logiczną, a także zagadnieniami z historii logiki. Interpretowano m.in. koncepcje Arystotelesa, stoików, badano też logikę średniowieczną – jako historię logiki szczególnie wyróżniał się Tadeusz Czeżowski. Najważniejszych filozofów ze szkoły nurtował problem klasyfikacji rozumowań. Kazimierz Ajdukiewicz szczegółowo opracował zagadnienia definicji i definiowania, badał kategorie syntaktyczne wyrażen językowych (sformułował kryterium poprawności syntaktycznej). Nie są to oczywiście wszystkie pola zainteresowań. Wymienione obszary to tylko niewielka część podejmowanych przez twardowszczyków zagadnień z zakresu logiki².

Z drugiej strony, jak powszechnie wiadomo, podstawową metodą filozofowania w Szkole Lwowsko-Warszawskiej była analiza logiczna. Grupa ta, jako polski odłam filozofii analitycznej, wysoko ceniła stosowanie narzędzi formalnych. Jan Woleński w pierwszej polskiej monografii dotyczącej filozofii Szkoły Lwowsko-Warszawskiej stwierdził, że „znaczenie i funkcje logiki wedle Twardowskiego i jego kontynuatorów były fundamentalne. Wynikało to z ogólnego poglądu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na myślenie, naukę, a w szczególności filozofię”³. W istocie, wszyscy najważniejsi przedstawiciele szkoły: K. Ajdukiewicz, T. Cze-

¹ Na temat koncepcji logicznych rozwijanych w Szkole Lwowsko-Warszawskiej zob. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 77–173 oraz idem, *Koncepcje logiki w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, (w:) *Polska filozofia analityczna. W kregu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Toruń 1999, s. 57–73.

² Zob. np. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1975; idem, *Zarys logiki*, Warszawa 1952; T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa 2003; T. Czeżowski, *Główne zasady nauk filozoficznych*, Wrocław 1959.

³ J. Woleński, *Koncepcje logiki...*, s. 64.

żowski, T. Kotarbiński, I. Dąbmska i inni przestrzegali w swych pracach *stricte* analitycznych metod prezentowania i rozwiązywania zajmujących ich problemów. Wysokie standardy, oparte na rygorystycznej metodologii, miały zbliżyć filozofię i pokrewne jej dziedziny do nauk szczegółowych oraz gwarantować im intersubiektywną sprawdzalność. Nauki filozoficzne, podobnie jak inne dyscypliny (zwłaszcza ścisłe), miały charakteryzować się wysokim stopniem jasności, precyzji oraz pewności (w tym także uzasadnienia), a logika stanowiła instrument służące realizacji tego założenia.

Specjalistyczne badania nad zagadnieniami z zakresu logiki oraz stosowanie formalnych narzędzi w rozwiązywaniu problemów filozoficznych stanowią badawczy aspekt zastosowania logiki w szkole Lwowsko-Warszawskiej. Nie należy jednak zapominać, że miała ona także duże znaczenie dydaktyczne. Twardowszczyki wielokrotnie podkreślali, że logika, będąc niezbędnym składnikiem ogólnego wykształcenia, powinna być nauczana na poziomie średnim i uniwersyteckim bez względu na specjalizację. Podstawy wiedzy logicznej muszą być przyswajane zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym. Te elementarne umiejętności z zakresu logiki wpływają bowiem na poziom kultury logicznej człowieka, przejawiającej się m.in. w zdolności wnioskowania i rozumowania. Stanowią wobec tego fundament poprawnego myślenia. W artykule *O wykształcenie logiczne* Twardowski pisał: „brak wykształcenia logicznego nie tylko obniża pod względem teoretycznym poziom intelektualny, lecz wnosi nieuctwo i nieścisłość także w praktyczne zastosowanie naszych myśli, a tym praktycznym zastosowaniem całe nasze życie”⁴. Ze względu na tę doniosłą rolę logiki, w celu jak najszerzego jej rozpowszechnienia, przedstawiciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej wielokrotnie i konsekwentnie zabiegali o jej obecność w programach nauczania, a także pisali cieszące się dużą popularnością podręczniki. Te trzy aspekty – badania specjalistyczne, stosowanie analizy logicznej i podkreślanie doniosłej roli kultury logicznej – bez wątpienia dowodzą, że logika miała dla twardowszczyków wieloaspektowe zastosowanie i niebagatelne znaczenie.

Sięganie do formalnych środków w tak szerokim zakresie niosło ze sobą także pewne ryzyko. W obiegowej opinii wspomnianych uczonych określano nie raz jako logików przebranych za filozofów⁵. Jest to oczywiście błędne mniemanie – można przytoczyć szereg argumentów dowodzących fałszywości powyższej tezy. Szkoła oferowała bardzo wiele oryginalnych rozwiązań filozoficznych. Niektóre koncepcje logiczne były wyraźnie inspirowane problematyką filozoficzną (np. logiki wielowartościowe Łukasiewicza), miały także doniosłe konsekwencje dla filozofii (np. semantyczna koncepcja prawdy Tarskiego). Tej ocenie przeczą także metaetyczne analizy Czeżowskiego, dla których logika stanowi uzasad-

⁴ Cyt. za R. Jadcak, *Wstęp* do: K. Twardowski, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Warszawa 1992, s. 59.

⁵ Za J. Woleński, *Filozoficzna szkoła...*, s. 75.

nienie, oraz formalna teoria wartości, będąca fundamentem etyki ujmowanej jako teoria empiryczna.

To w pewnym sensie niekonwencjonalne zastosowanie logiki będzie przedmiotem mojego artykułu. Za główny cel uznaję w nim rekonstrukcję metaetycznego projektu etyki empirycznej Tadeusza Czeżowskiego. Zanim jednak przejdę do jego prezentacji i analizy, chcę krótko przedstawić tendencje dominujące w sposobie ujmowania zagadnień etycznych oraz ich uzasadniania w okresie jej powstawania. Zarysowanie szerszego kontekstu ówczesnych dyskusji nad etyką wydaje mi się bowiem istotne z punktu widzenia postawionego zadania.

Model etyki naukowej

Na przełomie XIX i XX w. w polskiej filozofii ukształtował się nowy, odmienny od dotychczasowego model etyki⁶. Wówczas obok tradycyjnej, wartościującej etyki normatywnej pojawia się tendencja opisowa, zainicjowana przez oświeceniowy empiryzm i kontynuowana przez pozytywizm. „Oto bowiem na fali pozytywizmu wyrasta nowa koncepcja nauki, której minimalistyczny zakres każe zrezygnować z dociekań metafizycznych, zgłębienia »istoty zjawisk«, ich »natury« czy »przyczyn pierwotnych« na rzecz określania związków zachodzących między zjawiskami i faktami”⁷. Następuje wyraźna krystalizacja postulatu etyki ujmowanej w kategoriach naukowych. Realizacja tego zamierzenia wymusiła prze wartościowanie tradycyjnej etyki filozoficznej, która ze swymi dotychczasowymi rozstrzygnięciami nie spełniała wymogów *stricte* naukowego uzasadniania i sprawdzania. Przeobrażenia musiały zatem sięgnąć samych jej podstaw. Rewizji podlegała zwłaszcza przedmiot i metody badań etycznych, które miały być podobne do tych, z których korzystają nauki empiryczne. Unaukowanie etyki miało jej zagwarantować stabilne miejsce w szeregu owych nauk. Wiązało się to także z hasłem jej niezależnienia od religii, filozofii oraz wszelkiego światopoglądu.

Postulat uprawiania etyki jako nauki empirycznej był rozumiany i realizowany w dwojaki sposób. W pierwszym przypadku polegał na przesunięciu zasadniczego programu etyki z płaszczyzny normatywnej na teren ustaleń empirycznych (A. Świętochowski, A. Mahrburg). W drugim przypadku nie rezygnowano z rozstrzygnięć normatywnych, lecz starano się znaleźć dla nich odniesienie

⁶ Atmosferę panującą w tamtym okresie w filozofii i dyskusje wokół jej przedmiotu dobrze oddają następujące publikacje ówczesnych autorów: A. Mahrburg, *Co to jest nauka?*, „Przegląd Filozoficzny” 1897/1898, R. 1, z. 1; W. Heinrich, *Co to jest filozofia?*, „Przegląd Filozoficzny” 1901, R. 4, z. 4; idem, *Filozofia i jej zadania*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1922, R. 1, z. 1; S. Brzozowski, *Co to jest filozofia?*, „Przegląd Filozoficzny” 1903, R. 6, z. 4.

⁷ W. Tyburski, *Dyskusje wokół modelu etyki w polskiej filozofii przełomu XIX i XX wieku*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 8 (165), s. 131.

w dziedzinie faktów moralnych (J. Ochorowicz, K. Twardowski i przedstawiciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej)⁸. W pracach ówczesnych autorów uwydatnione zostało rozgraniczenie między etyką teoretyczną i praktyczną – podkreślano naukowy charakter etyki teoretycznej, odmawiając jednocześnie tego miana etyce praktycznej. Twardowski poszukiwał naukowej formy ujęcia związku etyki opisowej i normatywnej, miała być nią właśnie etyka teoretyczna o charakterze wyraźnie naukowym. Zdaniem autora *Granice puryzmu* oraz jego uczniów, etyka naukowa ma określać i uzasadniać przede wszystkim kryterium etyczne.

Opisany powyżej model etyki był propagowany zwłaszcza przez pozytywizm, z którego wywodzi się wiele tez etyki naukowej. Należy jednak pamiętać, że etyka naukowa w ujęciu K. Twardowskiego zrodziła się z potrzeby przezwyciężenia ograniczeń pozytywistycznego naturalizmu – zakres doświadczenia wyznaczony przez pozytywistów okazał się dla twardowszczyków zbyt wąski. Pozytywistyczna „wizja etyki to zdecydowany zwrot ku empirii, podyktowany pozytywistycznym pragnieniem uczynienia z etyki nauki pewnej, której tezy operowałyby podobną ścisłością, jak twierdzenia nauk szczegółowych”⁹. Owa pewność nauki także została przez przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej zakwestionowana. Postulat probabilistyczny, który wyraźnie zarysował się w ich sposobie uprawiania etyki, jest wyraźnie widoczny u Czeżowskiego¹⁰. O tym aspekcie jego koncepcji będę szczegółowo pisać poniżej. Należy jeszcze na koniec podkreślić, że pozytywizm nie wprowadził do etyki metod charakterystycznych dla nauk szczegółowych jako pierwszy. Na drodze kształtowania się empiryzmu w etyce stoją osiągnięcia takich polskich filozofów jak Jan Śniadecki czy korespondująca z pozytywizmem filozofia czynu Augusta Cieszkowskiego i Karola Libelta. Docenić trzeba natomiast, że dopiero w ramach pozytywizmu nastąpiło szerokie wprowadzenie metodologii empirystycznej do etyki oraz że wyraźnie wyodrębniono jej empiryczny przedmiot.

Logika jako narzędzie unaukowania etyki

Tadeusz Czeżowski prawdopodobnie najbardziej konsekwentnie ze wszystkich uczniów Twardowskiego dążył do ideału filozofii jako nauki. Kluczowym narzędziem służącym unaukowieniu filozofii, a wraz z nią także etyki Czeżow-

⁸ Ibidem, s. 132.

⁹ W. Tyburski, *Myśl etyczna pozytywizmu polskiego*, (w:) Z.J. Czarnecki, S. Soldenhoff (red.), *Studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej*, Lublin 1989, s. 15.

¹⁰ Przez probabilizm etyczny będę tu rozumiała taką właściwość poznania etycznego, która każe akceptować konkluzje oparte na niepewnych przesłankach, uzasadnianych według standardów prawdopodobieństwa logicznego lub – z braku takiej możliwości – dopuszczającą oceny najlepiej uargumentowane. Zob. R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Toruń 1992, s. 7.

ski uczynił logikę. Logika, jak twierdził autor *Struktury etyki niezależnej*, stanowi metateorię każdej dyscypliny uważanej za naukową, ponieważ każda nauka jest interpretacją jakiegoś systemu logicznego. Tak pisał o tym w jednym ze swych artykułów: „Scharakteryzowałem logikę jako naukę o strukturze nauk – każda nauka ma logiczną strukturę, tzn. zdania naukowe są zbudowane według logicznych schematów zdaniowych i wiążą się ze sobą w łańcuchy rozumowań i teorie według logicznych stosunków międzyzdaniowych. Owe zaś powiązania realizują się drogą podstawiania za zmienne w twierdzeniach logicznych, stanowiących zasady rozumowania, wyrażen należących do nauki, w której odbywa się rozumowanie. Tak więc każda nauka jest interpretacją teorii logicznych (teorii zdań, teorii orzeczników, teorii relacji, teorii prawdopodobieństwa), z których są zaczerpnięte zasady budowania jej zdań i zasady dokonujących się w niej rozumowań”¹¹.

Widać, że dla Czeżowskiego rola logiki nie ogranicza się wyłącznie do przeprowadzania analiz pojęciowych, lecz stanowi przede wszystkim trwałą (bo formalny) fundament każdej teorii. Nauki traktuje on jako wyrażone w stosownym języku i powiązane relacjami wynikania łańcuchy twierdzeń. Etyka, będąc jedną z nauk filozoficznych (przedstawiciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej byli zwolennikami kolektywnego rozumienia filozofii), także posiada logiczną budowę. Opisowi tej struktury autor *Konfliktów w etyce* poświęcił wiele uwagi. W krótkim, ale jednym z najważniejszych artykułów opisujących koncepcję naukowej etyki empirycznej Czeżowski stwierdził: „przez termin »teoria etyczna« rozumie my powiązany logicznie zespół zdań, wśród których znajdują się twierdzenia powinności albo rozmaicie sformułowane normy etyczne”¹². Wyodrębnienie formalnego komponentu teorii etycznych, bez odwoływania się (na tym etapie) do rozwiązań normatywnych, miało gwarantować etyce trwałe miejsce wśród empirycznych nauk szczegółowych. „W metaetyce Czeżowskiego spotykamy konsekwentny program budowania filozofii naukowej, a więc i etyki naukowej. Czynnikiem wiążącym całość nauk, łącznie z naukami filozoficznymi, jest ich logiczna struktura i empiryczność przedmiotu badania. Metodologiczna struktura etyki jest więc analogiczna wobec struktury metodologicznej nauki”¹³.

Spośród omówionych przez Czeżowskiego w różnych pismach rodzajów uzasadniania twierdzeń naukowych zarówno dedukcja, jak i indukcja stanowią wartościowe metody rozumowania. Co istotne, rozumowanie probabilistyczne poza funkcją odkrywczą posiada także szczególną rolę uzasadniającą. Sprawdzanie indukcyjne jest dla autora *Etyki jako nauki empirycznej* rozumowaniem lub cią-

¹¹ T. Czeżowski, *Klasyfikacja rozumowań i jej konsekwencje w teorii nauki*, (w:) idem, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 87.

¹² T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, (w:) ibidem, s. 100.

¹³ R. Wiśniewski, *Dyskusje metaetyczne w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, (w:) *Polska filozofia analityczna...*, s. 114.

giem rozumowań, przypisuje on zatem możliwość wynikania inferencyjnego z indukcji. Czeżowski uważał, że w logice probabilistycznej stwierdza się faktyczne implikacje prawdopodobieństwowe, a nie tylko prawdopodobieństwo luźnych, oderwanych od siebie zdań (jak chciał tego Hume)¹⁴.

Rozumowanie redukcyjne wymaga wprowadzenia implikacji prawdopodobieństwowej w postaci: „jeżeli p to prawdopodobnie q w stopniu u ,” gdzie p i q to zmienne zdaniowe (funkcje propozycjonalne) a u jest zmienną liczbową, której wartości zawierają się w granicy $0 \leq u \leq 1$. Stopień prawdopodobieństwa q zwiększa się przez odpowiednie dobranie p , dlatego nie można określić stopnia prawdopodobieństwa q bez jego przesłanki prawdopodobieństwowej p . W rozumowaniu tym obowiązują twierdzenia logiki prawdopodobieństwa (Czeżowski operuje systemem logiki probabilistycznej Reichenbacha), dotyczące związków między implikacjami prawdopodobieństwowymi¹⁵. „Szczególną doniosłość jako zasady rozumowania prawdopodobieństwowego mają twierdzenia dotyczące prawdopodobieństwa racji w zależności od prawdopodobieństwa jej następstw, gdyż stanowią one zasady dla indukcji oraz innych rozumowań uzasadniających prawa naukowe i hipotezy w naukach empirycznych”¹⁶.

Uogólnienie indukcyjne przez indukcję prostą opiera się na zasadzie inwersji: „jeżeli zdanie ogólne jako racja nie jest z góry fałszywe, a prawdziwe jest zdanie szczegółowe jako jego następstwo, to owo zdanie ogólne jest prawdopodobne w jakimś stopniu różnym od zera”¹⁷. Prawdopodobieństwo takiego wniosku jest stosunkowo niewielkie. Aby je zwiększyć, należy otrzymane twierdzenie indukcyjne dodatkowo uzasadnić przez sprawdzenie. W logice prawdopodobieństwa każda nowa przesłanka, konfirmująca uogólnienie w skończonym zbiorze przypadków, zwiększa stopień jego prawdopodobieństwa. Koniunkcja coraz większej liczby logicznych następstw zdania wyjściowego stanowi za każdym razem bliższe następstwo tego twierdzenia (a koniunkcja ich wszystkich w przypadku indukcji zupełnej byłaby równoważna zdaniu wyjściowemu). „Im więcej przeto zdań obserwacyjnych sprawdza twierdzenie p , tym większy jest stopień jego prawdopodobieństwa i przyrost ten zmierza nieograniczenie do pewności jako granicy szeregu stopni prawdopodobieństw”¹⁸. Na tym polega proces coraz lepszego uzasadniania twierdzeń uzyskanych na drodze uogólnienia indukcyjnego. „Przez to samo zaś staje się widoczne, [...] że indukcja jest nie tylko narzędziem heurystyki naukowej, za jakie ją powszechnie uważano, ale także rozumowaniem uzasadniającym – mianowicie wtedy, gdy stosujemy ją w postaci sprawdzania

¹⁴ J. Woleński, *Filozoficzna szkoła...*, s. 272.

¹⁵ T. Czeżowski, *Klasyfikacja rozumowań...*, s. 78.

¹⁶ Ibidem, s. 79.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ T. Czeżowski, *W sprawie zagadnienia indukcji*, (w:) idem, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 122.

twierzeń ogólnych przez obserwację podpadających pod nie przypadków szczegółowych”¹⁹.

Następniki implikacji prawdopodobieństwowych, nie mogą funkcjonować samodzielnie w teoriach, tzn. nie można ich stwierdzać w oderwaniu od poprzedników implikacji, w których występują. Pełnią jednak, jak pokazuje Czeżowski, istotną rolę w nauce. Autor *Pożyteczności błędu* wskazuje tym samym, że w każdym systemie mogą występować pełnoprawne zdania nieposiadające statusu wiedzy pewnej: „Nie wymaga się, by wszystkie zdania wchodzące w skład nauki były prawdziwe; jest w niej miejsce dla przypuszczeń i fikcji. Te jednak zdania są niesamodzielnymi elementami nauki, tj. członami prawdziwych implikacji, alternatyw, dysjunkcji lub implikacji prawdopodobieństwowych”²⁰. Jednocześnie wspomniane implikacje, zawierające twierdzenia indukcyjne, same nie są już tylko prawdopodobne, lecz ich prawdziwość daje się dowieść dedukcyjnie²¹.

Choć indukcja stanowi wartościowe narzędzie uzasadniania, to metaetyczne analizy Czeżowskiego, które posłużyły mu do skonstruowania idealnego modelu teorii etycznych, zostały przez niego przeprowadzone metodą opisu analitycznego²². Metoda ta obejmuje wprawdzie badanie empiryczne (poprzez sprawdzanie doświadczalne), prowadzi jednak do twierdzeń o charakterze definicji aksjomatycznych (nieindukcyjnych). Za pomocą metody opisu analitycznego Czeżowski odróżnił dwa typy modeli etycznych: indukcyjne, budowane „od dołu” oraz hipotetyczno-dedukcyjne, tworzone „od góry” (określenia te przejął bezpośrednio od Twardowskiego). Ich objaśnienie chciałbym poprzedzić scharakteryzowaniem formalnej teorii wartości, która także stanowi przykład zastosowania logiki w badaniu zagadnień metaetycznych. Jest ona istotna z tego względu, że definiuje jedną z podstawowych kategorii wchodzących w skład każdej teorii etycznej.

Formalna teoria wartości

Aksjologia Czeżowskiego została zbudowana na ontologicznym fundamencie. Myśliciel utożsamiał bowiem *bonum metaphysicum*, czyli dobro transcendentalne, z *bonum axiologicum*, tj. z dobrem będącym podstawą moralności, stanowiącym cel ludzkiego dążenia. Od strony logicznej wartości są transcendentaliami²³. Czeżowski podzielił transcendentalia na dwie główne odmiany: transcendentalia

¹⁹ Ibidem, s. 123.

²⁰ T. Czeżowski, *Klasyfikacja rozumowań...*, s. 89.

²¹ T. Czeżowski, *W sprawie zagadnienia indukcji*, s. 124.

²² Zob. T. Czeżowski, *O metodzie opisu analitycznego*, (w:) idem, *Pisma z etyki...*, s. 68–76.

²³ W. Janikowski, *Transcendentalia w teorii wartości Tadeusza Czeżowskiego*, (w:) W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Tadeusz Czeżowski (1889–1981). Dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka*, Toruń 2002, s. 161.

ponadkategorialne oraz transcendentalia modalne. Do pierwszej grupy należą byt i jemu równoważne, do drugiej istnienie (którego odmianami są konieczność i możliwość) oraz wartość (która z kolei objawia się przede wszystkim w dobru i pięknie)²⁴. Z epistemologicznego punktu widzenia transcendentalia ponadkategorialne są dla Czeżowskiego pojęciami najogólniejszymi, nierodzajowymi, niepodlegającymi generalizacji i infinitacji. Transcendentalia modalne także są nierodzajowe, choć nie obejmują swym zakresem wszystkiego. Ten typ transcendentaliów podlega procesowi infinitacji (negacja dobra lub piękna nie jest pusta). Z punktu widzenia ontologii transcendentalia modalne jawią się jako sposoby bycia przedmiotów (*modi entis, modi essendi*), a nie ich cechy. Wynika z tego, że wartości (podobnie jak istnienie, konieczność i możliwość) są nieprzedstawialne – w przeciwieństwie do ich kryteriów. Sposoby bycia stwierdza się w określonych rodzajach sądów: w sędziu asetycznym – istnienie, apodyktycznym – konieczność, a w ocenach aksjologicznych – wartości²⁵. Transcendentalia aksjologiczne występują w zdaniach z funktorami „dobrze, że...”, „pięknie, że...”, które odpowiadają syntaktycznie funktorom zdaniotwórczym. Poznanie wszystkich transcendentaliów modalnych jest intuicyjne – bezpośrednio i całościowe.

Formalną teorię wartości, opartą na ich rozumieniu jako transcendentaliów, Czeżowski sformułował już w 1915 r. W tym roku ukazał się jego artykuł, w którym dowodził możliwości stworzenia hierarchii wartości w oparciu o logikę algebraiczną Boole’a²⁶. Do tej problematyki powrócił w 1956 r.²⁷ Aby określić wartość przysługującą jakiemuś przedmiotowi (jako jego sposób bycia), muszą być spełnione dwa warunki początkowe. Po pierwsze, zawsze musi występować podmiot wartościujący jako czynnik, dla którego istnieje dana wartość. Podmiotem wartościującym może być indywidualna jednostka, grupa ludzi, ale także przedmioty nieczujące (jako przykład tych ostatnich Czeżowski podaje kopalnie węgla kamiennego, które mają wartość dla istnienia wielkiego przemysłu – w tym przypadku przemysł występuje w roli „podmiotu wartościującego”). Drugim koniecznym elementem jest istnienie pewnego przedmiotu p , ze względu na który przedmiot a jest wartościowy. Przedmiot ten Czeżowski nazywa parametrem wartości, a relację między owym parametrem i przedmiotem a stosunkiem podstawowym (w późniejszych pracach stosunek podstawowy zastępuje wyrażenie „stosunek wartościotwórczy”). Parametrem może być dowolny przedmiot posiadający wartość dla podmiotu wartościującego (także on sam). Przykładowo: pióro (przedmiot a) posiada wartość dla pisarza (podmiot wartościujący) ze względu na poemat (parametr p), który może nim napisać. Nie ma znaczenia, dla jakiego

²⁴ Ibidem, s. 165.

²⁵ M. Kidawa, *O metaetyce Tadeusza Czeżowskiego*, (w:) *Tadeusz Czeżowski (1889–1981)...*, s. 213.

²⁶ Zob. T. Czeżowski, *O formalnym pojęciu wartości*, (w:) idem, *Pisma z etyki...*, s. 121–129.

²⁷ Zob. T. Czeżowski, *Jak budować logikę dóbr ?(1)*, (w:) ibidem, s. 130–135.

dobrze zastosujemy ten schemat, dlatego Czeżowski rezygnuje z takiej konkretyzacji na rzecz stwierdzenia, że a jest dobrem zawsze i tylko wtedy, gdy istnieje stosunek R wiążący je z parametrem p (w definicji został pominięty podmiot wartościujący, ponieważ jego obecność mieści się w pojęciu parametru)²⁸. Stosunek podstawowy R rozstrzyga o wartości dodatniej lub ujemnej przedmiotu a . Powyższe twierdzenia można zapisać wykorzystując pojęcia i metody logiki algebrycznej. Wobec tego otrzymujemy:

$$aRp = W\bar{a}$$

gdzie a oznacza przedmiot indywidualny, R – zmienny stosunek w obranym zakresie (R), p to parametr wartości, a $W\bar{a}$ – wartość przedmiotu a . Czeżowski ujął tę definicję następująco: „wartością przedmiotu a ze względu na pewien parametr p nazywam pozostawanie tego przedmiotu w pewnym stosunku R (stosunku podstawowym) do owego parametru”²⁹. Wyrażenie aRp jest funkcją propozycjonalną ze zmiennym stosunkiem R .

Z powyższej definicji wartości Czeżowski wyprowadził także formalne pojęcia stosunków między wartościami o tych samych parametrach: równości, mniejszości oraz większości. Równość wartości w zapisie formalnym przedstawiona została następująco:

$$(W\bar{a}_1 = W\bar{a}_2) = (a_1Rp = a_2Rp)$$

Dwie wartości są równe, jeśli obie będą spełniały jednakową ilość relacji wartościotwórczych. Stosunek mniejszości (większości) dóbr został zdefiniowany według tego samego algorytmu:

$$(W\bar{a}_1 < W\bar{a}_2) = (a_1Rp < a_2Rp)$$

Wartość przedmiotu jest więc tym większa, im więcej spełnia relacji wartościotwórczych.

Spośród dóbr porównywalnych można wskazać dobro największe i najmniejsze. Dobro największe ma postać:

$$Wa = aRp = 1$$

tzn. największym dobrem jest to, które zaspokaja maksimum potrzeb podmiotu wartościującego ze względu na dane parametry (przedmiot a spełnia wszystkie stosunki dla zakresu (R) względem p). Najmniejsze dobro:

$$Wa = aRp = 0$$

zaspokaja minimum potrzeb podmiotu wartościującego i może być wyparte przez każde inne dobro porównywalne³⁰.

²⁸ T. Czeżowski, *O formalnym pojęciu wartości*, s. 123.

²⁹ Ibidem, s. 123–124.

³⁰ Ibidem, s. 125.

Nie wszystkie dobra mają jednakże wspólny zakres stosunków podstawowych – czasem stosunki te pozostają od siebie niezależne. O takich dobrach Czeżowski mówi, że są niewspółwartościowe, a w związku z tym nieporównywalne (ze względu na niepokrywające się zakresy stosunków wartościotwórczych). Występują mimo to sytuacje, w których można takie dobra porównać przez zacieśnienie ich wzajemnego stosunku (usunięcie stosunków, które odnoszą się tylko i wyłącznie do jednego z nich, a do drugiego nie). Jeżeli usunięte zakresy nie wyczerpywały w całości stosunku R , to stosunki, które pozostały dają się porównać³¹.

W przypadku dwóch wartości można dla nich (bez znaczenia, czy są współwartościowe, czy niewspółwartościowe) zdefiniować taką wartość, która jest nie mniejsza i nie większa od każdej z nich. Dwa dobra występujące alternatywnie tworzą sumę dóbr określoną przez alternatywę ich stosunków wartościotwórczych³². Ich łączne występowanie jest iloczynem dóbr określonym przez koniunkcję ich stosunków wartościotwórczych. Według prawa absorpcji suma dwóch dóbr (mniejszego i większego) jest równa większemu dobru, a iloczyn dobru mniejszemu.

Powyższe stwierdzenia nie wystarczą jeszcze do zbudowania hierarchii dóbr w oparciu o formalne pojęcie wartości. Do tego niezbędne jest jeszcze zdefiniowanie tzw. wartości skalarnej. Czeżowski czyni to poprzez wprowadzenie pojęcia ciągu zasadniczego³³. Powstała w ten sposób skala wartości wygląda tak, że na jednym jej końcu znajduje się dobro największe, na drugim – dobro najmniejsze, a pomiędzy nimi cały szereg dóbr pośrednich. Jednak „by jakieś dwa dobra nieporównywalne porównać według obranej skali, trzeba tak zacieśnić stosunek wartościotwórczy jednego lub drugiego z nich, by stały się one oba porównywalne z dobrami skali; jeżeli jedno z nich znajduje się w ten sposób wyżej w skali od drugiego, to zostanie uznane za dobro większe”³⁴.

W stosunku do ciągłości zasadniczej oraz definicji równości i nierówności skalarnej komentatorzy koncepcji Czeżowskiego mieli najwięcej zastrzeżeń. W kilku pracach wyczerpująco podjął ten problem Adam Jonkisz³⁵. Z różnorodnych interpretacji na uwagę zasługuje także rekonstrukcja formalnej teorii wartości w języku logiki modalnej dokonana przez Włodzimierza Wasiukowa³⁶.

³¹ Ibidem.

³² T. Czeżowski, *Jak budować logikę dóbr? (2)*, (w:) *Pisma z etyki...*, s. 137.

³³ T. Czeżowski, *O formalnym pojęciu wartości*, s. 127.

³⁴ T. Czeżowski, *Jak budować logikę dóbr?(1)*, s. 135.

³⁵ Zob. A. Jonkisz, *Tadeusza Czeżowskiego formalne pojęcie wartości*, (w:) *Polska filozofia analityczna...*, s. 197–206; idem, *Aksjomatyczna teoria użyteczności O. Morgensterna i J. von Neumanna a T. Czeżowskiego formalna teoria wartości*, (w:) *Tadeusz Czeżowski (1889–1981)...*, s. 135–143.

³⁶ Zob. W. Wasiukow, *Reinterpretacja formalnej teorii wartości Tadeusza Czeżowskiego*, (w:) *Tadeusz Czeżowski (1889–1981)...*, s. 123–134.

Projekt etyki empirycznej

Zarówno etyki indukcyjne, jak i teorie typu hipotetyczno-dedukcyjnego, zdaniem autora *Klasyfikacji rozumowań*, są etykami empirycznymi. Różni je stopień odniesień empirycznych i rola doświadczenia w kształtowaniu podstawowych kategorii danej koncepcji etycznej. Ryszard Wiśniewski zaproponował następującą definicję empiryzmu etycznego: „empiryzm etyczny – to postawa moralna, etyczna i metaetyczna zwrócona ku najgłębszej, osobowej i międzyosobowej rzeczywistości moralnej, nastawiona na poszukiwanie w niej źródła, sprawdzaniu ocen i norm, a także przedmiotu badań”³⁷. Do takiej moralnej rzeczywistości odwołuje się etyka typu indukcyjnego. Etyka indukcyjna, zdaniem Czeżowskiego, źródeł poznania moralnego upatruje w empirii aksjologicznej, będącej szczególnym rodzajem doświadczenia. Doświadczenie aksjologiczne jest w swej strukturze zbliżone do doświadczenia empirycznego i tak samo wymaga zajęcia określonej postawy. W przypadku etyki uwagę poznawczą zastępuje postawa wartościująca. Jest ona rodzajem gotowości psychicznej i zdolności do wydania oceny. Doświadczenie to jest intuicyjne i nie redukuje się jedynie do oceniania, lecz jest przeżyciem składającym się z oceny i towarzyszącego mu uczucia (przy czym to ocena jest pierwotna względem odczucia – inaczej mówiąc, uczucie jest konsekwencją wydania oceny moralnej lub estetycznej, a nie odwrotnie)³⁸. Przedmiot poznania aksjologicznego jest ujmowany całościowo i bezpośrednio. Poznanie intuicyjne jest ponadto oczywiste, niedowodliwe i nieapodyktyczne, co także łączy je z poznaniem charakterystycznym dla nauk przyrodniczych.

Oceny powstałe w tak ujętym doświadczeniu aksjologicznym Czeżowski nazywa pierwotnymi ocenami jednostkowymi (analogicznymi do zdań charakterystycznych dla nauk szczegółowych). „Weryfikacja ocen odbywa się analogicznie do weryfikowania sądów spostrzeżeniowych, drogą ich wielokrotnego powtarzania w analogicznych lub zmodyfikowanych warunkach przez te same lub różne osoby”³⁹. Na tym jednak nie kończy się podobieństwo jednostkowych ocen ze zdaniami spostrzeżeniowymi. Oceny posiadają, tak jak twierdzenia każdej nauki, określoną kwalifikację logiczną – są prawdziwe lub fałszywe. „Mianowicie prawdziwa jest ocena stwierdzająca wartość przedmiotu zawsze i tylko wtedy, jeżeli przedmiot jest wartościowy; ocena jest fałszywa w przeciwnym wypadku”⁴⁰.

Uogólnienia jednostkowych ocen pierwotnych prowadzą do ustalenia kryteriów oceny – empirycznych cech opisywalnych w sensie pozaetycznym⁴¹. Zdania ogólne, w których ustala się kryteria oceny etycznej, nazywa Czeżowski pra-

³⁷ R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego...*, s. 6.

³⁸ T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, s. 98–99.

³⁹ Ibidem, s. 103.

⁴⁰ Ibidem, s. 98.

⁴¹ M. Kidawa, op. cit., s. 99.

wami etycznymi (w późniejszych pismach zasadami etycznymi). Jednostkowe oceny, jak już zostało powiedziane, są intuicyjnie oczywiste (choć oczywistość nie daje jednocześnie gwarancji ich niezawodności). Nie dotyczy to jednak praw etycznych, których charakter pozostaje wyraźnie probabilistyczny. „Prawa etyczne w tym oświetleniu stają się odmianą praw hipotetycznych i podobnie jak wszelkie prawa tego rodzaju mogą być uzasadnione tylko drogą rozumowania redukcyjnego, powołującego się na oceny pierwotne jako przesłanki, nie aprioryczne prawa etyczne, lecz empiryczne oceny pierwotne obejmują rolę założeń etyki”⁴².

Tak rozumiane prawa etyczne stają się punktem wyjścia do definicji dóbr, czyli przedmiotów spełniających kryteria dobra oraz pozwalają na dedukcyjne wyprowadzenie tzw. ocen wtórnych⁴³. Na podstawie praw tworzy się także teleologiczne normy etyczne (nazywane przez Czeżowskiego również aksjologicznymi). Normy aksjologiczne wskazują na dobra określone w prawach jako cele ludzkiego dążenia. Dodatkowo w każdej teorii etycznej (także typu indukcyjnego) znajdują się normy deontyczne. Są to normy wyższego rzędu, które w etyce indukcyjnej służą określaniu powinności międzyjednostkowych (dla etyki indywidualistycznej wystarczające są normy teleologiczne). Normy deontyczne nie powstają w drodze indukcyjnego uogólnienia, lecz stanowią aprioryczny element teorii etycznej. „Obecność norm deontycznych w każdej teorii etycznej typu indukcyjnego jest niezbędna, by mogła ona sprawnie funkcjonować jako teoretyczna podstawa działania praktycznego”⁴⁴. Dążąc konsekwentnie do ideału etyki naukowej, Czeżowski – poza przypisaniem waloru prawdziwości lub fałszywości ocenom – stwierdza, że przysługuje on także normom etycznym. Norma etyczna, wbrew powszechnemu mniemaniu, nie jest nakazem, dlatego może być uznana za zdanie w sensie logicznym⁴⁵.

Nieco inaczej niż etyki indukcyjne funkcjonują systemy etyczne typu dedukcyjnego, które tworzone są na wzór systemów hipotetyczno-dedukcyjnych w naukach szczegółowych. Dla tego rodzaju koncepcji podstawę stanowią normy deontyczne (w opisanym wyżej sensie), które pełnią w nich rolę aksjomatów. Normy deontyczne przyjmuje się, podobnie jak w przypadku etyk indukcyjnych, stosując metodę opisu analitycznego, jednakże wynikiem nie są tu indukcyjne uogólnienia, lecz definicje aksjomatyczne. Normy aksjologiczne, które również występują w konstrukcjach dedukcyjnych, uzasadnia się przez odwołanie właśnie do normy deontycznej (jako naczelnego aksjomatu), a nie jak w etykach indukcyjnych poprzez odwołanie do jednostkowych ocen pierwotnych. Jako przykłady etyk typu dedukcyjnego Czeżowski wskazywał etykę Kanta (w której naczel-

⁴² T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, s. 101.

⁴³ Ibidem, s. 101.

⁴⁴ D. Łukasiewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Bydgoszcz 2002, s. 276.

⁴⁵ Por. T. Czeżowski, *Dwojakie normy*, (w:) idem, *Pisma z etyki...*, s. 144–149 oraz idem, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, (w:) idem, *Pisma z etyki...*, s. 150–156.

ną normą był imperatyw kategoryczny), etykę niezależną Kotarbińskiego (z ideą spolegliwego opiekuna) oraz etykę powszechnej życzliwości Znamierowskiego. W zależności od wyboru układu aksjomatów (norm deontycznych) uzyskuje się różne rodzaje etyk poprzez wyprowadzenie z nich odmiennych praw i reguł postępowania. „Podobnie jak w logice można konstruować różne konkurencyjne rachunki logiczne, tak też w etyce można tworzyć różne systemy norm deontycznych i aksjologicznych – będących konsekwencjami logicznymi norm deontycznych uznanych za naczelne w danej teorii”⁴⁶. Z kolei kryterium wyboru konkretnej koncepcji etycznej spośród wielu możliwych jest, zdaniem Czeżowskiego, doświadczenie. Dlatego etyki dedukcyjne, podobnie jak indukcyjne, zostały uznane przez autora *Trzech postaw wobec świata* za teorie o charakterze empirycznym.

Zakończenie

Tematem artykułu uczyniłam poglądy metaetyczne Czeżowskiego, dlatego też nie podejmowałam w ogóle kwestii normatywnych. Nie należy jednak zapominać, że one także były przedmiotem zainteresowań i wnikliwych rozważań toruńskiego filozofa, o czym świadczą chociażby tytuły jego artykułów i odczytów⁴⁷. Dowodzi to, że Czeżowski nie zatrzymał się jedynie na ukazaniu formalnej struktury teorii etycznych, został zapamiętany także jako wnikliwy obserwator praktyki moralnej. Mimo to za najbardziej oryginalny aspekt badań autora *Paradoksu wolności* należy uznać istnienie owej logicznej struktury, zwłaszcza w etykach dedukcyjnych, która przesądza jego zdaniem o naukowym charakterze etyki w ogóle.

Grzegorz Trela, omawiając rolę narzędzi logicznych w rozważaniach filozoficznych, stwierdził, że „Tadeusz Czeżowski jest jednym z wybitnych odnowicieli, zapominanej raz po raz przez filozofów, idei pojmowania logiki jako metafizologii”⁴⁸, co nabiera szczególnego znaczenia zwłaszcza w świetle następnej wypowiedzi tego autora: „niepodobna uprawiać jakiegokolwiek analizy z pominięciem logiki, czy co gorsza, wbrew niej”⁴⁹. Ostatnie stwierdzenie uważam za nad wyraz trafne. Stosowanie w badaniach metaetycznych (a w dalszej kolejności tak-

⁴⁶ D. Łukasiewicz, op. cit., s. 296.

⁴⁷ Por. rozdział pt. *Ideaty moralne i cele ludzkich dążeń*, (w:) T. Czeżowski, *Pisma z etyki...*, s. 171–221. Metodologiczne analizy autora *Filozofii na rozdrożu* w zakresie etyki dają teoretyczne podstawy empirycznej etyce niezależnej. Sam Czeżowski był zwolennikiem egalitarnystycznej etyki niezależnej, z klasycznym ideałem umiaru jako jedną z naczelnych zasad postępowania.

⁴⁸ G. Trela, *Logika jako metafizologia. Program filozoficzny T. Czeżowskiego*, (w:) *Tadeusz Czeżowski (1889–1981)...*, s. 52.

⁴⁹ Ibidem.

że etycznych) formalnych pojęć i metod może budzić wiele zastrzeżeń m.in. nieadekwatności metody w stosunku do przedmiotu, redukcjonizmu czy nadmiernego minimalizmu. Niewątpliwie jednak, o czym już wspomniałam, o oryginalności koncepcji Czeżowskiego stanowi właśnie wnikliwa analiza struktury logicznej teorii etycznych. Zamysłem Czeżowskiego (co nie zawsze było poprawnie odczytane) było stworzenie ramy, którą należy dopiero wypełnić odpowiednią treścią. Moralność jest często uważana za specyficzny przedmiot badania, bo wyjątkowo subtelny. I może właśnie dlatego tym bardziej potrzebuje solidnego fundamentu.

Można oceniać pomysły Czeżowskiego mniej lub bardziej przychylnie, ale należy pamiętać, że mają one, jak sądzę, swoje źródło w odwiecznej potrzebie porządkowania otaczającej nas rzeczywistości. Zawsze czynimy to środkami aktualnie dostępnymi i takimi, którymi władamy najsprawniej. Podstawowym narzędziem analizy i interpretacji była dla Czeżowskiego, a także innych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, właśnie logika. Nie dziwi więc, że w swojej próbie uporządkowania świata wartości sięgnął przede wszystkim po narzędzia formalnologiczne. Pewnie dzięki temu jego koncepcje metaetyczne urzekają wyjątkową klarownością, konsekwencją i ujmującą prostotą.

Malwina Rolka

Uniwersytet Śląski
w Katowicach

University of Silesia
in Katowice

MITY NOWOCZESNEGO WYCHOWANIA W CIENIU KRYZYSU MYŚLI OŚWIECENIA. ROUSSEAU A NIETZSCHE

Myths of Modern Upbringing in the Shadow of Enlightenment Thought. Rousseau and Nietzsche

Słowa kluczowe: wychowanie, mit, natura, natura ludzka, nowoczesność, oświecenie.

Key words: upbringing, myth, nature, human nature, modernity, enlightenment.

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

Epoka oświecenia, w której kwestia wychowania nabiera szczególnego znaczenia ze względu na swoją rolę w procesie wyprowadzenia jednostki ze świata mitu i zabobonu ku wyzwającemu blaskowi rozumu, sama za sprawą miotających ją sprzeczności okazuje się mitem. Jej dwoiste tendencje, wiodące do wyłonienia problemu osobowości jako podstawowego przedmiotu myśli nowoczesnej, konstatuje już Rousseau, który na wizji człowieka natury chce oprzeć swój ideał wychowania, widząc w nim drogę do ich zażegnania. Tego samego zadania podejmuje się także sto lat później Nietzsche, zmierzając do przetransponowania na grunt kulturowy idei nadczłowieka, w której ostatecznie ma się odsłonić charakter ludzkiej natury. U obu myślicieli istotną rolę w kontekście wychowania pełni mit, który choć w sposób jawny przyjmuje funkcję zasady heurystycznej, odsłania także w ukrytym wymiarze inne swoje oblicze. Zarówno Rousseau, jak i Nietzsche na gruncie postawionej diagnozy kryzysu nowoczesności,

A b s t r a c t

The question of education gain a new meaning in the Age of Enlightenment because of its role in the process of removal the individual from the mythical world and superstition to emancipating illumination of reason. The Enlightenment appears as an epoch torn by inner contradictions and then reveals itself as a myth. Its ambiguous tendencies, which leads to emerge the problem of personality as the main concern of modern thought, was stated by Rousseau, who wanted to base his ideal of education on a vision of the man of nature regarding in this concept a way to dissolve them. Nietzsche was raise the same task an almost hundred year after Rousseau tending to converse his idea of overman on the ground of culture, in which the real character of human nature has to be revealed. In both thinkers the role of myth is an important one in the matters of education and although it functions as an hermeneutic principle in an openly way, it also reveals its different countenance in its hidden dimension. Rousseau

rozumianej z perspektywy skutków oddziaływania sprzecznych tendencji oświecenia, dochodzą do tego samego wniosku: uruchomionych dążeń alienacyjnych nie sposób już przewyciężyć. W świetle zagadnień zogniskowanych wokół egzystencjalnego i kulturowego sensu wychowania mityczny – czyli tu fałszywy – charakter obu koncepcji odzwierciedla się w zakwestionowaniu możliwości urzeczywistnienia powołanej wizji natury ludzkiej na gruncie kulturowym, a tym samym radykalizacji konkluzji, że oświeceniowe tendencje nowoczesności nieodwołalnie już wprowadziły przepaść pomiędzy człowiekiem i jego światem.

as well as Nietzsche are reaching to the same conclusion on the foreground their diagnoses of the crisis of modernity regarding from the point of view of contradictory tendencies of Enlightenment. This conclusion culminates in statement that mechanisms of alienation, which has its root in Enlightenment, are impossible to resolve. The mythical (in the meaning of false) character of both conceptions can be seen on the ground of numerous issues concerning the existential and cultural education. Regarding from this perspective reveals its falsity in the negation of possibility to actualize the vision of human nature described by them, which means that the Enlightenment's tendencies has irrevocably furrowed an abyss impossible to cover between the man and his world.

Pojęcie oświecenia, przynajmniej w sensie, jaki nadała mu filozofia XVIII w., jest w sposób nieodmienny splecione z szeregiem zagadnień koncentrujących się wokół pytania o znaczenie i status wychowania człowieka postrzeganego z perspektywy formowania jego indywidualnej i kulturowej tożsamości. Problem wychowania sytuuje się w centrum sprzecznościowych tendencji kształtujących ideowy klimat oświecenia, dla którego człowiek stanowił tak punkt wyjścia, jak ostateczny cel spełniający się w dziejach. Z jednej strony oświecenie, wynoszące rozum do roli gwaranta i kryterium ludzkiej egzystencji i całego istnienia w ogóle, wiodło do przydania kwestiom wychowania i wykształcenia ogromnej rangi, czyniąc je orężem walki z „ciemnotą i zabobonem” świata mitu, gwarantującym postęp w dziedzinie społecznej, ekonomicznej, a w końcu moralnej i przyczyniającym się do usankcjonowania nowej wizji świata¹.

¹ Warto zauważyć, że ścisły związek oświecenia i wychowania nie jest symptomatyczny jedynie dla XVIII w. Wychowanie odgrywało równie ważną rolę w zainicjowanym przez Sokratesa oświeceniu starożytnym, które swoje rozwinięcie najpełniej odnajduje w systemie filozoficznym Platona. Zmiana, którą w mityczny świat Hezjoda i Homera wniosła filozofia, dotyczyła w swej istocie metamorfozy sposobu postrzegania świata – przejścia mentalności człowieka archaicznego w umysłowość „oświeconą” blaskiem rozumu umożliwiającą wzniesienie się ponad świat cieni. W tym kontekście nie dziwi stosunek Sokratesa do poetów, którzy w idealnym państwie nie mogą dłużej pozostawać wychowawcami Greków: „Nie, żebym miał klasę poetów lekceważyć, tylko to jasne każdemu, że ten rodzaj ludzi, który zawsze coś naśladuje, potrafi najłatwiej i najlepiej naśladować to, w czym się wychował, a to, co poza zakresem wychowania i nawyku, to każdemu trudno dobrze naśladować czynem, a jeszcze trudniej słowem” – Platon, *Timaios*, (w:) idem, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Unia Wydawnicza „VERUM”, Warszawa 2006, s. 301. Problem wychowania jako kluczowy u Platona świetnie wydobywa Eric A. Havelock w kontekście kryzysu oralnej kultury archaicznych Greków wobec zmian wywołanych pojawieniem się pisma: „Cała struktura Państwa jest podporządkowana rozwojowi nowego planu

Ta oświeceniowa troska o wykształcenie i wychowanie ma jednak także drugie oblicze, odsłaniające rozwój świadomości krytyczno-historycznej, w wyniku którego myśl Zachodu przystąpiła do ataku utrafiającego w jej własne podstawy: w religijno-metafizyczną tradycję wyznaczającą egzystencjalny horyzont kultury europejskiej, gwarantujący jej jedność i tożsamość. Kwestia wychowania staje się w związku z tym kluczowa nie tylko dla piewców idei postępu, ale także dla krytyków kultury poszukujących remedium na pogłębiające się w związku ze sprzecznościami oświecenia zjawiska kryzysowe i tym samym demaskujące jego mityczne podłoże. Swój najpełniejszy wyraz krytyka mitu oświecenia osiągnęła u Adorna i Horkheimera, ukazujących jego dialektykę, w świetle której „już mit jest oświeceniem”, a „oświecenie obraca się na powrót w mitologię”². Każda krytyka podejmująca się zmagania z mitem wiedzie zatem do usankcjonowania³ nowej wizji świata, w którego urzeczywistnieniu wychowanie odegrać ma kluczową rolę, a przynajmniej wiary w nią. Taki los – rozdarcie między wiarą w ideał przyszłości a obalającą ją krytyczną refleksją – stał się udziałem myśli Rousseau, a następnie Nietzschego, których nieodmiennie łączy dostrzeżenie tej samej sprzeczności wyłaniającej się z podstawowych tendencji oświecenia. Zarówno Rousseau, jak i Nietzsche powołują mit nowego człowieka, który raz za razem upada pod pręgierzem pogłębiającej się refleksji krytycznej. Kluczowym pojęciem, do którego w aspekcie problemu wychowania w epoce pogłębiającego się kryzysu kultury odwołują się – choć na różne sposoby – mity snute przez obu filozofów jest pojęcie natury, warunkujące, jak następnie wykażą Horkheimer i Adorno, dialektyczną jedność mitu i oświecenia⁴.

wykształcenia, którego treścią jest nauka Platona, a zakresem – wszystkie poziomy edukacji od podstawowego po wyższy, i który na każdym z tych poziomów staje w sprzeczności z dotychczasowym sposobem myślenia Greków o rzeczywistości. Umysłowość grecka wciąż jeszcze bowiem pozostaje w obliczu zwyczajów i norm mentalnych ukształtowanych w trakcie długiego obcowania z poezją oralną, która w Grecji przez całe wieki służyła jako środek przekazu wskazówek moralnych, a także opisu rzeczywistości materialnej” – E. A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 283.

² M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 13.

³ Horkheimer i Adorno przyczyn przejścia oświecenia na powrót w mitologię upatrują „w samym oświeceniu, gdy zastęga ono w lęku przed prawdą”, stanowiącą nie tylko poznawczy relikw z dziedziny historii idei, ale proces urzeczywistniający się w rozwoju mieszczańskiej ideologii: „Oświecenie wyraża rzeczywisty ruch społeczeństwa mieszczańskiego jako całości w aspekcie jego idei ucieleśnionej w osobach i instytucjach; i analogicznie prawda to nie tylko rozumna świadomość, lecz również jej postać w rzeczywistości” – ibidem, s. 11.

⁴ W *Dialektyce oświecenia* kluczowe pojęcie natury zostaje ujęte w kontekście kategorii ofiary i wyrzeczenia, „demonstrujących różnicę i jedność mitycznej natury i oświeconego panowania nad naturą” – por. ibidem, s. 13.

Rousseau i mit złotego wieku

W dialogu *Kritias* Platon wspomina o tragicznym losie mieszkańców mitycznej wyspy Atlantydy, których ostatecznie dosięga kara za sprzeniewierzenie się boskiemu porządkowi konstytuującemu ich naturę oraz moralność wyznaczającą ramy wspólnotowego życia⁵. Historia Atlantydy jest jedną z wariacji na temat mitu złotego wieku (czy inaczej: mitu „starych, dobrych czasów”), którego rdzeń stanowi tęsknota za przeszłością jawiącą się jako raj utracony w wyniku upadku i degeneracji człowieka. Ów mit w swojej filozofii adaptuje Jan Jakub Rousseau, który – demaskując tendencje oświecenia – z jednej strony formułuje przenikliwą diagnozę czasów mu współczesnych oraz dalekowzroczną prognozę przyszłości Zachodu, z drugiej romantyczna wizja stanu natury, tj. złotego wieku ludzkości, rozpala w nim tęsknotę za powrotem do nieokreślonej mitycznej przeszłości w świecie nowoczesnym. Charakterystyczne dla Rousseau rozróżnienia – *człowieka natury* i *człowieka społecznego*, *miłości własnej* i *miłości samego siebie* – stają się tak wartościującym kryterium ideału człowieka, jak fundamentem krytycznej diagnozy współczesnych mu stosunków społecznych⁶:

Człowiek natury istnieje wyłącznie dla siebie; jest on jednością, całością bezwzględna, która uznaje jedynie siebie lub kogoś podobnego do siebie. Człowiek społeczny jest tylko jednostką ułamkową, zależną od mianownika, i której wartość polega na stosunku do całości, jaką jest społeczeństwo. Dobre są te urządzenia społeczne, które najlepiej umieją wypaczyć człowieka, odebrać mu jego istnienie absolutne, dając mu w zamian istnienie względne, i prze-

⁵ „Przez wiele pokoleń, pokań im starczyło natury boga, słuchali praw i odnosili się życzliwie do bóstwa, którego krew w nich płynęła. Ich postawa duchowa nacechowana była prawdą i ze wszech miar wielkością. Łagodność i rozsądek objawiali w stosunku do nieszczęść, które się zawsze zdarzają, i w stosunku do siebie nawzajem, więc patrzyli z góry na wszystko z wyjątkiem dzielności, wszystko, co było w danej chwili, uważali za drobiazg i lekko znosili, jakby ciężar, masę złota i innych dóbr; nie upajali się zbytkiem i bogactwo ich nie zaślepiało i nie prowadziło do utraty panowania nad sobą. [...] Ale kiedy w nich cząstka boża wygasła, dlatego, że się często z wieloma pierwiastkami ludzkimi mieszała, i ludzka natura zaczęła brać górę, wtedy już nie umieli znosić tego, co u nich było, zrobili się nieprzyzwoici i kto umiał patrzeć, ten widział już ich brzydotę, kiedy zatracali to, co najpiękniejsze, pośród największych dóbr. Tym, którzy nie potrafili dojrzeć życia naprawdę szczęśliwego, wydawało się właśnie wtedy, że są osobliwie piękni i szczęśliwi, kiedy ich napępiała chciwość niesprawiedliwa i potęga” – Platon, *Kritias*, (w:) idem, *Dialogi*, s. 382.

⁶ Bronisław Baczko zwraca uwagę na znamienne dla krytyki oświeceniowej zjawisko: „Oświecenie francuskie, rozszerzając zakres swej krytyki na coraz to nowe sfery życia społecznego, pogłębia kryzys istniejącego społeczeństwa, sama krytyka jest elementem tego kryzysu – ale jednocześnie elementem dominującym w tej krytyce nie jest świadomość kryzysu” – B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 42. Na tym tle myśl Rousseau oznacza radykalizację krytyki oświeceniowej, choć „swoista dialektyka rozwoju ideologii prowadzi do tej radykalizacji przez zakwestionowanie wartości samej postawy krytycznej, przez krytykę krytyki” – ibidem, s. 45.

nieść jego ja do jednostki zbiorowej tak, aby człowiek poszczególny nie czuł się więcej jednostką, ale częścią jednostki, i ażeby był wrażliwy tylko w łonie tej całości.⁷

Stan natury, w którym człowiek dziki przypatruje się sobie jedynie własnymi oczyma, przechodzi w stan społeczny postępujący w procesie dziejowym, a skutkujący rozbiciem jego przyrodzonej jedności, a w tej sytuacji jednostka może określić swoją tożsamość jedynie w relacji do społecznej całości – spogląda na siebie *oczyma innych*, ponieważ „umie żyć tylko w opinii drugih i z ich to oceny czerpie całe, chciałoby się powiedzieć, poczucie swego istnienia”⁸. Zdaniem Rousseau postęp cywilizacyjny wiedzie człowieka do zaprzeczenia własnej naturze, a pogłębiające się w procesie dziejowym jego uwikłanie w stosunki społeczne skutkuje budowaniem coraz większej zależności od innych ludzi, co jednak wtrąca go w świat pozornych relacji i egoizmu, a zatem potęgującej się alienacji. Przejście ze stanu natury w stan uspołecznienia odzwierciedla napięcie pomiędzy *miłością samego siebie* – uczuciem na wskroś naturalnym, pierwotnym, leżącym u podstaw troski człowieka o swoje życie i zaspokojenie prawdziwych, niezdeteminowanych sztucznie potrzeb – a *miłością własną*, która wiąże ludzi systemem pozornych zależności i paradoksalnie przyczynia się do postępu procesu alienacji jednostki, ponieważ „przekładając nas ponad innych, żąda, żeby i inni również przekładali nas ponad siebie, co jest niemożliwe”⁹.

Rousseau w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* u podłoża miłości własnej odkrywa rozum znajdujący swój najpełniejszy wyraz w namiętności filozoficznym, wiodącym do „zasklepienia się w sobie”, „od osobnienia człowieka”, w którym spełnia się zarazem egoizm, jak i wypływająca z niego coraz większa zależność od innych¹⁰. Racjonalizacja aktywności pojedynczego człowieka, jak też całości stosunków społecznych, której domaga się oświeceniowy rozum, przeradza się w swoje przeciwieństwo, a postulowany ład

⁷ J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. I, przeł. F. Wnorowski, Zakład im. Ossolińskich, PAN, Wrocław 1955, s. 12.

⁸ J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, (w:) idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Kraków 1956, s. 229.

⁹ J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. II, s. 9. Istotę tego dwoistego charakteru relacji jednostki i społeczeństwa – samotności i wspólnoty, alienacji i zacieśnienia wzajemnej zależności jednostek – doskonale wydobywa Bronisław Baczko: „Owa zależność »wszystkich od wszystkich« nie wytwarza bynajmniej poczucia bezpieczeństwa jednostki – fakt, że nie może ona zaspokoić swych potrzeb sama, bez współdziałania innych, odczuwany jest jako zagrożenie autonomii i wolności jednostki; czyni on jednostkę bezbronną. Stała zależność od wszystkich z jednej strony izoluje jednostkę – wzajemna więź tego typu mogłaby się bowiem wytworzyć jedynie dlatego, że każdy działa w imię własnego interesu, nie zważając na innych. Ale z drugiej strony każdy staje się zależny od związków, których nie zna, sama więź między ludźmi staje się anonimowa, bezosobowa” – B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 14.

¹⁰ Por. J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, (w:) idem, *Trzy rozprawy...*, s. 175.

w chaos partykularnych interesów zatomizowanych jednostek¹¹. Anonimowe mechanizmy społeczne, zniewalające jednostkę fikcyjnymi więzami i utylitarnymi pobudkami, ujawniają pozorność panujących na jego gruncie stosunków i alienację jednostki, czego dla Rousseau wyrazem i zarazem narzędziem staje się oświeceniowy system kształcenia i wychowania:

Podjejrzenia, urazy, obawy, oziębłość, skrytość, nienawiść, zdrada wreszcie bezustannie czaić się będą pod tą jednostajną osłoną uprzejmości oszukańczej i złudnej, pod tą wychwalaną oglądą, którą zawdzięczamy naszej oświacie.¹²

Postęp wychowania, spełniającego podstawową rolę w „oświeceniu” narodów, w sensie, w jakim rozumie go tutaj Rousseau, oddaje w rzeczywistości postępującą degradację natury ludzkiej, której towarzyszyć będą zjawiska podobne, jak upadkowi Atlantydy w Platońskiej wersji mitu złotego wieku¹³. Oświecenie, odcinając się od tradycji religijno-metafizycznej w procesie racjonalizacji ludzkiego doświadczenia, wiedzie do uwięzienia człowieka w świecie faktów, pociągającego za sobą degradację egzystencjalnego horyzontu kultury, której wyrazem staje się pogłębiający się kryzys relacji społecznych – upadek wiary, moralności, obyczajów – przedstawiony już u Platona.

Mit złotego wieku pojawia się w dziele Rousseau jako pierwotny stan natury, stanowi przedmiot jego niedoścignionych tęsknot za utraconym na zawsze rajem, w którym człowiek był istotą *autentyczną* i *niewinną*. Starając się sformułować podstawy naturalnego wychowania, Rousseau nakreśla jednocześnie swój ideał człowieka, którego „zanim do czegoś przeznaczą rodzice, natura powołuje do stanu człowieczego”¹⁴. Podstawą istnienia człowieka, takiego, jakim powołuje go natura, nie jest rozum, jak chcieliby myśliciele oświeceniowi, lecz „uczucia wrodzone”: „miłość samego siebie, strach przed bólem i śmiercią, pragnienie szczęśliwości”¹⁵. Człowiek okazuje się „zwierzęciem towarzyskim z na-

¹¹ Oświeceniowy postulat racjonalizacji życia jednostkowego i społecznego wypływa z utożsamienia struktur rozumu z istotą nie tylko człowieka, ale całej rzeczywistości. Na tym gruncie występuje tendencja do utożsamienia wpisanego w naturę ludzką dążenia do szczęścia z indywidualnym interesem, który staje się kryterium działania, przydającym mu wartość jedynie ze względu na użyteczność. Por. B. Baczek, *Filozofia francuskiego Oświecenia i poszukiwanie człowieka konkretnego*, (w:) idem, *Człowiek i światopogląd*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 65–66.

¹² J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, s. 14.

¹³ „Nie będzie się już przekleństwami znieważać imienia pana wszechświata, ale będzie się go lżyło bluźnierstwem, a nasze uszy, tak delikatne, nie poczują się tym obrażone. Nie będzie się już podnosiło zasług własnych, poniży się cudze. Nie będzie się już grubiańsko ubliżać swemu wrogowi, ale się go zręcznie oczerni. Nienawiści narodowe wygasną, ale wraz z miłością ojczyzny. Miejsce wzgardzonej niewiedzy zajmie niebezpieczny pirronizm. Niektóre wybrki się wyklnią; niektóre przywary potępi; ale z innych zrobi się cnoty; albo mieć je będzie trzeba, albo udawać” – ibidem.

¹⁴ J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. I, s. 15.

¹⁵ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. B. Baczek, W. Bieńkowska, M. Pawłowska, A. Peretiatkiewicz, J. Rogoziński, M. Staszewski, B. Strumiński, PWN, Warszawa 1966, s. 582.

tury”, a może takim być jedynie „dzięki innym uczuciom wrodzonym, a odnoszącym się do całego rodzaju ludzkiego”¹⁶. Kluczowym uczuciem tego rodzaju jest *litość* – ugruntowana w rozciągnięciu miłości samego siebie na inne istoty zdolne do odczuwania cierpienia – stanowiąca załączek moralności, pojęć dobra i zła, czyniących dopiero jednostkę „istotnym człowiekiem i dopełniającą częścią rodzaju ludzkiego”¹⁷. Wyłaniający się tu paradoks natury ludzkiej polega na tym, że z jednej strony jednostka w stanie natury istnieje tylko sama dla siebie”¹⁸, z drugiej natomiast zostaje powołana do moralnej relacji z innymi i dopiero w niej może urzeczywistnić swoją naturę (człowieczeństwo).

Moralność, jak czytamy w *Umowie społecznej*, pojawia się wówczas, gdy człowiek w swoim postępowaniu zamiast instynktem zaczyna kierować się sprawiedliwością, by w ten sposób osiągnąć „wolność moralną, która jedynie czyni człowieka naprawdę panem siebie; bo kierowanie się tylko pożądaniami zmysłowymi jest niewolą, a posłuszeństwo prawu, które się sobie przepisało, jest wolnością”¹⁹. Wolność człowieka natury istnieje w świecie bez reguł, chaosie samotnych jednostek, z których każdą włada jej własne prawo, sprowadzające się do wypadkowej potrzeb i sił. W *Umowie społecznej* chaotyczny świat natury zostaje przeciwstawiony oświeceniowej w swej istocie wizji społecznego ładu, bez którego „nie byłoby ani dobroci w naszych sercach, ani moralności w naszych czynach i nigdy nie zaznalibyśmy najrozkoszniejszego uczucia duszy, jakim jest umiłowanie cnoty”²⁰.

Złoty wiek – stan natury, w którym człowiek w izolacji od innych i skoncentrowany na sobie samym „pędziłby życie spokojne, niewinne i niezamącone”²¹ – okazuje się zatem mitem, ponieważ tak naprawdę nigdy nie istniał:

Szczęśliwe życie złotego wieku, którego nie odczuwali beżmyślni ludzie czasów pierwotnych, a które wymknęło się oświeconym ludziom czasów późniejszych, było zawsze stanem obcym rodzajowi ludzkiemu, bądź dlatego, że ludzie nie wiedzieli czym ono jest, gdy mogli się nim cieszyć, bądź też dlatego, że utracili je, gdy zdolni już byli poznać, czym ono jest.²²

Człowieczeństwo w czystym stanie natury nie jest możliwe, ponieważ jego niezależność „dotknięta byłaby stałą, zasadniczą wadą zgubną dla rozwoju na-

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. II, s. 18.

¹⁸ „Widać od razu, że ludzie w tym stanie, nie utrzymując ze sobą żadnych stosunków natury moralnej ani też żadnych względem siebie obowiązków nie znając, nie mogli być ani źli, ani dobrzy i nie mieli ani cnót, ani przywar, chyba że biorąc te słowa w sensie fizycznym, przywarami jednostki nazwiemy te jej cechy, które jej życie w jakiś sposób mogą narażać, cnotami zaś te, które jej mogą w zachowaniu życia dopomóc; w takim razie należałoby najcnotliwszym nazwać tego po prostu, kto by najsłabiej opierał się naturalnym popędom” – J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 170.

¹⁹ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 28.

²⁰ Ibidem.

²¹ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 155.

²² Ibidem, s. 169.

szych najwspanialszych zdolności”²³. Najdonioślejszą spośród nich okazuje się *zdolność doskonalenia*, a „tkwi ona zarówno w całym ludzkim gatunku, jak i w każdym poszczególnym człowieku”, „z wieku na wiek rozwijając i rozum jego, i błędy, i występki, i cnoty, czyni go w końcu tyranem tak samego siebie, jak i natury”²⁴. Zdolność doskonalenia – wiodąca do rozwoju wiedzy i świadomości historycznej, związana z wykształceniem, postępem, innymi słowy: z oświeceniem – łączy się bezpośrednio z potrzebą uczenia się, która wypływa z kolei z warunkowanego rozwojem rozumu dążenia do poszerzenia i systematyzacji wiedzy o rzeczywistości. Człowiek w stanie natury jest istotą szczęśliwą, jednak ceną za to okazuje się „życie w nieświadomości własnej nędzy”. Zmiany wnoszone w procesie uspołecznienia – związane z rozwojem rozumu, który od czasów oświecenia oznacza przede wszystkim postęp nowo odkrytej samoświadomości²⁵ – sprawiają, że „szczęśliwość na ziemi jest zatem tylko stanem negatywnym; mierzyć ją należy najmniejszą ilością bólu”²⁶. Wzrost świadomości nakłada na człowieka wciąż nowe cierpienia, ale jednocześnie czyni go bardziej ludzkim – moralnym – co staje się miarą jego człowieczeństwa.

Podstawową funkcją w procesie nabywania przez człowieka „zmysłu moralnego” jest wychowanie, od którego otrzymujemy „wszystko, czego nie posiadamy rodząc się, a co jest nam potrzebne, kiedy dorośniemy”²⁷. Ideał wychowania Rousseau nie zakłada powrotu do stanu natury, w którym człowiek nigdy nie żył i żyć nie może, ale stanowi świadome kształtowanie jednostki do życia w społeczeństwie:

Zważcie jednak przede wszystkim, że chcąc ukształtować człowieka natury nie chodzi o to, żeby uczynić zeń dzikiego i umieścić go w głębi lasów, ale że wystarczy, jeżeli zamknięty w wirze życia społecznego nie da się poddać namiętnościom ani mniemaniom ludzkim, jeżeli będzie widział własnymi oczyma i czuł własnym sercem; jeżeli nie będzie nim rządziła żadna władza oprócz własnego rozumu.²⁸

Powrót do natury nie oznacza u Rousseau cofania się do stadium człowieka dzikiego, ale raczej *naturalizację kultury* – rozumianej jako pełna realizacja natury ludzkiej – dzięki której „społeczne istnienie ludzi byłoby pełnią ich egzystencji, zespałaby jednostkę z naturą, a nie odgradzało od niej”²⁹. Celem wychowania byłoby zatem rozwiązanie jego centralnej sprzeczności (osiągnięcie równowagi pomiędzy stanem natury i stanem uspołecznienia w człowieku), któ-

²³ Ibidem.

²⁴ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 155.

²⁵ Por. np. E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 3–5.

²⁶ J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. I, s. 70.

²⁷ Ibidem, s. 9.

²⁸ Ibidem, s. 71–72.

²⁹ B. Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 99.

ra sprowadza się do tego, że „zmuszeni do zwalczania bądź natury, bądź też urządzeń społecznych musimy wybrać jedno z dwojga: urabiać albo człowieka, albo obywatela, nie można bowiem urabiać jednego i drugiego naraz”³⁰. Wychowanie, zdaniem Rousseau, ma trzy zasadnicze źródła – naturę, ludzi i przedmioty. Natura wychowuje o tyle, o ile dba o rozwój ciała i umysłu i na jej działania człowiek nie ma żadnego wpływu. Przedmioty kształtują jednostkę, wzbogacając jej doświadczenie, stąd można w pewnym stopniu wpływać na aspekty wychowania, które odnajdują swoje źródło w relacji człowieka ze światem rzeczy. Wychowanie otrzymane od ludzi polega na wskazaniu jednostce dróg rozwijania jej naturalnego potencjału – realizacji własnej natury – i dlatego w największym stopniu zależy od człowieka, choć ograniczone jest brakiem możliwości opanowania wszystkich zjawisk, procesów i doświadczeń, które mają znaczenie dla jego przebiegu:

Wychowanie jest przeto sztuką, przy czym jest rzeczą niemożliwą prawie, aby się udało, ponieważ połączenie czynników, niezbędne do jego powodzenia, niezależne jest od nikogo. Można się co najwyżej mocą usilnych starań mniej lub bardziej zbliżyć do celu, ale trzeba szczęścia, aby cel ten osiągnąć.³¹

Cel wychowania, o którym pisze Rousseau, powinien zgadzać się z tym, na co człowiek nie ma wpływu, a zatem z prawami, którymi rozporządza natura. W obliczu konieczności płynącej z jej strony i w związku ze sprzecznością trzech wymiarów wychowania „ku temu z nich, na który nie mamy żadnego wpływu, nagiąć należy dwa pozostałe”³². Pierwszym wychowawcą człowieka jest natura, a wszystko, co w wychowaniu pochodzi od ludzi, powinno wzorować się na właściwym jej porządku, by wieść do możliwie najskuteczniejszego ograniczenia deformacji skłonności naturalnych, które „pod naciskiem naszych przyzwyczajzeń i opinii zniekształcają się bardziej lub mniej”³³.

Tytułowy bohater traktatu Rousseau, „rodząc się jest już uczniem – nie wychowawcy, ale natury. Wychowawca ogranicza się do pobierania nauk u tego pierwszego i do przestrzegania, aby nie sprzeciwiano się jego zabiegom”³⁴. Emil dorasta w otoczeniu natury, mając jednak za towarzysza wychowawcę będącego przewodnikiem i tłumaczem w świecie jej praw. Relacja łącząca Emila i jego nauczyciela ma się stać wzorem wychowania, które podporządkowuje jego wymiar ludzki i przedmiotowy porządkowi panującemu w naturze. Ich więź kształtuje się w oderwaniu od wszelkich stosunków społecznych, a zadaniem wychowawcy jest sprawowanie pieczy nad utrzymaniem takich warunków. Dlatego też proces wychowania odbywa się na wsi, gdzie w dużo większym stopniu możli-

³⁰ Ibidem, s. 11.

³¹ J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. I, s. 9–10.

³² Ibidem.

³³ Ibidem, s. 10–11.

³⁴ Ibidem, s. 44.

we staje się poddanie przedmiotowego wymiaru wychowania – wymiaru doświadczeń człowieka – koniecznościom natury. Idylliczna wieś – miejsce „prowrotu człowieka do siebie samego” – odsyłająca do mitu pierwotnego stanu natury zostaje w traktacie Rousseau skonfrontowana z obrazem miasta³⁵ – symbolem człowieka cywilizowanego, w którym „po upływie kilku pokoleń rasy giną lub wyradzają się; trzeba je odnawiać, a odnowienia tego dostarcza właśnie wieś”³⁶. Przeznaczeniem Emila nie okazuje się ostatecznie samotne życie w sielskim otoczeniu przyrody – naturalne wychowanie ma przyczynić się do jego adaptacji w środowisku wielkiego miasta. Zdaniem Rousseau, zachodzi „znacząca różnica między człowiekiem naturalnym żyjącym w stanie natury, a człowiekiem naturalnym żyjącym w stanie uspołecznienia”³⁷. Ideałem wyznaczającym drogę wychowania Emila nie jest mityczny stan pierwotnej natury, ale wizja *znaturalizowanej kultury*, w której dokonuje się pojednanie pozostających w sprzeczności dwóch aspektów istoty człowieka – naturalnego i społecznego – owocujące pełną realizacją natury ludzkiej w świecie, co wpisuje się w tendencje kierowane oświeceniową wiarą w ideę postępu.

Powrót do stanu natury staje się możliwy jedynie w świecie kultury, jednak jego obraz odsłania swoje zapośredniczenie w refleksji alienującej jednostkę i pogłębiającej przepaść pomiędzy nią a światem. W ten sposób Rousseau nie zdołał umknąć zasadzie rządzącej procesem historycznym wyzuwającym człowieka z natury – opisywanej przez siebie *zdolności doskonalenia się* – czyniąc rozum „tyranem zarówno samego siebie, jak i natury”, a z drugiej strony wierząc, że choć „sprowadził go na złą drogę, doprowadzi go do człowieczeństwa”³⁸. Nowoczesny człowiek dziki ma być „dobry, cnotliwy, wrażliwy” i tym samym stać się „najmocniejszą podporą dobrze zorganizowanego społeczeństwa”³⁹, tymczasem postawa Emila względem mieszkańców wielkiego miasta odsłania na wskroś idealistyczny charakter Rousseauowskiego konceptu *denaturalizacji kultury*. Miasto jest dla Emila dżunglą, w której za sprawą umiejętności zdobytych na drodze wychowania musi „zdobyć to, co mu jest niezbędne” oraz

³⁵ Rousseau, wspominając pierwsze lata pobytu w Paryżu, ustami Saint-Preux w następujący sposób przedstawia swoje doświadczenie miasta: „Pełen tajemnego przerażenia zstępuję na rozległą pustynię świata. W owym zamęciu znajduję jedynie straszliwe osamotnienie wypełnione ponurą ciszą. Wszystko odpycha moją uciśnioną, pragnącą się uzalić duszę. Któryś ze starożytnych powiedział, że nie jest nigdy mniej samotny, niż gdy zostaje sam, a ja czuję się sam tylko w tłumie, gdy nie mogę należeć ani do ciebie ani do innych. Serce me chciałoby mówić, a wie, że nikt go nie słucha; chciałoby odpowiadać – a żaden głos do niego nie dochodzi. Nie rozumiem tutejszego języka i nikt mnie nie rozumie” – J. J. Rousseau, *Nowa Heloiza*, przeł. E. Rządowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1962, s. 89.

³⁶ J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. I, s. 41.

³⁷ Ibidem, s. 256.

³⁸ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 177.

³⁹ Ibidem.

„ciągnąć korzyść ze stosunków z jego mieszkańcami”⁴⁰. W ostatecznym rozrachunku Emil zmuszony jest zatem żyć nie *jak oni*, ale *z nimi*, a to obrazuje jego paradoksalną sytuację, obnażając zarazem źródło sprzeczności myśli Rousseau. Emil nie może żyć tak, jak mieszkańcy wielkiego miasta, ponieważ kieruje nim pieczołowicie pielęgnowana miłość samego siebie, nieprzekładalna na miłość własną człowieka społecznego. Ideał wychowania, który ma przeciwdziałać alienacji człowieka w życiu społecznym, ostatecznie pogłębia towarzyszące jej procesy. Emil żyje z mieszkańcami miasta, ale – podobnie jak idealny człowiek natury – zostaje skazany na życie w samotności pośród mechanizmów z gruntu obcego mu świata.

Nietzsche i mit wiecznego powrotu

Fundamentalnym problemem myśli Rousseau, odpowiedzialnym za rozdzierające ją sprzeczności, okazuje się powrót do natury, a także droga, na której ma on się dokonać. Oświecenie kieruje się pojęciami natury i natury ludzkiej, a ich niepodważalny związek gwarantuje wiarę w istnienie racjonalnego porządku świata przyrody, nieodmiennie splecionego z istotą człowieka i stanowiącego fundament przekonania o istnieniu uniwersalnej i trwałej jej struktury⁴¹. W ten sposób z jednej strony staje się on częścią pewnej całości, z drugiej rości sobie prawo do uprzywilejowanej pozycji w świecie przyrody: jedyne jego mieszkańca, dla którego rozum stanowi podstawę relacji łączących go ze światem. Projekcja ludzkiej konstrukcji bytowej na świat przyrody prowadzi oświecenie do znamiennej redukcji pojęcia natury do natury ludzkiej, wysuwając tym samym kwestię osobowości i jej związków ze światem jako kluczowy problem nowoczesności. Rousseau w swojej koncepcji *znaturalizowanej kultury* przeciwstawia się racjonalnej antropologii oświecenia, czyniąc postęp rozumu odpowiedzialnym za alienację człowieka nowoczesnego ze świata tak kultury, jak natury. Sentymentalna wizja stanu pierwotnego łączy jednostkę i świat za pomocą wrodzonych – danych przez naturę – dyspozycji, które jednak nie są utożsamiane z racjonalną strukturą poznawczą, lecz z *uczuciem*, co stawia myśl Rousseau w radykalnej sprzeczności z tezami oświecenia. Droga, na której ma dokonać się powrót do natury, jest jednak drogą kultury, co uniemożliwia niezapośredniczone w rozumie ujęcie samego stanu natury. Idea postępu, spełniająca się w procesie naturalizacji kultury, nabiera w związku z tym *stricte* oświeceniowego charakteru, zgodnie z którym celem dziejów staje się odkrycie i pełna realizacja ludzkiej natury w świecie.

⁴⁰ J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. I, s. 257.

⁴¹ Por. B. Baczko, *Filozofia francuskiego Oświecenia...*, s. 49–51.

Kwestię pojęcia natury u Rousseau podejmuje Nietzsche, który rozpoznaje w nim „typowego »człowieka nowoczesnego«, idealistę i kanalię w jednej osobie”⁴². W centrum sprzeczności jego myśli Nietzsche lokuje problem osobowości człowieka nowoczesnego. Dziejowym wyrazem jej rozpadu staje się rozdźwięk pomiędzy ideałami Wielkiej Rewolucji Francuskiej, za których ojca uchodzi autor *Umowy społecznej*, a konsekwencjami ich realizacji w życiu. Myśl Rousseau staje się pierwszym wyrazem tego dziejowego rozpadu, zwiastując pojawienie się nowego typu człowieka – osobowości nowoczesnej – rozpadającego się pod wpływem własnych sprzeczności, słabego i zwyrodniałego⁴³. W swoich notat-

⁴² F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Notatki z lat 1885–1887*, t. XII, przeł. M. Kopij, G. Sowiński, Oficyna, Łódź 2012, s. 347. Fragment notatki Nietzschego, z którego pochodzi cytat, został następnie w nieco zmienionej formie umieszczony z *Zmierchu bożyszcz*, gdzie Rousseau okazuje się nie tylko typowym, ale także pierwszym człowiekiem nowoczesnym. Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 84.

⁴³ Zdaniem Nietzschego problem rewolucji jest kluczowy dla myśli Rousseau, ogniskującej się wokół ideału równości, który przyczynia się do urzeczywistnienia w świecie kultury tego, co przeciwne naturze. Sam przebieg rewolucji – bestialstwo i okrucieństwo towarzyszące jej oddziaływaniu – ma dla Nietzschego drugorzędne znaczenie; na pierwszy plan wysuwa się natomiast problem „russowskiej moralności”, za pomocą której „rewolucja wciąż jeszcze oddziałuje i przyciąga do siebie wszystko, co płaskie i mierne” (ibidem). Doktryna równości, którą Rousseau wyprowadza z niezmiennego prawa natury, stanowi w rzeczywistości jego zaprzeczenie, ponieważ sprawiedliwość płynąca z natury polega na tym właśnie, by „nierównych nigdy nie zrównywać” (ibidem). Rewolucja, stając się historycznym wyrazem próby realizacji sprzecznego z naturą ideału równości, odzwierciedla zarazem nie oświeceniowy postęp, ale regres kondycji nowoczesnego człowieka. Kreślony przez Nietzschego obraz „XVIII wieku Rousseau” kształtują „fanatyzm moralny, rozmiękczenie uczucia, korzystne dla słabych, uciskanych, cierpiących, urazę do wszelkiego rodzaju uprzywilejowanych, wiarę w »postęp«, wiarę w fetysz »ludzkość«, nonsensowna duma plebejuszy i żądza pełnych namiętności” (F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Notatki z lat 1885–1887*, s. 347). Wyznacznikiem zwyrodnienia człowieka nowoczesnego staje się na gruncie tej krytyki słabość, która – podobnie jak u Rousseau – skłania go do życia gromadnego, czyniąc istotą społeczną. Podczas jednak gdy przez francuskiego filozofa zostaje ona rozpoznana jako jeden z fundamentalnych rysów ludzkiej natury, stających się przesłanką procesu jej denaturalizacji, u Nietzschego odzwierciedla skutki rewolucyjnego oddziaływania „stadnego moralizmu”, którego ideał „zrodził się z nienawiści do kultury arystokratycznej i który *in praxi* oznacza panowanie nieokiełzanych uczuć resentymentalnych, wynalezionych jako standard walki” (ibidem, s. 383). Nietzsche śledzi genealogię instynktu stadnego i przejawów jego oddziaływania w kulturze, by skonstruować, że „przekleństwem nie jest zepsucie człowieka, lecz jego roztkliwienie i jego moralizacja” (ibidem, s. 360). Koncepcja natury ludzkiej, którą Nietzsche odnajduje w myśli Rousseau, staje się dla niego jedynie świadectwem kondycji rozpadającej się u swych źródeł nowoczesności. Szlachetny dzikus odrodzony w warunkach kulturowych, jest pierwowzorem jej wytworu – człowieka stadnego: „»dobrego człowieka«, tyle że zepsutego i uwodzonego przez liche instytucje (tyranów i kapłanów)”, odnajdującego swój autorytet w oświeceniowym rozumie, traktującego „historię jako przezwytyczanie błędów” oraz „przyszłość jako postęp”, rozplywającego się w kulcie wolności i sprawiedliwości, w którym spełniać się ma jego człowieczeństwo, uświęcającego słabość, „wyzbywającego się siebie” w sztuce i poznaniu (por. ibidem, s. 353).

kach Nietzsche wielokrotnie akcentuje istotę różnicy, którą dostrzega w odmienności ich punktów widzenia na naturę człowieka, determinujących nową interpretację Roussovskiego mitu złotego wieku – powrotu do natury:

Również ja mówię o „powrocie do natury”: choć właściwie nie jest to „zwrot wstecz”, lecz „ruch w górę” – ku potężnej suwerennej straszliwej naturze i naturalności człowieka, której wolno igrać wielkimi zadaniami, ponieważ pomniejsze zadania by ją męczyły i napawały wstrętem.⁴⁴

Wśród założeń Roussovskiej koncepcji powrotu do natury mieści się pojęcie natury, do której człowiek ma „powrócić” w warunkach rodzącej się nowoczesności, by móc realizować swoje ludzkie powołanie. W tym właśnie kontekście pada pytanie Nietzschego: „dokąd chciał powrócić Rousseau?”. Pojęcie natury w myśli autora *Umowy społecznej* jest ufundowane na wyobrażonym stanie idealnym, który nigdy nie stał się udziałem dziejów ludzkości, a zatem człowiek nie może w żaden sposób *powrócić* na jego łono. Zarzut, który Nietzsche stawia koncepcji Rousseau, ma charakter fundamentalny, ponieważ zwraca się przede wszystkim przeciwko jej punktowi wyjścia: pojęciu natury. Natura *odżywkana* nie jest tutaj niczym więcej niż wytworem refleksji – mitem nowoczesnej kultury zaklinającym budzące grozę siły przyrody – która nigdy nie może wykroczyć poza krąg własnych przedstawień. Powrót do natury, który postuluje Nietzsche, ma mieć w jego mniemaniu zgoła inny charakter – ma stać się drogą wiodącą ponad człowieka. Idealny stan natury Rousseau zostaje zastąpiony doświadczeniem dionizyjskich Greków, którzy – zdaniem niemieckiego autora – w historii ludzkości byli najbliżsi jej celu, a zatem to w ich wizji człowieka poszukiwać należy zrębów ludzkiej natury, ulegającej degeneracji w dziejowym procesie zamierania sił życiowych kultury. Nietzsche, zwracając ostrze swojej krytyki przeciwko Roussovskiemu mitowi naturalizacji kultury, czyni centrum swojej filozofii inny mit: mit wiecznego powrotu, w którym zawiera się zarówno grecki pogląd na świat, jak i metafizyczny wymiar starożytnej kultury.

Grekom jednak problem osobowości oraz jej związków ze światem, z którym zmagać się musiał Nietzsche w nowoczesności, był z gruntu obcy. Życie dionizyjskiego Greka spletało się ze światem za sprawą potężnej siły nieubłagane-go fatum, jednoczącego los człowieka i natury w wiecznym tańcu życia. Mit wiecznego powrotu, w którym wyraża się egzystencjalna kondycja greckiej kultury, jeśli ma stać się siłą oddziaływającą w warunkach kryzysu nowoczesnego indywidualizmu, a taki właśnie zamysł towarzyszy Nietzsche, musi przybrać odmienną formę niż na gruncie wspólnotowego doświadczenia starożytnych – nową postać ludzkiego bytu: nadczłowieka odzwierciedlającego swoją kondycją *ruch w górę*, w myśl Nietzscheańskiego postulatu powrotu do natury. Mit wiecznego powrotu w filozofii niemieckiego autora naświetla centralny problem

⁴⁴ Ibidem, s. 347.

natury ludzkiej z różnych perspektyw. Odsyła przede wszystkim do wymiaru egzystencjalnego, jeśli nie wręcz religijnego⁴⁵, w którym postawione zostaje rozstrzygające pytanie o sens ludzkiego życia w świecie ogołoconym z metafizycznych ideałów⁴⁶. Odnajduje jednak także przełożenie na grunt kulturowy za sprawą koncepcji nadczłowieka, przed którym postawione zostaje zadanie przewartościowania wartości i zażegnania kryzysu osobowości nowoczesnej. W epoce dominacji instynktu stadnego, w której Nietzsche obserwuje powolny rozkład idei oświecenia, nadczłowiek nie może pojawić się samoistnie, ale należy go wychować. Dlatego Zaratustra, którego ustami Nietzsche obwieszcza światu sens swojej najgłębszej myśli, musi stać się jednocześnie nauczycielem nadczłowieka.

Kluczowym założeniem antropologii Nietzschego, tkwiącym u podstaw jego filozofii wychowania, jest przekonanie, że „człowiek jest czymś płynnym i giętkim – można zeń uczynić, co się zechce”⁴⁷. Na tym wspiera się projekt przewartościowania wartości (przewyciężenia kryzysu nowoczesności), ucieleśniony w postaci nadczłowieka stanowiącego najwyższy wymiar ludzkiej natury (powrotu do natury jako *ruchu w górę, a nie zwrotu wstecz*):

Ja was ucę nadczłowieka. Człowiek jest czemś, co pokonanem być powinno. Cóżecie uczynili, aby go pokonać? Wszystkie istoty stworzyły coś ponad siebie; chcecie być odpływem tej wielkiej fali i raczej do zwierzęcia powrócić, niżli człowieka pokonać?⁴⁸

Uczyć nadczłowieka oznacza uczyć właściwego mu sposobu życia. Krytyczna diagnoza postępujących procesów rozkładu egzystencjalno-kulturowego horyzontu Zachodu stawia Nietzschego wobec świadomości nadciągającego nihilizmu – „okresu katastrofy” – zwiastującego ostateczne rozstrzygnięcie ludzkiego losu wobec „pojawienia się teorii, która przesiewa ludzi... która słabych, tak samo jak potężnych, popycha do rozstrzygnięć”⁴⁹. Potwierdzający się w myśli

⁴⁵ Inspirowana mitem dionizyjskim koncepcja wiecznego powrotu obecna w *Tako rzecze Zaratustra* ma swoje bezpośrednie źródło w doświadczeniu Nietzschego z lata 1882 r., uważanym przez niego za rodzaj mistycznego objawienia afirmatywnego charakteru życia. Por. F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 55.

⁴⁶ U Nietzschego egzystencjalne pytanie o sens ma rozstrzygnąć myśl wiecznego powrotu, która nawet jako „myśl o możliwości może nami wstrząsnąć i nas odmienić” (F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 2004, s. 262). Przemiana człowieka, którą wnosi ów egzystencjalny wstrząs, odsłania afirmatywny wymiar ludzkiej natury jako podstawowe doświadczenie istnienia, łączące ją ze światem życia i nadające mu wymiar sakralny. W odpowiedzi na pytanie o pragnienie wiecznego powrotu każdej chwili własnego istnienia, które wydaje się być pragnieniem szaleńca, niektórzy wykrzykną radosne *Tak!*, i to do nich należeć będzie przyszłość, inni natomiast na różne sposoby zginą pod jego ciężarem.

⁴⁷ Ibidem, s. 324.

⁴⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 9.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, (w:) G. Sowiński (red.), *Wokół nihilizmu*, Wydawnictwo A, Kraków 2001, s. 100.

wiecznego powrotu nadczłowiek ma stać się w tej *epoce tragedii* nie tyle formą przetrwania ludzkiego bytu, który, jeśli ma stać się to możliwe, musi przewyciężyć (przewartościować) podstawy własnej egzystencji, ile realizacją w świecie pełni jego natury, zażegnującej sprzeczności nowoczesnego człowieka. W świecie, w którym zanegowany został porządek uniwersalnego sensu, życie odrodzić może się jedynie za sprawą afirmującego je twórcy i właściwego mu sposobu myślenia, opierającego się na imperatywie „nie wierzę już w nic”⁵⁰. Przewartościowanie wartości dokonujące się za sprawą nadczłowieka oznacza przewyciężenie ludzkiej kondycji w wymiarze fundamentalnym, który konstytuuje wiara, „a wierzyć to zawsze tyle, co uznawać za prawdę”⁵¹. Tymczasem nadczłowiek jako dionizyjski twórca może urzeczywistnić swoją naturę jedynie na polu sztuki – w sferze „kultu nieprawdziwości”⁵², co jednak odsłania pewną wizję nadania sensu jednostkowej egzystencji, wyrażającą jej paradoksalną prawdę. To właśnie ta prawda pełni życia, przyobleczona w istnienie nadczłowieka, ma w wyniku selekcyjnego oddziaływania myśli wiecznego powrotu znaleźć swoje odzwierciedlenie w kulturze.

W koncepcji autora *Zaratustry* można dostrzec ten sam problem, który wy dobył już Rousseau: utratę autentyczności jednostki w świecie alienacji i pozoru. Zdaniem Nietzschego nadczłowiek nie może jednak urzeczywistnić się w świecie kultury, która podporządkowana jest uśredniającym kryteriom instynktu stadnego, tak jak stało się to udziałem Emila. Radykalna przemiana ludzkiego bytu, którą postuluje Nietzsche, ma dokonać się w warunkach przewartościowania kultury okazującego się dziejową koniecznością, dopełniającą los człowieka i inicjującą zarazem jego *drogę wzwyż*. Stąd oznaką *natury dionizyjskiej* musi stać się „imperatyw »bądźcie twardzi!«”⁵³, ponieważ „zadaniu dionizyjskiemu właściwa jest w sposób rozstrzygający twardość młota, rozkosz nawet w niszczeniu, jako jeden z warunków uprzednich”⁵⁴. Pełnia osobowości nadczłowieka jednoczy w sobie negatywne i afirmatywne siły życia, przy czym jej osiągnięcie oznacza zawsze podporządkowanie pierwszych drugim, czego warunkiem jest przyjęcie wiecznego powrotu jako reguły samopotwierdzenia. Odzwierciedleniem dwoistej natury nadczłowieka okazuje się tym samym immoralizm, który zawiera w sobie zarówno postawę „niszczyciela *par excellence*”⁵⁵, by móc wykroczyć *poza dobro i zło*, jak i „otwarcie serca na wszelkiego rodzaju rozumie-

⁵⁰ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, s. 277.

⁵¹ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, s. 83.

⁵² F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 96.

⁵³ Por. F. Nietzsche, *Ecce homo...*, s. 64; *Zmierch bożyszcz*, s. 93; *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 194.

⁵⁴ Por. F. Nietzsche, *Ecce homo...*, s. 64.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 75.

nie, pojmowanie, aprobowanie”⁵⁶, by móc stać się głosem *cnoty darzącej*. Wprowadza to jednak w koncepcję nadczłowieka sprzeczność, która w starożytnym ideale dionizyjskiego człowieka jeszcze istnieć nie mogła, natomiast w warunkach upadającej nowoczesności jawi się jako niemożliwa do rozwiązania – pomiędzy spontanicznością a refleksją konieczną do przewartościowania tak kultury, jak indywidualnego sposobu istnienia. W Nietzscheańskiej wizji *natury dionizyjskiej* zespolone zatem mają zostać indywidualizujące dążenia kultury nowoczesnej oraz greckie doświadczenie całości, w ten jednak sposób, że chaos *człowieka wielorakiego* scali zasada dionizyjska, powołująca osobowość *człowieka syntetycznego*⁵⁷.

Nadczłowiek ma stać się współczesnym *człowiekiem syntetycznym*, ale jego wychowanie wymaga przede wszystkim znalezienia odpowiedniego materiału, z którego nowy typ osobowości może się ukształtować. Zaratustra podczas swojej pierwszej rozmowy z ludem nie odnajduje swojego wychowanka, ponieważ zwraca się do tłumu i tym samym „przemawiając do wszystkich, nie mówi do nikogo”⁵⁸. O tym doświadczeniu wspomina w czwartej księdze, poświęconej człowiekowi wyższemu, który – choć przekracza granice „stadnego moralizmu” – nie jest w stanie sprostać wymaganiom nadczłowieczeństwa. Ostatecznie w nadczłowieka przekształca się sam Zaratustra, który pojmując swój „ostatni grzech” – „współczucie z człowiekiem wyższym”⁵⁹ – by dostąpić „wielkiego południa” i „opuścić swą jaskinię, płomienny i potężny jako słońce poranne, co zza ciemnych wschodzi gór”⁶⁰. Zaratustra, ucząc nadczłowieka, naucza zarazem dwóch rzeczy – tego, kim jest nadczłowiek (koncepcja woli mocy) i tego, którą drogą do niego droga (koncepcja wiecznego powrotu); staje się tym samym jednocześnie uczniem i nauczycielem, w czym ujawnia się skrajnie indywidualistyczny charakter koncepcji wychowania u Nietzschego. Okazuje się, że nadczłowiek kształtuje się w samotności – sam musi stać się swoim nauczycielem⁶¹. Nadczłowiek, podobnie jak roussovski współczesny dzikus, na gruncie zwyrodniałej kultury wyłania się spośród „samotników dnia dzisiejszego”, jednak ten „lud wy-

⁵⁶ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, s. 31.

⁵⁷ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Notatki z lat 1885–1887*, s. 348.

⁵⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 259.

⁵⁹ Ibidem, s. 298.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Nadczłowiek jako twórca „nie wierzy w nic”, a zatem nie podlega żadnemu autorytetowi poza samym sobą. Nietzsche doskonale obrazuje ten jego aspekt w postaci paradoksu, który Zaratustra stawia przed swoimi uczniami pod koniec pierwszej księgi: „Jeszczeście samych siebie nie szukali, a oto jużście mnie znaleźli. Tak czynią wszyscy wyznawcy; przeto tak niewiele waży wszelka wiara. Tak więc wzywam was, abyście mnie zgubili, a w zamian samych siebie znaleźli; i kiedy wszyscy się mnie zaprzeczą, naonczas dopiero do was powrócę” (ibidem, s. 69). Posłuchać Zaratury oznacza zatem dla jego uczniów zawierzyć autorytetowi, jednak nie posłuchać go podobnie wiąże się z pozostaniem pod jego wpływem.

brany” powołany jest nie dla samego siebie, lecz dopiero dla wydania z siebie wielkiej jednostki. Rousseau, który w swoim ideale wychowania upatruje możliwości naturalizacji kultury, ewidentnie dąży do zawiązania autentycznej wspólnoty, niezbędnej jednostce ze względu na przesłanki płynące z jej natury. U Nietzschego wizja ta rozpada się, ponieważ choć z jednej strony postuluje on powołanie specyficznego rodzaju wspólnoty, z drugiej ma stać się ona jedynie asumptem dla narodzin nadczłowieka, który zawsze jednak musi wznieść się ponad nią, ponieważ nieustanna *droga wzwyż* przynależy do jego natury. Tę drogę obrazuje doświadczenie Zaratustry, który by móc stać się nauczycielem nadczłowieka, musi przeobrazić się za sprawą przeżycia myśli wiecznego powrotu w jej odsłonie najbardziej przerażającej: człowieka małego, którym okazuje się także człowiek wyższy⁶².

Przemiana *Zaratustry* polega na konieczności stawienia czoła własnemu cierpieniu (chorobie), w które wpędza go owa przerażająca myśl, i ostatecznie przewycięzeniu go, co oznacza interioryzację cierpienia jako integralnej części egzystencji i wprzęgnięcie określającej je negatywności w ramy postawy tragicznie afirmatywnej⁶³. Zaratustra uczy zatem nadczłowieka w sensie głoszenia w świecie wieści o nim, jednak jego prawdziwym nauczycielem może stać się dopiero wtedy, gdy sam dostąpi *ozdrowienia*, a więc doświadczy najbardziej tragicznego wymiaru nadczłowieczeństwa – wiecznego powrotu swojej największej udręki. Doświadczenie Zaratustry musi okazać się zatem nieprzekładalne; jako nauczyciel nadczłowieka może on zatem zyskać autentyczność – osadzoną w *doświadczeniu* wiecznego powrotu – jedynie jako nauczyciel samego siebie. Indywidualny sens, który cierpieniu nadaje Nietzsche, uniemożliwia w związku z tym uczynienie wiecznego powrotu zasadą przewartościowania kultury, pozostawiając jednostkę w samotności wobec rozstrzygającego pytania o sens jej egzystencji.

⁶² „»Wieczny powraca on, ów człowiek, którymś ty się znużył, człowiek mały« – tak ziewał mój smutek i powłóczył nogą, a zasnąć nie mógł. [...] Nago ujrzałem raz obu, największego i najmniejszego człowieka: nazbyt podobni byli do siebie – nazbyt ludzki nawet i ten największy! Nazbyt mały największy! – to mi omierzyłem uczyniło człowieka! A wieczny wrot nawet i tego, co najmniejsze! – omierzyło mi to istnienie wszelkie!” – ibidem, s. 199.

⁶³ Problem cierpienia jest kluczowy w Nietzscheańskiej koncepcji wiecznego powrotu. Na gruncie niesionej wraz z nią postawy wobec istnienia, cierpienie pozostaje w służbie życia, stając się swoistą miarą nadczłowieczeństwa. Wzoru tej postawy, która ma stać się fundamentem odrodzenia człowieka syntetycznego w warunkach nowoczesnych, Nietzsche upatruje w rozumieniu cierpienia, odnajdywanym na gruncie mitu i misteryjnego kultu Dionizosa: „W nauce o misteriach uznawano ból za świętość: »bóle rodzicielki« uświęcają ból w ogóle – wszelkie stanie się i wzrastanie, wszystko, co stanowi rękomię przyszłości, warunkuje ból...” – F. Nietzsche, *Zmierch bożyszcz*, s. 91.

* * *

Zarówno mit złotego wieku, którego ślady odnajdujemy w twórczości Rousseau, jak i mit wiecznego powrotu, zyskujący swego rzecznika w osobie Nietzschego, nabierają szczególnego wymiaru w świetle pytania o egzystencjalny, a zarazem kulturowy sens wychowania, a także jego historyczne uwarunkowania. Tak bowiem, jak mit naturalnej kultury Rousseau ziścił się złowrogo w mechanizmach rewolucji francuskiej pogłębiających kryzys osobowości nowoczesnej, która zaczęła zdawać sobie sprawę ze swej separacji względem świata, tak i mit wiecznego powrotu wielkiego człowieka – twórcy wartości, scalającego kulturę mocą swej indywidualnej egzystencji – znalazł swoją wypaczoną realizację w totalitarnych mechanizmach XX w., przyswajających Nietzscheańską ideę hodowli nadczłowieka w jej najbardziej wulgarnym sensie. Rousseau i Nietzschego, jako tych, którzy pragnęli stać się nauczycielami ludzkości, łączy bez wątpienia fakt, że obaj pozostają w potrzasku refleksji, z którego zdawali sobie sprawę.

Próby sformułowania koncepcji wychowania oraz porażki poniesione przez obu myślicieli na tym polu wydają się kluczowe o tyle, o ile wskazują na niemożliwość urzeczywistnienia wnoszonych przez nich ideałów człowieka w warunkach nowoczesności, a zatem przełożenia wzniosłej myśli na rzeczywistość społeczeństwa, wartości, imperatywów i praw, które nią władają. Klęska, którą obaj ponoszą, zyskuje wymiar egzystencjalny, ujawniający się w perspektywie kryzysu tożsamości – centralnego problemu epoki nowoczesnej – ponieważ zarówno życie Rousseau, jak i Nietzschego naznaczone było znamieniem upadku pod ciężarem własnych ideałów. Każdy z nich, zdając sobie sprawę z zagrożeń alienacyjnych tendencji nowoczesności, musiał ostatecznie dostrzec mityczny charakter swojego ideału wychowania, który miał pełnić podstawową rolę w ich przewartościowaniu, konkludując, że nie jest to możliwe w wytworzonych przez nie warunkach rozkładu kulturowych wzorców nowoczesnego Zachodu.

Michał Kruszelnicki

Dolnośląska Szkoła Wyższa
we Wrocławiu

University of Lower Silesia
in Wrocław

ZNACZENIE PSYCHOLOGII GŁĘBI CARLA G. JUNGA DLA FILOZOFII WYCHOWANIA I PRAKTYKI PEDAGOGICZNEJ

The Meaning of Carl G. Jung's Depth Psychology for Philosophy of Education and Pedagogical Practice

Słowa kluczowe: Jung, edukacja, archetypy zbiorowej nieświadomości, nauczanie, wychowanie.

Key words: Jung, education, archetypes of the collective unconsciousness, teaching, parenting.

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

W ogromnym dziele psychologicznym Carla G. Junga problem edukacji nie zajmuje dużo miejsca. Szwajcarski uczyony nigdy nie stworzył żadnej teorii pedagogicznej czy modelu wychowania. Najbardziej bezpośrednio związane z pedagogiką są eseje zebrane w objętościowo skromnym tomie *Dzieł zebranych pt. O rozwoju osobowości*. Niemniej jednak w wielu pracach Junga da się odnaleźć myśli i koncepcje, które mogą zainspirować filozofię wychowania i wzbogacić praktykę pedagogiczną. Zadaniu ich wyodrębnienia i skomentowania poświęcony jest niniejszy tekst. Dyskutuję w nim takie kwestie, jak: znaczenie wiedzy o typach psychologicznych dla podniesienia efektywności procesu kształcenia, rola mitów i baśni dla rozwoju psychiki dziecięcej, problemy przeniesienia w relacji edukacyjnej i nieświadomego wpływu między nauczycielem i uczniem oraz rodzicem i dzieckiem. Próbuje też spojrzeć na nauczanie jako relację archetypową i wydobyć rolę edukacji

A b s t r a c t

In Carl Gustav Jung's substantial scientific work, the problem of education does not occupy a prominent place. The Swiss psychologist – himself an academic teacher and then a therapist for more than half a century – did not propose any pedagogical theory, nor did he fashion any model of *Bildung*. Nevertheless it is possible to distinguish and appropriate from his thought certain theoretical threads and conceptions to work as a vital source for developing a pedagogy enriched with new psychological and philosophical insights. In my paper I attempt to perform this task. I analyze here how the knowledge of Jung's psychological types can bolster the effectiveness of the process of schooling. I discuss the role of myths and fairy-tales for the development of the child's psyche. I analyze Jung's views concerning the phenomenon of transference in pedagogical relation and link it to complex webs of emotional exchange between the teacher and the student and the parent and the

humanistycznej dla procesu zakorzeniania jednostki w archetypowej pamięci kultury symbolicznej.

child. Finally, I use Jung's theory to construe teaching as a form of archetypal relation and stress the role of humanist education in the process of rooting the individual in the archetypal memory of symbolic culture.

Carl G. Jung – nauczyciel akademicki i wieloletni lekarz – nigdy nie stworzył żadnej teorii pedagogicznej czy modelu wychowania. Najbardziej bezpośrednio związane z pedagogiką są eseje pt. *O rozwoju osobowości*. W niniejszym artykule staram się wyodrębnić i skomentować myśli, pojęcia i koncepcje Junga, które mogą zainspirować filozofię wychowania i wzbogacić praktykę pedagogiczną. Próbuję też konstruować nauczanie jako relację archetypową i wydobyć rolę edukacji humanistycznej dla procesu zakorzeniania jednostki w archetypowej pamięci kultury symbolicznej.

Moja ambicja *całościowego* spojrzenia na dzieło Junga pod kątem wynajdywania w nim obszarów pedagogicznie frapujących zderza się z faktem znikomej recepcji tropów psychologii analitycznej w pedagogice polskiej¹. Te dwa czynniki narzucają konieczność bardziej propedeutycznego i rekonstrukcyjnego wyprofilowania tekstu, który swoją rolę widzi zaledwie w wymierzeniu i szkicowym oznaczeniu pedagogicznego potencjału psychologii Jungowskiej oraz wyłonieniu zeń zbioru najważniejszych, moim zdaniem, wątków (choćby niektóre wydawały się relatywnie znane, jak np. problem typów psychologicznych w edukacji) i próbnych sugestii dla pedagogiki, będących ogniwami w większym projekcie badawczym. Ich dłuższe merytoryczne rozwijanie w tym miejscu, jak również problematyzowanie w odniesieniu do innych koncepcji pedagogicznych czy dyscyplin humanistycznych (jak to można czynić np. w przypadku znaczenia baśni i mitów dla rozwoju psychiki dziecięcej, wzajemnego wpływu i „przeniesienia” w relacji edukacyjnej, roli autorytetu w wychowaniu) przekroczyłyby ramy pre-

¹ Pierwszym bodaj pedagogiem w Polsce, który na serio próbuje zajmować się aplikacjami koncepcji Junga do pedagogiki, jest Monika Jaworska-Witkowska (zob. np. *Pedagogiczna (prze)waga psychologii głębi C.G. Junga*, „Forum Oświatowe” 2006, nr 2; *W stronę pedagogiki integralnej*, Wyd. USZ, Szczecin 2007; *Ku kulturowej koncepcji pedagogiki*, Impuls, Szczecin 2009; *Przeżycie – Przebudzenie – Przemiana. Inicjacyjne dynamizmy egzystencji ludzkiej w prozie Hermanna Hessego (tropy i kategorie pedagogiczne)*, wyd. 2 popr., WSEZINS, Łódź 2010), choć ważny pozostaje też głos Lecha Witkowskiego, wykorzystujący myśl Junga w dyskusji nad rolą autorytetu w pracy pt. *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej* (Kraków 2009). Ceną, jaką badaczka płaci w każdym razie za prekursorskie studia nad niezbyt znaną jeszcze problematyką, bywa niekiedy – jak to wynika z mojego rozpoznania – pewna chaotyczność i nieprecyzyjność w operowaniu Jungowskimi kategoriami, z których wiele nie daje się wbrew pozorom bezproblemalnie wpasować w dyskurs pedagogiczny bez ich ostrożnego analitycznego spreparowania i uprzedniego pokazania, jak pracują one w przestrzeni całego systemu Junga, w odniesieniu do innych jego czołowych kategorii.

zentowanego studium i odwiodło naszą uwagę od głównego celu, jakim jest odanie specyfiki myśli Junga w jej pedagogicznych nachyleniach.

Rola typów psychologicznych w projektowaniu modelu edukacji

Zacznijmy od bodaj najbardziej znanej teorii Junga – i spotykającej się z najmniejszym oporem ze strony przedstawicieli innych gałęzi psychologii – teorii typów psychologicznych. Jeśli obraz pedagogicznie istotnych impulsów z jego myśli ma być w miarę całościowy, trzeba choćby krótko o niej powiedzieć. Jung wyróżnił dwie ogólne postawy psychologiczne, jakie człowiek zajmuje wobec świata: ekstrawersję, czyli orientowanie się na przedmiot, kierowanie się energią psychicznej jednostki (*libido*) „na zewnątrz” i introwersję, którą charakteryzuje ruch *libido* „do wewnątrz”, negatywny stosunek do przedmiotu i zainteresowanie skierowane w głąb podmiotu, na własne procesy psychiczne. Tym dwóm orientacjom towarzyszą cztery podstawowe funkcje psychologiczne: myślenie (dostrzeganie związków pojęciowych w treściach), czucie (nadawanie treściom „wartości”, wartościowanie momentalnego położenia świadomości w sensie akceptowania bądź odrzucania), doznanie (orientacja na doznania zmysłowe) i intuicja (komunikowanie postrzeżeń w nieświadomej formie, instynktowne ujmowanie danej treści)².

Nauczycielom na ogół trudno przychodzi uwzględnianie ekstrawertycznej bądź introwertycznej orientacji ucznia, a co dopiero rozpoznanie charakterystycznej dlań funkcji psychologicznej. Ustawia się przeto uczniów pod wspólnym mianownikiem i tych cichych, niezabierających głosu, preferujących indywidualną pracę i namysł tradycyjnie ocenia się niżej. Tymczasem wiedza o typach wydaje się jednym z najważniejszych kluczy do rozumienia zależności między psychologią ucznia a stylem nauki, który mu najbardziej odpowiada i który w jego przypadku jest najbardziej efektywny. Do tego samego wniosku doszły Isabel Briggs Myers i Katherine Cook Briggs³, które rozwijając teorię i systematyzację Junga, opracowały uniwersalny wskaźnik psychologiczny służący do określenia typu osobowości (*Myers-Briggs Type Indicator* – MBTI), obecnie powszechnie stosowany w obszarze pedagogiki, doradztwa zawodowego, marketingu, coachingu, etc. Jeśli chodzi o preferencje co do stylu nauczania, ekstrawertycy częściej i chętniej zabierają głos, realizują się w grupowych aktywnościach fizycznych i zadaniach wymagających współdziałania z innymi, są otwarci,

² Zob. C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1997.

³ Zob. I. Myers Briggs, *Gifts Differing: Understanding Personality Types*, Davies-Black, New York 1980.

towarzyscy i rozmowni. Nastawienie introwertyczne orientuje zaś ku aktywnościom indywidualnym i samotniczym, takim jak czytanie, pisanie, rozwiązywanie zadań wymagających namysłu w ciszy. Introwertycy postrzegani są jako bardziej zdystansowani, refleksyjni i uważni. Jeśli chodzi o typy, to typ doznaniowy cechuje postrzeganie szczegółów, pamięć do faktów, zainteresowanie tym, co praktyczne i realistyczne. Z kolei typowi intuicyjnemu bliskie jest rozumowanie abstrakcyjne, postrzega on świat poprzez głębsze związki, dobrze sobie radzi z zadaniami wymagającymi szybkiego wglądu i wyciągania ogólnych wniosków. Typ myślowy celuje w analizie i rozumieniu faktów, dlatego przywiązuje wagę do treści nauczania, najlepiej przekazywanych w formalny i logiczny sposób. Inaczej typ uczuciowy, dla którego w nauce ważna jest osobista relacja z nauczycielem i który dobrze reaguje na mniej formalne metody nauczania, chętnie realizując zadania wymagające inwencji.

Jung twierdzi, że: „trzeba odpowiadać ludziom, zawsze przemawiając do ich funkcji głównych, w przeciwnym bowiem razie nie będzie można nawiązać z nimi kontaktu”⁴. Oczywiście, utopią jest wymaganie od nauczyciela, by umiał i chciał rozpoznawać psychologiczne dyspozycje wszystkich uczniów i dopasowywać swoje metody do każdego z nich osobno. Nie znaczy to jednak, że z wiedzy o typologii nie można zrobić jakiegos użytku. Wystarczy bowiem minimalna świadomość, że w klasie szkolnej czy sali wykładowej ma się do czynienia z wielością typów psychologicznych, a już nieco łatwiej przyjdzie zrozumienie, że pedagogicznym błędem jest stawianie tych samych wymagań i rozliczanie podług jednakowych kryteriów uczniów o różnych psychologicznych inklinacjach i preferencjach edukacyjnych. Już samo danie do zrozumienia, że się w ogóle dostrzega czyjąś specyfikę („przemówienie do jego funkcji głównej”) ustanowić może bliższy związek między nauczycielem a uczniami i ułatwić ich dialog.

Mit i baśń jako bodźce dla rozwoju psychiki dziecięcej i wyobraźni

Zdaniem Junga mity i baśnie stanowią alegorie i dramatyczne wizualizacje zachodzących w człowieku procesów psychicznych. Są również formą wyrazu budujących nieświadomość zbiorową archetypów, czyli specyficznych form pierwotnych, pewnych prastarych, powszechnie występujących i przekazywanych przez długi czas strukturalnych form życia psychicznego. W trakcie lektury mitów i baśni – twierdzi Jung – nieświadomość nawiązuje związek ze świadomością, poszerzając jej granice poprzez jej odniesienie do wymiaru ponadindywidualnego, będącego źródłem uniwersalnych prawd o ludzkiej naturze:

⁴ C.G. Jung, *Przełom cywilizacji*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2009, s. 16.

Nieświadomość to uniwersalny, „wszechobecny” i „wszechwiedzący” umysł. *Umysł ten zna człowieka takiego, jakim on zawsze był – nigdy nie zna go takim, jakim on jest w danej chwili; umysł ów zna go jako mit. Z tego względu, jeśli człowiek utrzymuje związek z nieświadomością nieosobniczą czy zbiorową, znacznie poszerza on własne granice, wychodzi poza siebie – jego indywidualna natura umiera, odradza się w innej sferze, tak jak przedstawiała to pewne misteria starożytne.*⁵

Czytanie mitów i baśni jest szczególnie istotne w przypadku dzieci, to u nich bowiem powoli dopiero wyłania się różnica między własnym Ja a światem zewnętrznym, którego relatywnie długo doświadczają jeszcze w sposób całkowicie nieświadomy, tak jak człowiek pierwotny, żyjący w stanie *participation mystique*, z otoczeniem:

Życie dziecka przebiega w świecie preracjonalnym, przede wszystkim zaś przednaukowym, w świecie owej ludzkości, która była przed nami, To właśnie w owym świecie tkwią nasze korzenie, z tych korzeni wzrasta dusza dziecięca.⁶

Podobnie jak ludzie pierwotni, dzieci żyją w mitycznych światach, pełnych tajemniczych mocy i ożywających przedmiotów. Wiele rozumieją intuicyjnie, lecz nie dysponują jeszcze wystarczająco rozwiniętym myśleniem i zestawem świadomych pojęć, dzięki którym możliwe jest pojęcie różnych abstrakcyjnych prawd dotyczących świata i człowieka. I tu właśnie rola mitów i baśni okazuje się dla Junga najważniejsza. Formuły mityczne „ujmują wszystkie sprawy duszy w sposób znacznie piękniejszy i bardziej pojemny niż bezpośrednie doświadczenie. [...] Obrazy te, dzięki często tysiącletnim staraniom ducha ludzkiego, wpisane zostały w ogólny system idei porządkujących świat”⁷. Dzieci potrzebują mitów i baśni, aby za pomocą ich niezwyklej symboliki przyswajając i oswajając owe treści nieznanym dla siebie adekwatnym słów i konceptów:

Jest przeto niesłychanie ważne, by dzieciom opowiadać bajki i legendy [...], stanowią one bowiem symbole instrumentalne, za pomocą których treści nieświadome przeprowadzane są do świadomości, gdzie mogą być zinterpretowane i zintegrowane. Jeśli tak się nie stanie, często niemała energia treści nieświadomych odpycha do treści świadomych, zazwyczaj słabo akcentowanych, przyczyniając się do takiego wzmocnienia ich intensywności, że osiąga ona stopień patologiczny.⁸

A co z późniejszymi etapami życia? Jung zalecał włączenie przekazów mitycznych i baśniowych do treści kształcenia, przede wszystkim mając na uwadze ich zbawienne oddziaływanie na psychikę i niezbędność w dawaniu jednostce poczucia tożsamości i zakorzenienia symbolicznego w ciągłości kultury.

⁵ Ibidem.

⁶ C.G. Jung, *O rozwoju osobowości*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2009, s. 162.

⁷ C.G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2011, s. 15, 16.

⁸ C.G. Jung, *Aion. Przyczyńki do symboliki Jaźni*, przeł. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1997, s. 195.

Z jeszcze jednak innego względu warto czynić użytek dydaktyczny z mitów i baśni. Otóż przekaz edukacyjny staje się dzięki nim bardziej obrazowy, zrozumiały i inspirujący. Pamiętamy przecież, jaką siłę atrakcji mają dla dzieci wszelkie baśnie, mity i legendy, jak świetnie zapamiętują one i jak „żyją” ich treściami. Na ogół jednak kończymy je czytać i opowiadać w momencie, gdy dziecko „dorasta”. A przecież nie trzeba być dzieckiem, by ulegać przemożnej sile ich treści: „To, że człowiek poddaje się tym wiecznym obrazom, jest jako takie normalne – po to one istnieją, mają one bowiem pociągać, przekonywać, fascynować i przytłaczać” – pisze Jung⁹. „Poczucie bycia przyciąganym lub odrzucanym przez baśń – uściśla Mitchell – wskazuje na fakt, że opowieść zawiera w sobie coś, co współdziewiczy z jakimś nieświadomym procesem psychicznym w czytelniku bądź słuchaczu; nie można czuć atrakcji lub niechęci, jeśli nie odkrywa się w treści czegoś osobiście dla nas znaczącego”¹⁰.

Spróbujmy wyobrazić sobie przykłady ilustrowania i pogłębiania niektórych zagadnień pedagogicznych przez przekazy mitologiczne i baśniowe. Problem rozwoju osobowości i inicjacji w dojrzałość intelektualną i moralną można umieścić w kontekście fundamentalnego dla naszej kultury mitu bohaterskiego, którego wielcy protagoniści zawsze realizują podobny schemat drogi życiowej: opuszczenie domu rodzinnego i oddzielenie od rodziców (zaborczej matki), zmaganie ze smokiem, odnalezienie skarbu, a następnie powrót do domu, by dalej służyć ludzkości. Twórca „pedagogiki archetypowej” – Clifford Mayes – mówił o uczniu jako ucieleśnieniu archetypu bohatera, nowicjuszu, który wyrusza w podróż ku indywiduacji (Jungowski ideał pełni i dojrzałości psychicznej)¹¹. To jest mit, który autentyczna edukacja musi umieć „odgrywać” w rzeczywistości ciągle na nowo. Dalej, wątek tragizmu wpisanego w proces (samo)kształcenia – proces wszak nieskończony i generujący bolesne poczucie niedostatku kompetencji i wykorzenia ze świata kultury – zobrazować można mitem o doktorze Fauście. O tragizmie wyborów etycznych, a także normatywnym skonfliktowaniu ról społecznych (np. roli nauczyciela), spowodowanym koniecznością hołdowania zarazem dwóm sprzecznym normom lub wartościom, opowiadać można w nawiązaniu do przekazu o Odyseuszu między Scyllą a Charybdą albo Abrahamie tragicznie rozdartym między koniecznością posłuszeństwa wobec Jahwe a odpowiedzialnością za życie syna, co zresztą znakomicie zrobił Jacques Derrida w znanej pracy pt. *Donner la mort*. Paradoksalny status „mistrza” i autorytetu w edukacji również łatwiej przyjdzie uchwycić, gdy sięgnie się do mitologii, która zna zarówno archetyp nauczyciela bez skazy, jakim był Nestor, jak i nauczyciela jako trick-

⁹ C.G. Jung, *Archetypy...*, s. 16.

¹⁰ M.B. Mitchell, *Learning about Ourselves Through Fairy Tales: Their Psychological Value*, s. 4, [online] <www.herovictim.com/mft09.pdf> dostęp: 6.11.2013.

¹¹ C. Mayes, *Foundations of an Archetypal Pedagogy*, “Psychological Perspectives” 2003, nr 46, s. 106.

stera – Merkuriusza w tekstach alchemicznych, Lokiego w mitologii nordyckiej czy Mefistofelesa w *Fauście* Goethego.

Krytycznie odnosząc się do nowoczesnego pędu ku wiedzy, kultu pustej informacji i techniki, Jung był zarazem przekonany, że jeśli chodzi o najważniejsze prawdy dotyczące ludzkiej duszy i psychiki, nic nie przewyższy mądrości baśni i mitów:

Ostatecznie odkopie my mądrość wszystkich epok i ludów, tylko po to, by przekonać się, że wszystko, co najcenniejsze i najdroższe, zostało już dawno temu wyrażone w najpiękniejszej formie.¹²

Relacja terapeutyczna... i edukacyjna. Problem wzajemnego „zarażenia” i „zranienia”

Jung mocno akcentował wyjątkowość i indywidualność każdego przypadku terapeutycznego, wykluczającego z jednej strony przyjmowanie w analizie powszechnie obowiązujących recept czy norm, z drugiej zaś skrywania za autorytetem medycznym jałowego gadania i niepopartego własnym przykładem pouczania. Tak pacjent, jak i lekarz, podlegają w trakcie terapii wzajemnym wpływom, zwłaszcza na poziomie nieświadomym, najważniejsze tedy pytanie brzmi: kto w większym stopniu może sterować tym wpływem dla najlepszego efektu terapii? Oczywiście, to lekarz powinien być tym, kto chce wywierać wpływ. Po pierwsze jednak, wpływ wywrze ten lekarz, który ani nie boi się przyjąć, ani okazać wpływu, jaki ma na niego pacjent:

Spotkanie dwojga osobowości to proces przypominający zmieszanie się ze sobą dwóch różnych pierwiastków chemicznych: jeśli w ogóle mogą one utworzyć związek, to – tworząc go – obie ulegają przemianie. W trakcie każdej prawdziwej psychoterapii możemy się spodziewać, że lekarz będzie miał wpływ na pacjenta. Ale możliwe to będzie jedynie wtedy, gdy i lekarz zostanie przez pacjenta zarażony. „Mieć wpływ” to synonim „bycia zarażonym”.¹³

Po drugie, wpływ wywierać będzie lekarz, który nie tylko potrafi dobrze przekazać wiedzę medyczną zgodną z wyznawaną teorią czy systemem, lecz również wierzy w to, co mówi i potwierdza własną osobą. Lekarz nie może wymagać od pacjenta zmiany i postępu psychicznego, jeśli sam nie jest gotowy na realizowanie tego zadania:

Jeśli ktoś wierzy w odreagowanie wszystkich afektów, sam musi je odreagować. Jeśli natomiast ktoś wierzy w całkowite uświadomienie, sam musi zdobyć świadomość samego siebie czy w każdym razie powinien stale dążyć do tego, by spełnić swój postulat terapeutyczny. [...] W jaki bowiem sposób [lekarz] miałby wychowywać bliźnich, jeśli sam nie jest wychowany,

¹² C.G. Jung, *Archetypy...*, s. 23.

¹³ C.G. Jung, *Praktyka psychoterapii*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2007, s. 83.

jak miałby ich oświecać, jeśli sam brodzi w ciemnościach, jak miałby oczyszczać, jeśli sam nie jest czysty?¹⁴

Porównanie między relacją terapeutyczną, o jakiej mówi Jung, a relacją edukacyjną należy czynić ostrożnie, uwzględniając fakt zupełnie innych praw, zasad i obowiązków, jakie stoją przed podmiotami interakcji w obu sytuacjach, a także odmiennego kontekstu środowisk tych interakcji. Szkoła/uczelnia – miejsca publiczne – nie są tym samym, co zacisze gabinetu analityka.

Pod pewnymi względami sytuacje te mogą być jednak podobne. Na przykład, tak jak analitycy, nauczyciele mogą łatwo ulegać przekonaniu o własnej nieomyślności, absolutnej przewadze swojego wglądu czy metody, wyższości moralnej, bogactwie doświadczenia, etc. Zdarzają się jednostki, w mniemaniu których sam fakt posiadania takiego a takiego stopnia naukowego upoważnia je już to do promowania własnej perspektywy badawczej jako jedynie słusznej, już to do przyjmowania protekcyjnego albo ostentacyjnie ignorującego stosunku do ucznia. Jung przekonująco mówił o „personie”, czyli masce, jaką człowiek zakłada, by lepiej „wypaść” przed innymi w roli społecznej, i z jaką zaczął identyfikować całą swoją istotę (np. nauczyciel), na czym zawsze cierpi autentyczność jego relacji z innymi. Taki nauczyciel nigdy nie będzie w stanie przyznać, że czegoś nie wie, a zwłaszcza, że wie w danej kwestii znacznie mniej niż jego uczeń. Przy podobnym scenariuszu nauczyciel nie będzie miał tak naprawdę większego wpływu na ucznia. Znacznie bardziej produktywna dla celów wychowania i nauki jest umiejętność przyznania się do braku i pokazania, że chce się czegoś samemu nauczyć lub jest się gotowym do korekty poglądu czy zrównoważenia stanowiska. Współcześnie mówi się o „nauczycielu refleksyjnym”, który krytycznie monitoruje psychologiczne, etyczne i polityczne aspekty swoich działań, sprawdzając, czy jest szczerzy i wrażliwy na potrzeby wszystkich uczniów, czy może na przykład kryje w sobie nierozwiązane problemy i uprzedzenia zakłócające pracę pedagogiczną.

Zdaniem Junga nawet największe kompetencje i najlepsze argumenty nie są w stanie przebić siły osobowości nauczyciela i wartości osobistego przykładu, jakim wspiera on głoszone przekonania. Postulując „konieczność samowychowania wychowawcy”¹⁵, Jung ostrzega, że „lekarz nie powinien podejmować prób ucieczki przed tym problemem, twierdząc, że zajmuje się problemami innych – tak jakby sam nie miał żadnych problemów”¹⁶. Istotne wydaje się tu przywołanie Jungowskiego pojęcia Cienia, czyli „niższej” części naszej osobowości, różnych wypartych treści, których nie chcemy uznać, a które zarazem kwalifikujemy jako moralnie naganne i dlatego tak chętnie projektujemy i krytykujemy u innych ludzi, byle by tylko nie przyznać, że mamy takie same braki. W świetle Jungowskiej nauki o Cieniu, a w nawiązaniu do myśli Lecha Witkowskiego,

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 86.

¹⁶ Ibidem.

powiedzieć można, że minimalnym warunkiem prawa do określania się mianem nauczyciela, humanisty czy w ogóle człowieka kultury jest „poczucie braku”, czyli osobista potrzeba ciągłego zaspokajania głodu wiedzy i pożywki duchowej, idąca w parze z tragiczną świadomością, że bogactwo kulturowe zawsze będzie nas przerastać i domagać się od nas nieskończonego wysiłku poznawczego skazanego na poczucie niewystarczalności. Trzeba też umieć otworzyć się na obosieczność relacji edukacyjnej, możliwość, że to uczeń może natchnąć mistrza, wybić z dotychczasowego sposobu widzenia, a wręcz zmienić jego życie. Tylko wtedy stosunek nauczyciel-uczeń staje się autentyczny i otwarty na obustronny rozwój: „Jeśli lekarz czuje się zraniony przez pacjenta, to nie jest to wynik pomyłki: tylko jeśli został on zraniony może uleczyć. Grecki mitologem o zranionym lekarzu [Asklepiosie – przyp. M.K.] nie mówi nic innego”¹⁷.

Pułapka „przeniesienia”

Istnieje zjawisko mające szczególnie negatywny wpływ na przebieg psychoterapii, przy czym jak najbardziej może wystąpić także w sytuacji edukacyjnej. Tym zjawiskiem jest przeniesienie – specyficzna forma projekcji. Projekcja zachodzi automatycznie i spontanicznie – po prostu jest; nie wiadomo, jak powstaje, zwyczajnie spotyka się ją – twierdzi Jung. Najczęściej pacjent projektuje na analityka swoje indywidualne treści nieświadome, których zbiór jest w zasadzie nieskończony. Freud, który odkrył to zjawisko i uważał je za sprawę kluczową dla psychoanalizy, pisał, że pacjent „nie zadowala się realistycznym potraktowaniem analityka jako *pomocnika i doradcy* [...], lecz dopatruje się w nim ponownego wcielenia jakiegoś człowieka, który odgrywał ważną rolę w jego dzieciństwie, przeszłości, i dlatego przenosi nań uczucia i reakcje, jakie niewątpliwie okazywał temu pierwowzorowi”¹⁸. Nawet w psychoanalizie freudowskiej, jak widać, przeniesienie nie ma jedynie charakteru erotycznego, co często imputuje się autorowi *Kultury jako źródła cierpień*. Do takiego akurat typu przeniesienia przyczynia się brak odpowiedniego związku między lekarzem a pacjentem, związku opartego na harmonii emocjonalnej i wzajemnym zaufaniu. W obliczu jego braku jest prawdopodobne, że pacjent zastąpi nieistniejący wspólny grunt fantazją erotyczną lub namiętym uczuciem. Jeśli z kolei przeniesienie pojawia się zwrotnie u analityka, jest to zdaniem Junga dowód na to, że: „przyjmuje wobec pacjenta niewłaściwą postawę, że przecenia go lub nie docenia, albo że nie poświęca mu dość uwagi”¹⁹.

¹⁷ Ibidem, s. 131.

¹⁸ S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 2005, s. 115–116.

¹⁹ C.G. Jung, *Życie symboliczne...*, s. 166.

Pojawia się tu w każdym razie istotny również dla nauczycieli postulat profesjonalizmu pracy i obiektywnego spojrzenia, które wcale nie musi wykluczać zdolności do empatii i ludzkich gestów. Przeniesienie jest zawsze przeszkodą w terapii, toteż szczególnie niepokojące w opinii Junga jest zjawisko jego świadomego prowokowania przez analityka, który albo kieruje się mylnym przekonaniem o niezbędności przeniesienia w terapii i próbuje dzięki niemu skłonić pacjenta do wydobywania na jaw materiału analitycznego, albo po prostu nadużywa zaufania pacjenta, licząc na korzyści osobiste, w sposób skandaliczny sprzeniewierzając się etyce swojego zawodu.

Przeniesienie można sprowokować tylko w ten sposób, że mamy się pacjenta, że budzi się w nim nadzieje, że składa się mu zawołane obietnice, mimo że i tak wiadomo, że się ich nie dotrzyma [...]. Analityk nie może być przyjacielski wobec pacjenta, bo wtedy wpadnie w pułapkę – sprowokuje sytuację, która go przerośnie. Kiedy zostanie mu przedłożony rachunek, nie będzie mógł go uregulować; nie można prowokować czegoś, za co nie chce się płacić.²⁰

Innym rodzajem przeniesienia jest projekcja nieświadomych treści zbiorowych o naturze archetypowej. Zdarza się, że pacjent zaczyna dostrzegać w lekarzu wielkiego mędrca, wręcz Zbawiciela. Jung często podkreślał, że fantazje płynące z nieświadomości zbiorowej są bardzo zaraźliwe. Nie trzeba sięgać do studiów aplikujących koncepcje psychoanalityczne do namysłu nad specyfiką zawodu nauczyciela, by wiedzieć, że przeniesienie może się zrodzić również w klasie szkolnej czy sali wykładowej. Jacques Lacan mówił o skwapliwości, z jaką uczniowie rezygnują z autonomii myślenia, wynajdującego własnego idiomu, wypracowywanego indywidualnego sposobu bycia w świecie nauki, aby oddać się „pasji niewiedzy”, powierzyć się „opiece” nauczyciela, o którym zakładają, że „wie najlepiej” (Lacanowski „podmiot przypuszczalny wiedzy” – *sujet supposé savoir*). Zajmujący się swego czasu tą tematyką Wojciech Kruszelnicki twierdzi, że niebezpieczną pułapką czyhającą na nauczycieli jest bezkrytyczne identyfikowanie się z obrazem samych siebie jako Lacanowskich „podmiotów przypuszczalnych wiedzy”, z figurami niepodważalnych autorytetów: „Zarówno podczas analizy, jak i podczas procesu uczenia się podmiotowi chodzi o wiedzę i o prawdę – wiedzę o prawdzie. Pamiętamy tę wypowiedź Lacana: przeniesienie jest miłością skierowaną do wiedzy. Wiedzy o czym? – można by spytać. Wiedzy czyjej? Oczywiście, wiedzy podmiotu, o którym zakłada się, że wie. Podmiotem tym może być nauczyciel, funkcjonujący wszakże na tej samej zasadzie figury autorytetu, co lekarz terapeuta”²¹.

Nieulegnięcie identyfikacji z rolą Mistrza czy Mędrca jest oczywiście bardzo trudne dla nauczyciela, który nie umie panować nad własnym narcyzmem, przyznać się do niewiedzy, jeśli zbywa mu na rzeczonym już „poczuciu braku”

²⁰ Ibidem, s. 174.

²¹ W. Kruszelnicki, *Transformacja czy transmisja? Edukacja humanistyczna wobec problemów „przeniesienia relacji pedagogicznej*, „Kultura i Edukacja” 2013, nr 1, s. 52.

i wydziedziczenia z kultury i wymienia je na utwierdzenie swojego autorytetu za pomocą poręcznych sztuczek dydaktycznych czy wznoszenia się na wyżyny „erudycji” i abstrakcji w nieświadomej potrzebie zduszenia wyłaniającej się u ucznia niezależności intelektualnej, zdławienia indywidualnego, krytycznego i być może sprzecznego z promowanym przez nauczyciela sposobem myślenia. Jungowski opis analityka, który nie potrafił oprzeć się przeniesieniu treści archetypowych, można z powodzeniem zastosować do tych nauczycieli – każdy z nas na pewno takich poznał – którzy założyli własne „szkoły” myślenia, a nawet „szkoły” mówienia i zachowywania się – szkoły, których „absolwenci” są identycznymi kopiami i naśladowcami swoich guru, potwierdzającymi aktualność przedkrytycznego modelu nauczania jako „transmisji” gotowych prawd przez nauczyciela-prawodawcę:

Jeśli pacjent uważa, że analityk to ktoś uosabiający jego wszelkie marzenia, że to nie jakiś zwykły lekarz, lecz heros duchowy, ktoś w rodzaju Zbawiciela, to lekarz rzecz jasna mówi sobie: „Absurd, przecież to patologia, to historyczna przesada”. A jednak miłe mu to kadzidło – po prostu wydziela ono zbyt miłą woń, poza tym lekarz nosi w sobie ten sam archetyp. [...] Z wolna daje się porwać tej idei, z wolna separuje się od innych. [...] Człowiek taki nie może już rozmawiać z kolegami po fachu, ponieważ jest... sam już nie wiem czym. Staje się bardzo niemiły lub też całkowicie się izoluje, w końcu z coraz większą jasnością uświadamia sobie, że w rzeczy samej jest kimś: człowiekiem wielkiego ducha, bardzo ważną osobą, być może kimś w rodzaju himalajskich mahatmów [...]. Znam wielu kolegów po fachu, którzy obrali tę drogę. Nie byli oni w stanie oprzeć się nieustannym atakom nieświadomości zbiorowej pacjentów [...]. Wszystko to jednak pokusy nader subtelne i bardzo schlebiające – niektórzy analitycy ulegli im. Utożsamili się z archetypem, stworzyli własną religię, ponieważ zaś potrzebowali uczniów, założyli sekty.²²

W kwestii zapobiegania i leczenia przeniesienia psychologia analityczna zaleca postępowanie jak z każdą projekcją: „trzeba doprowadzić pacjenta do tego, by rozpoznał subiektywną wartość osobniczych i nieosobniczych treści swego przeniesienia”²³. Po uświadomieniu sobie projekcji można dopiero zacząć budować indywidualny związek analityka z pacjentem. Podobnie jak w przypadku relacji uczeń-nauczyciel, kluczowe jest tu pokazanie pacjentowi, że zajmuje pozycję równoprawną lekarzowi, że nikt „nie góruje” nad nim i nie przytłacza go swoim autorytetem, że on też może krytykować, wymagać i rozliczać:

Ta forma osobistego związku odpowiada dobrowolnemu zobowiązaniu przeciwstawionemu pętom przeniesienia. Dla pacjenta jest to niejako most, po którym może się ważyć postawić pierwsze kroki na drodze wiodącej do sensownego istnienia, w ten oto bowiem sposób odkrywa on wartość swej niepowtarzalnej osobowości [...]. Nie może on jednak odkryć tego dopóty, dopóki lekarz skrywa się w szańcach swej metody i pozwala sobie na niczym niepomahowane zrzęczenie i krytykę.²⁴

²² C.G. Jung, *Życie symboliczne...*, s. 175–176.

²³ *Ibidem*, s. 177.

²⁴ *Ibidem*.

W dyskursie edukacyjnym uwagi te przekładałyby się na ideę wycofania czy odraczania perswazyjności, ideę grania swym autorytetem w taki sposób, by nauczyć uczniów kompetencji wątplenia w niewzruszoność autorytetów, ideę uczenia własnym przykładem, stymulowania w uczniu własnej, indywidualnej, a najlepiej krytycznej i niepokornej recepcji znaczeń czy „tekstów” kultury. Opierający się co prawda bardziej na myśli Freuda i Lacana, lecz całkowicie, jak widać, w zgodzie z ustaleniami Junga, Wojciech Kruszelnicki pisze: „W perspektywie psychoanalitycznej prawdziwa samowiedza podmiotu zaczyna się dopiero wtedy, gdy analityk przerwie relację przeniesienia, dając swemu pacjentowi świadomy, krytyczny dostęp (a więc i władzę nad) do jego dotychczas nieświadomych projekcji. Relacja, jaka początkowo polegała na nieświadomym poleganiu na iluzorycznym autorytecie podmiotu-przypuszczalnego-wiedzy, ewoluuje wtedy ku relacji partnerskiej a wręcz zapraszającej do pełnej autoekspresji i samo-upełnomocnienia. W sytuacji edukacyjnej powiedzielibyśmy, że dzięki takiemu działaniu nauczyciela uczeń staje się coraz bardziej świadomy swoich myśli, uczuć i działań i w coraz większej mierze poczuwa się do odpowiedzialności za nie. Rzec można, że zaczyna on brać odpowiedzialność za swoje uczenie się”²⁵.

Nauczanie jako relacja archetypowa. Nauczyciel jako Stary Mędrzec, Trickster i Dziecko

Jak powiada jeden z komentatorów Junga: „Gdziekolwiek jakieś zjawisko okazuje się charakterystyczne dla wszystkich społeczności ludzkich, niezależnie od rasy, kultury czy epoki historycznej, wtedy staje się ekspresją archetypu nieświadomości zbiorowej. Kiedy dany wzór, taki jak na przykład związek matki z dzieckiem, pragnienie dominacji czy budowa domu, realizuje kryteria uniwersalności, ciągłości i ewolucyjnej trwałości, jest prawdopodobne, że oparty jest na archetypie. Wiedza o istnieniu archetypów może być nieskończenie pocieszająca, zwłaszcza w czasach kryzysu, gdy zawodzą zewnętrzne wskazówki”²⁶.

Przychodzenie po naukę do mistrza, autorytetu, tego, kto „wie lepiej”, bo po prostu więcej przeczytał, zrozumiał i przeżył, występowała powszechnie od niepamiętnych czasów, stąd mamy wszelkie prawo, by uznać ją za sytuację uniwersalną, a towarzyszące jej emocje, wyobrażenia i sposoby reagowania za archetypowe. Swoiste psychiczne doświadczenie relacji nauczyciel-uczeń wpływa zdaniem Junga z trwałej i niezbywalnej obecności tych figur i będących

²⁵ W. Kruszelnicki, op. cit., s. 55.

²⁶ I. Rad, *The Meaning of Jung*, Delivered as The Jung-Memorial Lecture to the Jung Society of Washington at the Embassy of Switzerland on June 2, 2000, [online] <<http://jung.org/gad.htm>>, dostęp: 20.10.2013.

ich udziałem doświadczeń w nieświadomości zbiorowej człowieka, podobnie jak to się dzieje w przypadku relacji pacjenta z lekarzem, dziecka z rodzicem, pana i panny młodych, męża i żony, myśliwego i zwierzyny, etc.

Kluczowymi archetypami, które mogą aktualizować się w sytuacji edukacyjnej, są archetypy Starego Mędrca i Trickstera. Archetypowym wzorem, a zarazem „punktem wyjścia” dla relacji edukacyjnej jest moment kryzysu, gdy bohater mitu i baśni nie wie, co ma dalej robić i rozpaczliwie potrzebuje pomocy, rady, decyzji lub planu. Typowym motywem licznych baśni jest pojawienie się w takiej chwili postaci Starego Mędrca, choć nie zawsze musi występować w takiej akurat formie. Jego postać to jak gdyby pra-wzór „mistrza” i „autorytetu”, którego zadaniem jest skompensowanie zaistniałego stanu braku duchowego i zrodzenie „treści wypełniających tę lukę”²⁷. Rzec można, że podobnie jak tajemniczy starzec w baśniach inicjuje w krytycznym momencie proces autorefleksji oraz skupiania sił intelektualnych u bohatera, udziela rad lub krytyki, tak nauczyciel pojawia się na drodze edukacyjnej ucznia, by pomóc mu w samorozwoju.

Wiedza o fenomenologii tego archetypu w symbolicznych przekazach kultury może wyposażyć nauczyciela w dodatkowe kompetencje do radzenia sobie z tym, co socjologowie i pedagogowie nazywają za Mertonem dwuznacznością aksjologiczną i ambiwalencją normatywną roli edukatora, a co w dyskursie psychologii analitycznej wiąże się z nauką o dwoistej naturze każdego archetypu. Stary Mędrzec ma swoje janusowe oblicze: „Jak wszystkie archetypy mają charakter pozytywny, korzystny, aspekt jasny, wskazujący wwyż, tak mają również aspekt wskazujący w dół, na poły negatywny i niekorzystny, na poły czysto chthoniczny”²⁸. Baśniowy starzec może więc wystawiać bohatera na próbę, wywodzić go w pole, wypróbowywać jego zdolności moralne, a nawet rzucać mu kłody pod nogi, ostatecznie jednak zawsze po to, by go zmobilizować, dać mu powód do dalszej wędrówki czy podjęcia „drogi prób”. Celem archetypu Starego Mędrca – jak mówi Jung – jest „głupca, jakim jest świadomość »ja«, zagnać w kozi róg, a tym samym sprowadzić go na właściwą drogę, której on sam w swej głupocie nigdy by nie znalazł”²⁹. W zawód nauczyciela również wpisana jest konieczność objawiania swojej na pozór „negatywnej” strony, to on bowiem musi „wypróbowywać” ucznia, podnosić mu coraz wyżej poprzeczkę, pobudzać ambicję, burzyć jego nadmierną pewność siebie przez surową nieraz krytykę, a wręcz prowokować do buntu, wszystko to jednak podporządkowane jest – jak w przypadku baśniowego Mędrca – nadrzędnemu celowi wywołania u ucznia przemiany duchowej, dopilnowania, że samodzielnie przebędzie on drogę prowadzącą do intelektualnej i moralnej dojrzałości. Działania jednego i drugiego bywają ambiwalentne, nie-

²⁷ C.G. Jung, *Archetypy...*, s. 227.

²⁸ *Ibidem*, s. 237.

²⁹ *Ibidem*, s. 238.

raz przypominać mogą chęć zaszkodzenia bardziej niż pomocy, bywa, że ich sens staje się zrozumiały dopiero na którymś stadium wyprawy/ rozwoju albo też nie objawi się bohaterowi/ uczniowi nigdy.

Starzec w rzeczy samej ma negatywny aspekt, podobnie jak szaman pierwotny, który jest z jednej strony uzdrawiającym pomocnikiem, z drugiej zaś budzącym przerażenie trucicielem, podobnie jak słowo *pharmakon* oznacza lekarstwo i truciznę i podobnie jak trucizna w rzeczywistości może być jednym i drugim.³⁰

Jeśli chodzi o omawiany rys charakteru Starego Mędrca, zauważyć można, że wchodzi on w związki z innym ze znanych Jungowskich archetypów – archetypem Trickstera. Postać to z gruntu ambiwalentna, skłonna już to do pomocy, już to do szkodzenia bohaterowi, hołdująca po równo zasadzie dobra i zła, pełniąc jednak zawsze ważną rolę z punktu widzenia rozwoju akcji i ewolucji głównego bohatera. Jung podkreśla kompensacyjny stosunek postaci trickstera do idei *sacrum*, jego rolę w podważaniu i odwracaniu istniejącego porządku religijnego, społecznego, moralnego, obnażaniu nadmiernej powagi dominujących zasad i autorytetów, słowem: akcentowanie i przypomnianie jednostce i kulturze o ich „niższym” (na przykład związanym z ciałem i jego potrzebami) poziomie intelektualnym i moralnym, którego niektórzy próbują się wzniośle wypierać, a który w istocie stanowi o naturalnej pełni człowieka. Zdarza się, że nauczyciel staje się takim tricksterem, gdy zachęca do krytycznego odbioru usankcjonowanych treści kulturowych, gra dwoistością swojej roli, piętrząc wyzwania przed uczniem, które pokonywane zrazu w bólach, a wręcz w poczuciu krzywdy okazują się progami inicjującymi w autonomię intelektualną. Monika Jaworska-Witkowska uwydatniła potencjał pedagogiczny tkwiący w tym archetypie: „Symbolikę trickstera możemy traktować jako pewną zasadę umysłu zwiastującą ambiwalencję wszystkiego, co (już) żywe i (jeszcze) nieżywe (śmierć symboliczna) we wszechświecie, jako znamię bardziej twórczej, krytycznej, przytomnej filozoficznie, wręcz wicherzycielskiej postawy wpisanej w rolę społeczno-kulturową”³¹.

Na koniec wspomnieć trzeba o trzecim archetypie, jaki może o sobie dać znać w sytuacji edukacyjnej – archetypie Dziecka. Zgodnie z powszechnym i najprędzej narzucającym się sposobem myślenia, to ktoś, kto dorasta dopiero do samodzielności, czysta potencjalność, otwartość na doświadczenie, a więc również bezbronność i podatność na wpływ. Tradycyjnie w dorosłym widzi się tego, kto przekazuje wiedzę chłonnemu ją dziecku. Perspektywa Jungowska oferuje jednak ciekawą alternatywę dla tego tradycyjnego myślenia, przez co pozwala na bardziej zaawansowaną refleksję nad specyfiką roli nauczyciela. Refleksję tę pobudza niezwykle inspirujące stwierdzenie, jakie znajdujemy w pracy Adolfa

³⁰ Ibidem.

³¹ M. Jaworska-Witkowska, *W stronę pedagogiki integralnej*, Wyd. Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2007, s. 148.

Guggenbühla-Craiga i które postaramy się zaraz odnieść do teorii Junga: „dobry nauczyciel musi stymulować w dziecku posiadającego wiedzę dorosłego [...]. Ale to może stać się tylko wtedy, gdy nauczyciel nie straci kontaktu ze swoim własnym dziecięctwem (*childishness*)”³².

Zdaniem autora *Typów psychologicznych*, archetypy są zawsze dwoiste, posiadają dwa oblicza, na ogół paradoksalne i (pozornie) się wykluczające:

Spektakularny paradoks rzucający się w oczy we wszystkich mitach o dzieciach polega na tym, że „dziecko” z jednej strony wydane jest na pastwę potężnych wrogów i nieustannie zagrożone jest zagładą, z drugiej zaś dysponuje ono siłami znacznie przekraczającymi ludzką przeciętną. Stwierdzenie to jest ściśle związane z faktem psychologicznym, iż „dziecko” z jednej strony jest „niepozorne”, czyli niepoznane, że traktowane jest jako „tylko dziecko”, z drugiej zaś uchodzi za istotę boską.³³

Do archetypowych cech dzieciństwa należą ciekawość świata, pęd do nowych doświadczeń, skłonność do eksperymentowania, szukania nowych rozwiązań, a także przekraczania istniejących granic w działaniach, na które dorosły nie ma już po prostu ani chęci, ani odwagi. To stanowi o sile i wielkości dziecka. Z drugiej strony, czyż takie właśnie cechy nie powinny charakteryzować również dorosłego, który chce być nauczycielem? W tym momencie przypomina się jeden z kapitalnych wglądów Lecha Witkowskiego, który nawiązując do myśli Gombrowicza, sformułował paradoksalną – i rzucającą dodatkowo światło na analizowane przez nas zagadnienie – tezę, że „mistrz nie może być... dorosły. Można ją połączyć z podejściem Floriana Znanieckiego, który we Wstępie do *Psychologii społecznej* odróżniał typ otwarcia na doświadczenie u człowieka młodego i typ postawy stabilizującej, zamykającej przestrzeń alternatyw, charakterystycznych dla dorosłych. Odwaga naruszania granic sztywności, transgresji, to cecha młodości, przeciwstawionej dorosłości w obu tych ujęciach – mistrz w tej nowej estetyce sam musi być po stronie poszukujących, a nie wyrażać komfort tego, kto ostatecznie odnalazł”³⁴. W świetle tych słów, a z intencją skonkludowania wątku, powiedzieć możemy, że nauczyciel jest przynajmniej potrójnie „prowokowany” przez archetyp Dziecka. Musi rozumieć fundamentalne cechy dziecka i umieć wyjść im naprzeciw swoimi metodami edukacyjnymi, umieć pobudzać w dorosłych uczniach dziecięce „otwarcie” i głód wiedzy, a wreszcie samemu dbać o to, by jego postawa w jakimś stopniu nawiązywała do obecnego w psychice uczniów archetypu Dziecka jako bytu zdolnego do dziwienia się, chłonnego na inspiracje i niebojącego się nowych, oryginalnych sposobów uczenia.

Archetypy Starego Mędrca, Trickstera i Dziecka mogą prowadzić nauczyciela i ucznia albo w dobrą stronę, albo złą. Chodzi o to, by być świadomym istnienia

³² A. Guggenbühl-Craig, *Power in the Helping Professions*, Spring, Dallas 1971, s. 104–105.

³³ C.G. Jung, *Archetypy...*, s. 182.

³⁴ L. Witkowski, *Mistrz jako obosieczna zasada komunikacji*, (w:) idem, *Między pedagogiką, filozofią i kulturą: studia, eseje, szkice*, IBE, Warszawa 2007, s. 273–274.

tych archetypów, szans i zagrożeń, jakie kontakt z nimi niesie. Wiedza o tym, że uczenie się i nauczanie, jako procesy koordynowane przez archetypy, funkcjonują w dużej mierze poza świadomością i kontrolą jednostki, że owe archetypy mogą narzucać bardzo szczególne sposoby myślenia i zachowania, ma szansę pomóc nauczycielowi efektywniej oddziaływać na ucznia, pozytywnie ukierunkować swój wpływ. Nie może być inaczej. Treści nieświadomości zbiorowej zawsze wywierają najbardziej przemożne wrażenie:

Ktokolwiek mówi za pomocą pierwotnych obrazów, mówi tysiącem głosów; oczarowuje i obezwładnia, a jednocześnie przenosi ideę, którą próbuje wyrazić, ze sfery tego, co przypadkowe i przejściowe do królestwa tego, co trwa wiecznie. Przeobraża nasze indywidualne przeznaczenie w przeznaczenie ludzkości i budzi w nas wszystkie te dobroczynne siły, które od zawsze pozwalały ludzkości znaleźć schronienie przed wszelkimi niebezpieczeństwami i przetrwać najdłuższą noc.³⁵

Potęga nieświadomego wpływu

Z punktu widzenia psychologii analitycznej największe znaczenie edukacyjne ma nie to, co wiemy, lecz to, czego nie wiemy. Nie chodzi tu rzecz jasna o brak wiedzy, który zawsze można uzupełnić, lecz o to, że duża część naszego życia – a w nim naszej edukacji – przebiega w nieświadomości. Jung będzie twierdził, że najbardziej elementarny i najgłębszy wpływ na ucznia/dziecko jest wpływem nieświadomym. Dlatego rodzice, a następnie nauczyciele stoją w obliczu szczególnego zagrożenia przeniesienia na wychowanka swoich własnych problemów psychicznych. Jung nie przestaje nawoływać do „samowychowania wychowawców”, co rozumie przede wszystkim jako pracę nad uświadamianiem sobie własnych problemów psychicznych. Shiho Main akcentuje za Jungiem, że treść i program nauczania stanowią tylko jedną połowę procesu edukacyjnego, druga zaś dokonuje się całkowicie poprzez oddziaływanie osobowości nauczyciela/wychowawcy i dlatego nie może być postrzegana jako przedmiot nauczania bezpośredniego³⁶.

Żeby przeniknąć naturę dziecięcego zaangażowania w tę drugą połowę procesu edukacyjnego, trzeba przypomnieć poglądy Junga na temat natury psyche dziecięcej i jej rozwoju. Różnicę między psyche dorosłego a psyche dziecka najlepiej pozwala uchwycić pojęcie *participation mystique*, którego Jung używa za L. Lévy-Bruhlem, aplikującym je do sposobu doświadczania świata przez człowieka pierwotnego. Związek tego ostatniego z otoczeniem jest w dużej mierze

³⁵ C.G. Jung, *The spirit in man, art, and literature*, (w:) idem, *Collected works*, vol. 15, trans R.F.C. Hull, Princeton 1966, s. 82.

³⁶ S. Main, „*The Other Half*” of Education: *Unconscious Education of Children*, (w:) I. Semetsky (ed.), *Jung and Educational Theory*, Wiley-Blackwell, New York 2013, s. 76–77.

nieświadomy, funkcjonuje on jako „żywa” część natury. Zdaniem Junga, pierwsze lata życia dziecka, zanim zbuduje ono poczucie własnego Ja, upływają pod znakiem takiej właśnie *partycypacji mistycznej*, czyli tożsamości z psychiką rodziców. Nawet gdy dziecko nauczy się już myśleć o sobie w pierwszej osobie, to i tak jego świadomość jest znacznie bardziej nieciągła, znacznie częściej przerywana przez okresy życia w nieświadomości, niż to się dzieje u dorosłego. W stanie, o jakim mowa, charakteryzującym się nieobecnością rozróżniającego, świadomego „ja”, mocno zwiększona jest podatność na infekcyjne oddziaływanie reakcji emocjonalnych. To jest zjawisko, które najbardziej interesuje psychologię analityczną. Jung pisze:

Najsilniejsze oddziaływania, jakim podlega dziecko, nie pochodzą z poziomu rodzicielskiej świadomości, lecz jej tła nieświadomego. Dla człowieka etycznego, który sam jest ojcem czy matką, stwierdzenie to oznacza wręcz problem przysparzający lęku. No bo przecież widzimy: to, co uznajemy za mniej lub bardziej uchwytnie, czyli świadomość i jej treści, nie dbając wcale o to, jak się staramy, jest nieskuteczne w porównaniu z owymi nie podlegającymi kontroli efektami tła.³⁷

Według Junga sześćoletnie dziecko idące do szkoły ma zaledwie załączkową świadomość i jeśli występują u niego zaburzenia psychiczne czy nerwicowe, to „są w znacznie mniejszej mierze formą wyrazu natury indywiduum – stanowią one raczej odzwierciedlenie zaburzających wpływów rodziców”³⁸. Dziecko posiada wręcz magiczną zdolność wyczuwania kompleksów rodziców, wypartych neuroz i nawet najbardziej pieczołowicie skrywanych problemów.

Jung szczególnie uwypuklał ten rodzaj nieświadomego oddziaływania, jakie określał mianem „życia nieprzeżytego”: „Chodzi tu o tę część życia, przed którą rodzice przemykali w popłochu, wykręcając się, gdy było to możliwe, pobożnym kłamstwem. W ten sposób zasiali najsilniejsze kielki”³⁹. Mogą to być na przykład aktywności, których w życiu rodziców mniej lub bardziej wyraźnie brakowało za sprawą hołdowania określonej typowi moralności (religii), surowego przestrzegania danego etosu, z powodu lęku, blokady psychicznej, a wreszcie zwykłego zaniedbania czy braku czasu. Istnieje duża szansa, że dzieci będą spłacać ten „dług” zaciągnięty przez rodziców wobec życia, które w ich przypadku nie było pełne, całkowite i zrównoważone. Nieuwzględnianie faktu, że wychowanie to proces całościowy, dotyczący zarówno wychowanka, jak i wychowawcy, ignorowanie własnych problemów i niedbanie o własny rozwój psychiczny zmuszają dziecko do życia tym, co rodzice wyparli i usunęli do nieświadomości. Wszystko to, o czym w domu „się nie mówi”, co schowało się głęboko w indywidualnej nieświadomości rodzica, najgłębiej zapada w dziecięcą duszę.

³⁷ C. G. Jung, *O rozwoju osobowości...*, s. 53.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, s. 54 i nast.

Pojawiające się u potomków dawnych, szlacheckich rodów skłonności proletariackie, przestępcze ciągoty dzieci ludzi nieskazitelnych czy aż nazbyt dobrych, czy przypominające paraliż, czy wręcz namiętne lenistwo potomków witalnych ludzi sukcesu stanowią nie tylko fragmenty świadomego wyboru życia nieprzeżytego, lecz są zesłanymi przez los kompensacjami, funkcjami naturalnego etosu, który poniża to, co wyniosłe, i wywyższa to, co zbyt niskie.⁴⁰

Jako że w psychologii analitycznej mówi się o nieświadomości zbiorowej jako zapisanej przez pamięć pokoleń dawniejszych, to równie silne oddziaływanie na dzieci będzie przejawiać życie nieprzeżyte przez prarodziców – na sposób symboliczny mówią o tym mity o przekleństwie rodu Atrydów i grzechu pierwotnym: „Wyparta przyczyna cierpienia nie dość, że wywołuje nerwice, to ma jeszcze inne skutki: w tajemny sposób promieniuje na otoczenie i – jeśli znajdują się w nim dzieci – zaraża je. Tym samym stany neurotyczne, niczym klątwa Atrydów, ciągną się przez pokolenia”⁴¹. Ciekawe, że gdy Nietzsche powiada w *Zaratuście*, że „najsilniej ciągną nas w dół niewidoczne korzenie” oraz że to, „co przemilczał ojciec, w synu się odzywa, i często znajdowałem w synu obnażoną tajemnicę ojca”⁴², to być może myśli właśnie o zjawisku problematyzowanym później przez Junga:

Tajemnice rodziców mają niesłychany wręcz wpływ na życie dzieci i nic na świecie nie mogłoby obronić dzieci przed takimi wpływami. [...] Zawsze mamy tajemnice, cokolwiek zaś wypełźnie z naszych dzieci, będzie to objawienie tego sekretu, z którego my sami nie zdawaliśmy sobie sprawy.⁴³

Wiele neuroz i natręctw ma swoje korzenie w nieświadomionej potrzebie rodziców wychowywania dziecka odwrotnie niż samemu się było wychowywanym, kiedy to wymienia się jedną skrajność na drugą, na przykład nadmierną surowość zapamiętaną z dzieciństwa zastępuje brakiem jakiegokolwiek krytycyzmu i nadmierną tolerancją. Częste jest też kompensowanie sobie za pomocą dziecka własnych braków i porażek życiowych. W opinii Junga mocno zakodowany w psychice wielu rodziców ideał „życia tylko dla dzieci” jest fałszywy i niebezpieczny nie tylko dlatego, że *de facto* pozbawia dziecko dzieciństwa, zmuszając je do realizowania niespełnionych planów rodziców, lecz również dlatego, że odciąga tych ostatnich od skupienia na własnym życiu, którego styl, obserwowany przez dziecko, stanowi czynnik o znacznie większej wadze pedagogicznej niż słowa o tym, co dla dziecka „najlepsze” wraz z najbardziej nawet racjonalnymi argumentami, tłuczonymi mu do głowy, a niepopartymi przykładem samego rodzica.

⁴⁰ Ibidem, s. 55.

⁴¹ Ibidem.

⁴² F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, PIW, Warszawa 1999, s. 130.

⁴³ C.G. Jung, *Zaratustra Nietzschego. Notatki z seminarium 1934–1939*, t. II, wydał J.L. Jarrett, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2010, s. 350.

Ów tak często głoszony ideał [...] sprawia, że [rodzice] narzucają swoim dzieciom to, co wydaje im się „optymalne”. Ale tym, czym tak naprawdę jest owo tak zwane „najlepsze”, jest to, czego w najwyższym stopniu brak samym rodzicom. W ten sposób zmusza się dzieci do dokonania, jakie nigdy nie stały się udziałem ojca i matki, narzuca się im ambicje, których nigdy nie dane było urzeczywistnić rodzicom. Takie metody i ideały sprzyjają powoływaniu do życia istnych monstrualności pedagogicznych.⁴⁴

W imię edukacji głęboko humanistycznej

Dla Junga, nostalgicznie zapatrzonemu w sensogenne praktyki kulturowe i religijne społeczeństw dawnych, a wręcz pierwotnych, bardzo ważna była idea edukacji podtrzymującej dialog między kształceniem wskazującym na to, co *dzisiaj* wydaje się praktyczne, pożyteczne i „przyszłościowe” a ponadosobową przeszłością zapisaną w ludzkiej nieświadomości i przemawiającą językiem obrazowo-symbolicznym, obecnym w mitologiach, baśniach, wielkiej literaturze i sztuce. Dzieła myśliciela przenika krytyczna refleksja nad zdobyczami nowoczesności, która – w jego opinii – spustoszyła niebo i odarła świat z bogów, symboli i tajemnic, dokonała jednostronnej racjonalizacji i materializacji wszelkich aspektów życia, oddzieliła człowieka od jego korzeni, z których wiele tkwiło w glebie tego, co „nieracjonalne”, „pierwotne”, naturalne, a odpowiadające jego głębokim, instynktownym potrzebom. Pocieszenie znajdował Jung w myśli, że istniejące od wieków treści, przeżycia i zjawiska psychiczne nie mogą tak po prostu zniknąć, lecz co najwyżej przesunąć się do głębszych warstw psychiki, do zachowującej charakter pierwotny nieświadomości zbiorowej. Gdy zaczynamy dokładniej tę nieświadomość badać, okazuje się, że wewnętrzny świat człowieka wcale nie jest oczyszczony z dawnych naleciałości, które pojawiają się w formie symboli sennych, przeżyć i zachowań archetypowych. To one kompensują potworną stratę psychiczną, jaką przyniósł rozwój nauki, racjonalności i technologii. Ta myśl o niezbędności cofnięcia się w przeszłość, by ponownie odnaleźć i dotknąć źródeł bardziej duchowego, autentycznego i intymnego doświadczenia świata, nigdy nie przestała towarzyszyć Jungowi:

Ludzie we współczesnym świecie zawsze żyją w taki sposób, jak gdyby jutro miało przyjść coś lepszego, zawsze skierowani ku przyszłości, tak że w końcu zapominają żyć własnym życiem. Ciągłe gnają naprzód. Ale kiedy człowiek zaczyna poznawać samego siebie, kiedy zaczyna odkrywać swe sięgające przeszłości korzenie, odkrywa też nowy sposób życia.⁴⁵

Gdzie indziej czytamy o konieczności zachowania świadomości własnych „korzeni” jako warunku uchronienia jednostki przed masyfikującymi i niwelującymi indywidualium mechanizmami życia nowoczesnego:

⁴⁴ C.G. Jung, *O rozwoju osobowości...*, s. 188–189.

⁴⁵ C.G. Jung, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, KR, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 175 i nast.

Im mniej rozumiemy to, czego szukali nasi ojcowie i ojcowie naszych ojców, tym mniej rozumiemy samych siebie i ze wszystkich sił przyczyniamy się do ograbienia jednostki z instynktów i korzeni – tak iż staje się ona drobiną w masie, poddaje się już tylko „duchowi ciężenia”.⁴⁶

Owo tak ważne dla zachowania tożsamości i zdrowia psychicznego „korzenie” odsłania i przybliża dziedzictwo humanistyczne – nieskończony zbiór narracji o minionych sposobach życia i doświadczania świata, a także wiecznie tych samych i występujących powszechnie niezależnie od położenia geograficznego i czasu historycznego dramatach psychologicznych i filozoficznych człowieka. Bez jego zgłębiania coraz mniej rozumiemy terażniejszość, a tym samym jesteśmy coraz bardziej bezbronni wobec przyszłości. Odcinamy się od źródła w pewnym stopniu pocieszającej wiedzy, że we wszystkich stojących przed nami wyzwaniach, cierpieniach i dramatach nie jesteśmy jakoś szczególnie wyjątkowi, bo ktoś już kiedyś tam był, gdzie my teraz jesteśmy – przeżywał to samo, choć zarazem jego psychika i wrażliwość czyniły z tego każdorazowo inny, wyjątkowy i niepowtarzalny dramat. W dodatku opisane to zostało bardziej przekonująco i ze stukrotnie większym artyzmem, niż my byśmy potrafili.

Jung stoi na stanowisku, że najważniejszą rolą edukacji jest uświadamianie człowiekowi ciągłości kultury, a więc owej uniwersalności i odwieczności ludzkich doświadczeń, które paradoksalnie zawsze przeżywane są jako syngularne. Takie zadanie spełnić może tylko edukacja głęboko humanistyczna. Kontakt z dziedzictwem humanistycznym to wielka możliwość i wielki dar, pozwala bowiem wydobyć egzystencję człowieka z wyalienowanej, sfragmentaryzowanej, banalnej terażniejszości i otworzyć ją na kulturowo-historyczny wymiar istnienia, dzięki czemu pojedyncze życie ludzkie doznaje udziału w (archetypowym) „długim trwaniu”, a tym samym poczucia sensowności i celowości całego gatunku ludzkiego. Niech słowa samego Junga posłużą nam w charakterze puenty, jako że nie przestają uderzać jasnowzroczością i aktualnością w kontekście prowadzonych od kilkunastu lat dyskusji nad losem humanistyki w tym coraz marniejszym dla niej czasie:

Uważam, że przede wszystkim ważne byłoby nauczać historii w ujęciu ogólnokulturowym, bo chociaż z jednej strony należałoby wskazywać na to, co praktyczne, pożyteczne i przyszłościowe, z drugiej trzeba spoglądać również na to, co minione. Kultura jest ciągłością, a nie postępem bez korzeni. [...] Edukacja czysto techniczna, ukierunkowana na cel, nie zapobiega obłędowi i zaślepieniu, brak jej bowiem kultury, która pozwala nam zachować wewnętrzne poczucie ciągłości historycznej, czyli ponadosobniczej świadomości ludzkiej⁴⁷.

⁴⁶ C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, przeł. R. Reszke i L. Kolankiewicz, Wrota, Warszawa 1999, s. 241 i n.

⁴⁷ C.G. Jung, *O rozwoju osobowości...*, s. 163.

Stéphane Aymard

Université Franche-Comté

LES PERSONNES ÂGÉES DÉPENDANTES: DES PERSONNES FRAGILES OU VULNÉRABLES?

Dependent Elderly People: Fragile or Vulnerable?

Osoby starsze na utrzymaniu innych: delikatne czy bezbronne?

Słowa kluczowe: delikatność, bezbronność, autonomia, opieka, osoby starsze.

Key words: fragility, vulnerability, autonomy, care, dependent elderly

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

Celem artykułu jest analiza pojęcia „osoba bezbronna” zarówno w odniesieniu do osób starszych będących na utrzymaniu innych, jak i do ontologicznej kategorii jednostki. Zestawiając pojęcie bezbronności z delikatnością, wykazemy, że ta druga wydaje się być bardziej właściwa do opisywania osób słabych i starszych, a nawet okazuje się swego rodzaju kategorią ontologiczną bytu, gdyż zachowuje ideał autonomii.

A b s t r a c t

This article aims to examine the use of the term “vulnerable persons”, both qualify for dependent elderly people or to make an ontological category of the individual. Putting into perspective the notion of vulnerability with the fragility, we would show that the second seems more appropriate to describe the frail elderly, even to appear as an ontological category of being insofar as it preserves the ideal of autonomy in particular.

Introduction

L’expression «personnes vulnérables» est de plus en plus employée pour évoquer les personnes âgées ainsi que d’autres catégories de la population telles que les personnes handicapées par exemple. Des éthiques de la vulnérabilité apparaissent également, étendant ainsi le champ d’application de la notion à l’ensemble des individus.

Il semble que la vulnérabilité apparaisse à présent comme à l’orée de devenir une nouvelle catégorie pour penser le réel, un nouveau paradigme pour décri-

re les individus et les situations dans lesquelles ils peuvent se trouver. Toutefois, qu'implique cette notion du point de vue de nos représentations? Qu'évoque l'idée de personnes vulnérables? Pourquoi parle-t-on moins de personnes fragiles?

Nous souhaiterions examiner le lien qui existe entre ces deux notions que sont la fragilité et la vulnérabilité, les implications du recours à ces qualificatifs du point de vue du rapport instauré avec la personne âgée dépendante en institution. Y a-t-il un risque de se mettre à penser à sa place?

De plus, il convient de s'interroger sur la possibilité de faire de la vulnérabilité une caractéristique de la condition humaine, en se demandant dans quel cadre théorique la notion de vulnérabilité s'inscrit. Enfin, pour les personnes âgées en situation de dépendance, il s'agit de déterminer quel concept il est pertinent de retenir pour en parler.

Afin de répondre à ces interrogations, nous partirons tout d'abord d'une première analyse notionnelle des concepts de fragilité et de vulnérabilité, en montrant que ce sont deux concepts liés, mais qui renvoient à des risques différents, à savoir le paternalisme d'un côté et la maltraitance de l'autre. Ensuite, nous montrerons que la notion de fragilité permet de qualifier objectivement le grand âge. Nous verrons spécifiquement les apports de la gérontologie. Puis, nous nous arrêterons sur l'approche juridique de la vulnérabilité et les conditions qu'elle met en avant pour qualifier une personne de vulnérable. Enfin, nous nous intéresserons à l'approche philosophique de la vulnérabilité, en replaçant cette notion dans le débat dans lequel elle s'inscrit et en montrant les limites d'une approche éthique de l'individu comme un être vulnérable.

1. Fragilité et vulnérabilité: deux concepts liés mais avec des risques différents: paternalisme et risques de maltraitance

1.1.La fragilité

Le dictionnaire donne les définitions suivantes de la fragilité: «qui se brise facilement» (la fragilité du verre), «qu'on peut endommager facilement, qui n'est plus solide, pas résistant» (un mécanisme fragile), «qui est de faible constitution, qui a peu de résistance physique ou psychologique» (Un enfant fragile, un être fragile des bronches), «qui est peu stable, éphémère, précaire» (un bonheur fragile).

L'absence de résistance ou de solidité peut faire échos à la situation physique de la personne âgée qui sous l'effet du vieillissement voit son ossature fragilisée, moins solide qu'à l'âge adulte. La fragilité serait celle du corps marqué par l'effet du vieillissement. La fragilité permettrait ainsi de décrire un état bio-

logique, un corps vieilli, moins robuste et de ce fait plus soumis aux attaques extérieures, plus vulnérables. De même, la faible résistance physique et psychologique peut permettre de décrire les personnes âgées plus ou moins dépendantes, qu'il s'agisse d'une dépendance physique ou psychique. Toutefois, sous cet angle, la fragilité pourrait n'être que partielle, ne renvoyant qu'à une seule dimension de l'être: son corps ou son psychisme.

Aussi la fragilité physique pourrait-elle s'accompagner d'une solide capacité psychique, d'une entière capacité de décision, d'une autonomie psychique. Ou au contraire, une perte d'autonomie psychique pourrait s'accompagner d'une bonne autonomie physique.

Dans ces deux cas, il semble difficile de qualifier la personne, en l'occurrence âgée, de personne fragile, sans introduire des degrés. Il faudrait plutôt dire qu'elle est fragile partiellement, selon que ce soit son corps ou son psychisme qui soit affecté. La personne est très dépendante signifierait qu'elle est très fragile, qu'elle a peu de résistance.

Il semble que le fait de préciser que la personne est fragile voire très fragile sous-entend qu'il faille en prendre soin, qu'il faille faire plus attention à elle, qu'il faille prendre la mesure de sa condition physique ou psychique.

Toutefois, à côté de cette forme de sollicitude, la fragilité réelle ou supposée de quelqu'un peut conduire à réduire la personne âgée à sa fragilité physique et de ce fait à lui ôter sa pleine capacité intellectuelle, son autonomie psychique. C'est ce que Marcel Nuss décrit très bien dans son ouvrage *La présence à l'autre*¹, en parlant du handicap, la tendance à considérer la personne comme «une "pauvre chose", suspectée d'avoir la conscience et le sens des responsabilités proportionnellement aussi amoindris que son corps, ses sens ou son psychisme»². Cette tendance correspond au fait d'infantiliser l'autre, à adopter à son égard une attitude paternaliste, à placer autrui dans un rapport de subordination et à décider à sa place de ce qui est bon pour lui. Comme on peut le voir, il y a deux aspects dans le fait de qualifier quelqu'un de fragile. Cela peut aboutir à adopter à son égard une certaine sollicitude, mais cela peut aussi conduire à se comporter de manière paternaliste à son égard.

1.2. La vulnérabilité

Est vulnérable celui «qui est exposé à recevoir des blessures, des coups», celui «qui est exposé aux atteintes d'une maladie, qui peut servir de cible facile aux attaques d'un ennemi» (une position vulnérable), «qui, par ses insuffisances, ses imperfections, peut donner prise à des attaques».

¹ M. Nuss, *La présence à l'autre*, Dunod, Paris 2011, p. 5.

² Ibidem.

La vulnérabilité renvoie pour une part à une situation dans laquelle on se trouve et dans laquelle on est soumis à une menace extérieure: recevoir des coups, être malade, subir les attaques d'un ennemi. On est ainsi susceptible d'être atteint par un mal ou un danger. C'est donc du côté de l'environnement qu'il nous faut tourner notre regard pour nous interroger sur sa capacité à susciter une menace pour la personne et en particulier la personne âgée dans le cas présent. Cependant, en mettant l'accent sur la menace extérieure, il convient de se demander si la vulnérabilité est par essence propre à la personne âgée ou si ce sont les situations qui rendent quiconque vulnérables indépendamment de l'âge.

Précisons que dans la définition ci-dessus, on retrouve un lien avec la fragilité lorsque l'accent est mis sur les insuffisances ou les imperfections qui peuvent donner lieu à des attaques. La fragilité physique ou psychique peut en effet apparaître comme des insuffisances au regard d'une situation donnée. Ainsi la vulnérabilité serait définie en référence à une situation première de fragilité chez le sujet âgé. La personne âgée serait d'abord fragile, c'est ce qui la rendrait vulnérable dans certaines circonstances.

Cela nous conduit de nouveau à nous interroger sur ces situations au sein desquelles la personne âgée serait exposée à un danger. Ces situations peuvent être multiples que la personne réside à son domicile ou en établissement. Il nous faudrait ainsi les identifier et comprendre de quelle manière la personne âgée est mise en situation de vulnérabilité.

Si le danger peut être une maladie, il semble que dans les autres cas, il renvoie à une relation à autrui. C'est autrui qui constitue une menace. Ainsi parler de la personne âgée comme d'une personne vulnérable, c'est sous-entendre qu'elle peut se retrouver en situation d'abus, et de ce fait, c'est souligner le fait qu'elle n'a pas les moyens de se défendre contre des actes malveillants, en raison de sa fragilité psychique par exemple. Insister sur la vulnérabilité de la personne âgée peut ainsi permettre d'être sensible aux situations de maltraitance, qu'elles soient le résultat d'une action individuelle ou qu'elle résulte d'un déséquilibre institutionnel. Cela peut donc permettre de porter un regard vigilant sur la personne âgée, de prendre en considération ses plus faibles moyens de défense, s'intéresser aux causes de cette vulnérabilité pour redoubler d'attention aux situations dans lesquelles la personne âgée se retrouve en situation de vulnérabilité. Parler de la personne âgée comme d'une personne vulnérable, c'est aussi développer à son égard une attitude protectrice et bienveillante, forte de la connaissance des causes physiques et psychiques de sa vulnérabilité, ce qui conduit, au niveau social, à poser un cadre juridique instaurant des droits et des protections juridiques.

Comme on le voit, la fragilité et la vulnérabilité, bien que souvent utilisées l'une pour l'autre, sont des notions qui ne renvoient pas tout à fait aux mêmes dimensions de l'être. Dans le cas de la fragilité, autrui apparaît comme un être

pouvant agir de manière bienveillante et être source de sollicitude à l'égard de la personne âgée. Mais, dans le même temps, il peut se montrer paternaliste et empiéter sur l'autonomie de la personne âgée. Dans le cas de la vulnérabilité, autrui pouvant nuire au sujet âgé, se montrer maltraitant, l'attention se porte alors davantage sur les mesures légales qui peuvent être mises en place pour protéger la personne âgée d'éventuels abus.

Quels peuvent-être les critères qui permettent de qualifier les personnes âgées dépendantes de personnes fragiles?

2. Le grand âge est caractérisé par sa fragilité

2.1. Il y a trois sortes de fragilité mises en évidence³: une fragilité biologique, psychologique et sociale

La fragilité biologique renvoie à la sénescence. Le sujet âgé de plus de soixante-cinq ans présente 2,4 fois plus de maladies que les personnes âgées de moins de soixante-cinq ans. Une maladie aiguë ou un accident fragilise davantage la personne âgée que la personne adulte. Le risque de décès est accru. Avec la sénescence, les fonctions de certains organes sont altérées, comme ce peut être le cas pour les artères qui du fait de leur altération peut conduire à un infarctus. Le vieillissement des organes entraîne bien souvent une fragilisation générale de la personne âgée qui connaît fréquemment des poly-pathologies. Ces risques biologiques sont accentués par les facteurs sociaux endogènes à la personne comme ses habitudes alimentaires ou des facteurs environnementaux exogènes comme la qualité de l'air et de l'eau ou l'accès aux soins.

Les facteurs psychologiques renvoient pour leur part aux différentes situations de crises qui ont pu être vécues par la personne tout au long de sa vie et qui ont pu affecter l'estime de soi. Celle-ci lorsqu'elle est diminuée au cours de la vieillesse peut mener à des pulsions destructrices ou même au suicide. De plus, le lien social tend à diminuer au cours de la vieillesse ce qui fragilise également la personne âgée. Enfin, la résistance à l'adversité de la vie varie d'un individu à l'autre, rendant certaines personnes plus fragiles lorsqu'elles doivent faire face à des maladies.

Les facteurs sociaux correspondent aux divers changements qui apparaissent au cours de la vie de l'individu. Ils affectent les rôles sociaux de la personne et sa manière de s'adapter à ces nouvelles configurations sociales (départ en retraite,

³ J. Ankiri, I. Vedel, *Fragilité et avance en âge*, (in:) C. Jeandel, *Vieillir au XXIe siècle*, Encyclopaedia Universalis, France 2004.

veuvage, etc.). Les fragilités biologiques renvoient aux différentes pathologies chroniques affectant le sujet vieillissant. Les fragilités psychologiques peuvent renvoyer à la baisse de l'estime de soi, à la dépression et aux altérations cognitives. Enfin, les fragilités sociales regroupent la pauvreté du réseau social, les faibles ressources financières, le faible accès aux services d'aide et de soins.

2.2. Ainsi, le concept de fragilité permet de spécifier les sujets âgés les plus dépendants⁴

Le concept de fragilité en gérontologie opère comme un critère de différenciation entre les sujets âgés «en forme», en bonne santé, dont l'autonomie fonctionnelle n'est pas altérée et qui bénéficient d'une bonne intégration sociale des sujets âgés qui présentent «des limitations fonctionnelles et une baisse des capacités d'adaptation ou d'anticipation, sous l'action conjuguée du vieillissement physiologique, des maladies chroniques et du contexte de vie»⁵.

Évoquer la fragilité d'une personne âgée ne doit pas consister à enfermer la personne dans une représentation réductrice d'elle-même, à l'appréhender uniquement sous l'angle de ses diminutions ou de ses pertes, mais doit s'accompagner d'une exigence de voir et de mettre en valeur les capacités maintenues chez la personne.

2.3. Dix marqueurs cliniques sont recensés pour évoquer la fragilité du sujet âgé

Le très grand âge, la perte d'autonomie fonctionnelle, l'altération des fonctions cognitives (la démence), la dépression, la perte de poids, le nombre de médicaments consommés, les troubles sensoriels visuels ou auditifs, l'absence d'activité physique ou sédentarité, la peur de tomber et le support social.

Tous les marqueurs renvoient à l'idée de mortalité. Être fragile, dans le cas d'une personne âgée dépendante, c'est donc être plus proche de la mort, c'est aussi rester souvent plus longtemps hospitalisé. Il semble donc qu'objectivement les personnes âgées dépendantes apparaissent comme une population fragile. De ce fait, elles apparaissent comme une population vulnérable au regard du droit.

⁴ J. Belmin, Ph. Chassagne, R. Gonthier, C. Jeandel, P. Pfitzenmeyer, *Gérontologie*, Masson, Paris 2003, 2005, Chapitre 6: R. Gonthier, *Le sujet âgé fragile*, p. 41-44.

⁵ Ibidem, p. 41.

3. Cette fragilité qui accompagne l'avancée en âge fait de la personne âgée une personne qui apparaît juridiquement comme une personne vulnérable. Approche juridique de la vulnérabilité

Le terme de vulnérabilité⁶ apparaît en 1836 et provient de l'adjectif vulnérable qui date de 1676. Au XIX^{ème} siècle, le terme de vulnérabilité devient synonyme de fragilité. L'étymologie du mot nous apprend qu'il vient du latin *vulnerabilis*, du verbe *vulnerare* qui signifie blesser, *vulnus*, *eris*, blessure, coup porté ou reçu. Le terme ne garde finalement que la dimension «qui peut être blessé» et non «qui blesse». Aujourd'hui, «est vulnérable, au sens propre, *ce qui peut être blessé, atteint, frappé* par des coups, par un mal physique, l'adjectif s'applique en ce sens à un être animé ou une partie du corps exposés aux blessures, aux coups et par extension *à la douleur physique, à la maladie*.

Le droit définit la notion de vulnérabilité comme une notion relative, définie par rapport à quelque chose. La vulnérabilité n'est pas universelle, mais renvoie à une notion «éminemment relative et contingente»⁷. Elle dépend des circonstances et de l'environnement de ce à quoi elle se réfère.

Dans le Code Pénal, une vingtaine d'articles se réfère à la vulnérabilité de façon directe ou indirecte. C'est dans la loi n°80-1041 du 23 décembre 1980 relative à la répression du viol et de certains attentats aux mœurs qu'apparaît pour la première fois la notion de personne vulnérable, c'est-à-dire «une personne particulièrement vulnérable en raison d'un état de grossesse, d'une maladie, d'une infirmité ou d'une déficience physique ou mentale»⁸. En 1992, le critère de l'âge vient s'ajouter aux autres raisons qui rendent une personne vulnérable. La notion s'emploie toujours en référence à des circonstances spécifiques.

La vulnérabilité ne peut pas être considérée dès à présent comme un concept général qui transcende toute disposition où on peut la reconnaître. Elle ne s'impose à personne, elle n'est prise en compte que lorsque le législateur l'exige dans des dispositions ponctuelles, mais toujours en raison des circonstances d'une espèce particulière.⁹

Le droit précise l'origine de la vulnérabilité: une faiblesse qui amoindrit les capacités de défense de la personne vis-à-vis d'un préjudice matériel. Ainsi, une personne très âgée, déficiente mentalement est-elle vulnérable matériellement face aux agressions physiques¹⁰.

⁶ Thèse *La vulnérabilité de la personne physique en droit privé*, Lydie Dutheil-Warolin, sous la direction du Pr. J. Leroy, Université de Limoges 2004.

⁷ Ibidem, p. 8.

⁸ Ibidem, p. 13.

⁹ Ibidem, p. 25.

¹⁰ Ibidem, p. 28.

Il y a deux conditions nécessaires pour parler de vulnérabilité: la faiblesse caractérisée de la personne: origine de la vulnérabilité (ce qui renvoie à la fragilité) et la situation de vulnérabilité qui expose la personne à une atteinte. Il faut donc que la personne présente des signes de fragilité et qu'elle se retrouve dans une situation où elle est exposée à une atteinte.

Le droit ne retient donc le qualificatif de vulnérable que pour qualifier une atteinte, un délit de violences, non pour qualifier une personne dans sa globalité.

Ainsi, une personne en situation de handicap physique ne sera pas automatiquement considérée comme une personne vulnérable, elle le sera en cas de violence dans la mesure où elle n'est pas capable de se défendre, mais elle ne sera pas considérée comme une personne vulnérable en cas d'escroquerie. La vulnérabilité est corrélée aux faits auxquels elle est relative.

La notion de vulnérabilité a donc un intérêt pour sa fonction puisqu'elle permet de caractériser une atteinte, celle-ci permettant soit de sanctionner plus spécifiquement l'auteur de l'atteinte, soit de protéger plus précisément la personne d'une telle atteinte. L'enjeu du recours à la qualification de «personnes vulnérables» permet un encadrement de leur protection par le droit.

Si l'on revient sur la faiblesse de la personne, celle-ci peut être physique, psychique ou sociale. A ces différentes formes de fragilités correspondent différents types d'atteintes: des violences physiques, des atteintes au consentement, des abus de situation.

Il existe donc des faiblesses (ou des fragilités) qui ajoutées à des situations particulières font apparaître la personne comme vulnérable. Plus une personne âgée présente de fragilités, plus elle peut donc être atteinte et apparaître ainsi comme vulnérable. A un tel point, que l'on aura tendance à généraliser alors notre propos à son égard en disant d'elle qu'elle est vulnérable sans préciser selon quelles circonstances.

Qu'implique ce saut d'un point de vue philosophique? Qu'implique l'expression «personne vulnérable»? Peut-on faire de la vulnérabilité une caractéristique de la condition humaine? Voire en déduire une éthique de la vulnérabilité?

4. Approche philosophique de la vulnérabilité

4.1. La théorie du care

Il faut rappeler que la notion de vulnérabilité a été mise en avant par les philosophes de la théorie du *care* chez qui elle occupe une place centrale. Le *care* peut être entendu comme une «attitude envers autrui que l'on peut traduire en français par les termes d'«attention», de «souci», de «sollicitude» ou de

“soin”»¹¹. Ces termes renvoient à trois dimensions du *care*: perception, attitude, action envers autrui. L’attention est une manière de percevoir le monde et les autres. Le souci et la sollicitude sont des manières d’être en étant préoccupé par les autres. Enfin, le soin est une manière de s’occuper concrètement des autres.

La notion de vulnérabilité apparaît dans le cadre d’une discussion portant sur la nature des liens qui caractérisent les personnes. Sommes autonomes et indépendants? Ou au contraire, dépendants et de ce fait vulnérables?

La première référence à la vulnérabilité se trouve chez Carol Gilligan, dans *Une voix différente: pour une éthique du «care»*. Elle cherche à mettre en avant une autre façon de se positionner par rapport aux autres, d’une manière qui se distingue des approches classiques du développement moral qui ne rendent pas suffisamment compte de l’importance de la relation à l’autre dans la formation du sujet tant dans ses dimensions psychologique que morale. Pour elle, les théories classiques ne rendent pas compte des relations de dépendance qui contribuent à former les personnes et ne parviennent pas non plus à définir de façon adéquate l’attitude à adopter face aux personnes vulnérables. L’enjeu est ainsi de penser l’autonomie en prenant en compte les notions de vulnérabilité et de dépendance.

Ainsi pour les théories du *care*, «nous sommes tous fondamentalement vulnérables», nous dépendons des autres pour le développement de notre subjectivité. «Plus qu’à l’idée de finitude, cette vulnérabilité renvoie à la dimension relationnelle d’une existence marquée par la passivité et l’exposition, que les relations de dépendance ne viennent pas d’abord limiter, mais soutenir et protéger»¹². Ainsi notre existence serait caractérisée par le fait d’être exposé et marqué d’une certaine passivité. Il y a donc un certain nombre de risques ou de dangers desquels nous protégent les relations de dépendance.

Le *care* se déploie ainsi dans le champ du travail social et les champs où se présente «directement» la fragilité de l’existence : enfance, vieillesse, handicap, soient certaines franges de la société. L’enjeu de cette approche est de penser la vulnérabilité comme une «modalité irréductible de notre rapport au monde»¹³ et non comme un état transitoire ou un état pathologique par rapport à l’autonomie qui serait la norme. Dans l’approche du *care*, la vulnérabilité revêt deux dimensions: une dimension corporelle et une dimension identitaire. La dimension corporelle renvoie aux atteintes physiques, aux privations, aux contraintes. La dimension identitaire renvoie à l’indifférence, au mépris et à l’humiliation.

¹¹ M. Garrau, A. Le Goff, *Care, justice et dépendance, Introduction aux théories du care*, Puf, Paris 2010.

¹² C. Gilligan, *Une voix différente: pour une éthique du «care»* (1982), trad. A. Kwiatek revue par V. Nurock, Flammarion, «Champs», Paris 2008, p. 7.

¹³ Ibidem, p. 8.

Parmi ces théoriciennes du *care*, nous pouvons nous arrêter sur la pensée de J. Tronto. Dans son ouvrage, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, elle donne la définition suivante du *care* qui renvoie à l'attitude que nous adoptons vis à vis des autres, à notre comportement à leur égard.

Le *care* est à la fois une construction culturelle complexe et le travail tangible du soin. C'est un moyen pour passer de questions très abstraites relatives à la satisfaction des besoins au niveau prosaïque où l'on se demande comment ces besoins sont effectivement satisfaits. C'est une manière de voir comment s'incarnent nos idées abstraites sur le pouvoir et les relations humaines. [...] Le vocabulaire du *care* est un outil de ce type et, de mon point de vue, celui qui offre les possibilités les plus grandes de transformation de la pensée sociale et politique, en particulier de la façon dont nous traitons les «autres».¹⁴

Etre moralement bon exige entre autres de chacun qu'il s'efforce de répondre aux demandes de soin auxquelles il est confronté dans sa vie. Pour qu'une société soit jugée comme moralement digne d'admiration, elle doit entre autres apporter une sollicitude adéquate à ses membres et à son territoire.¹⁵

Dans les éléments d'une éthique du *care*, Tronto souligne la question de l'attention.

Le *care* exigeant la reconnaissance d'un besoin et la nécessité de s'en soucier, le premier aspect moral du soin est l'attention. Si nous ne sommes pas attentifs aux besoins des autres, il nous est impossible d'y répondre.¹⁶

Il semble que l'un des aspects essentiels de l'éthique du *care* consiste dans le changement de valeurs qu'elle permet: cette éthique permet de mettre en avant l'attention à l'autre, la réponse à apporter à ses besoins, le fait de se soucier de lui, en particulier lorsqu'il présente certaines fragilités.

Toutefois, cela ne signifie pas qu'il faille renoncer à l'idée d'autonomie. L'autonomie peut très bien être pensée en relation avec autrui, une autonomie qui se construit avec autrui, comme c'est le cas chez P. Ricœur. Elle serait un idéal, un objectif à atteindre avec autrui, non indépendamment de lui. Cela implique notamment de considérer qu'en effet, nous sommes en relation avec autrui, que comme dans l'approche du *care*, nous pouvons mettre l'accent sur les valeurs d'attention, de soin, de sollicitude, sans pour autant défendre l'idée que nous soyons dans notre condition d'homme des êtres dépendants et donc vulnérables. D'autant qu'en soutenant l'idée que nous sommes tous dépendants, de quelle manière pouvons-nous parvenir à distinguer parmi ces situations les situations de domination des situations d'entraide? Dire que nous sommes en relation permet d'éviter cet écueil, et de souligner que les situations de dépendance renvoient à des situations où notre intégrité est véritablement menacée.

¹⁴ J. Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, La Découverte, Paris 2009, p. 170.

¹⁵ Ibidem, p. 172.

¹⁶ Ibidem, p. 173.

4.2. Quels sont les risques de vouloir fonder une éthique de la vulnérabilité ?

Reconnaître que des groupes sont vulnérables, et de ce fait dominés, c'est leur faire intérioriser dans leur identité ces deux caractéristiques: la vulnérabilité et la domination. C'est aussi mettre en avant la passivité de l'être, et donc une certaine inaction, apathie, une certaine soumission, au lieu d'une capacité d'action. Si cette passivité peut nous ouvrir à la vulnérabilité de l'autre, est-il besoin de passer par une telle représentation de soi et des autres pour développer une pensée de l'altérité?

N'est-il pas possible d'envisager un humanisme de l'altérité, une pensée de l'autre, « de l'infiniment autre qui me regarde » pour reprendre l'expression de Levinas, sans avoir recours à une représentation de soi et des autres comme des êtres vulnérables? Pouvons-nous être sensibles à autrui, avoir souci de lui autrement qu'en acceptant de nous reconnaître comme passifs et exposés?

Il nous semble que ce soit une méprise ontologique que de se considérer sous l'angle de la vulnérabilité, de la passivité et de la domination. Nous ne sommes pas unidimensionnels, nous ne sommes pas vulnérables ontologiquement, au mieux, pourrions-nous dire que nous sommes en «situation de vulnérabilité» comme nous pouvons nous retrouver en «situation de handicap», mettant ainsi l'accent sur l'environnement, les situations qui nous rendent vulnérables. Mais, en précisant le fait que ces situations, même si elles peuvent être nombreuses, ne sont pas systématiques et caractéristiques de toutes les situations que nous vivons. Par ailleurs, comme nous l'avons souligné précédemment dans le cadre de la définition juridique de la vulnérabilité, même à reconnaître à l'ensemble des individus une certaine faiblesse, celle-ci ne pourrait être conditionnée que relativement à une situation donnée et de ce fait, non extensible à l'ensemble de l'être.

Ainsi, soutenir l'idée que nous sommes tous vulnérables, même si elle permet d'avoir une considération particulière pour autrui, risque d'enfermer les personnes dans une représentation d'elles-mêmes qui met en avant leur passivité, sans faire ressortir leurs autres capacités et les situations au sein desquelles les personnes même les plus fragiles ne sont pas exposées à une atteinte, mais bien au contraire sont pleinement en relation.

Certes, en mettant l'accent sur la vulnérabilité de l'être, cela peut permettre de nous rendre plus sensibles aux conditions d'autrui, à ses souffrances, de développer ainsi une compassion à son égard, mais il faut veiller à ce que sentiment ne se transforme pas en une position ascendante sur lui, un apitoiement sur sa condition qui au lieu de l'aider, le condamne à ne le voir que sous cet angle, comme un être démuné, et uniquement démuné.

Dans les écrits de M. Nuss, personne présentant un handicap physique qui le place dans une situation de «totale dépendance physique»¹⁷, il y a une véritable revendication de sa condition de personne autonome. Il ne se pense pas comme vulnérable, même s'il vit des situations dans lesquelles il reconnaît subir une certaine maltraitance, parfois intolérable, parfois qu'il accepte parce qu'elle est inévitable au sens où elle correspond au temps d'adaptation du soignant à sa personne. Il parle d'une maltraitance acceptée.

Du point de vue d'une éthique, nous pouvons, en effet, mettre en avant la responsabilité vis-à-vis d'autrui sans la fonder sur une représentation de soi et des autres comme des personnes vulnérables passives et exposées, au nom du respect que nous pouvons avoir vis-à-vis de chacun en ce qu'il nous est semblable, au nom de la dignité.

L'éthique de la vulnérabilité a été théorisée par Corinne Pelluchon¹⁸. S'appuyant sur les écrits de Levinas, elle met en avant l'idée d'une éthique de la vulnérabilité. Elle reprend aux éthiques du *care* la mise en avant de la relation pour la construction de l'identité de l'individu qui a besoin des autres pour se construire et qui par ce biais se tourne à son tour vers autrui à travers le souci qu'il lui porte. On sort ainsi de la représentation de l'individu autonome et auto-suffisant. C'est cette relation à l'autre qui va être au cœur de l'éthique de la vulnérabilité et que va venir traduire la notion de responsabilité, qu'elle emprunte à Levinas. L'enjeu d'une telle approche est de se tourner vers l'autre, de rompre pour cela avec une tradition philosophique qui mettrait trop l'accent sur la subjectivité et qui, de ce fait, laisserait une place trop importante à l'égoïsme, à la violence et favoriserait un mépris à l'encontre de la vie.

Si les personnes vulnérables sont définies par C. Pelluchon comme «les individus qui peuvent être facilement blessés à la fois physiquement, psychologiquement, socialement, culturellement et qui se défendent mal tout seuls»¹⁹, son propos s'étend à l'ensemble des individus. Remarquons que dans cette définition, elle étend le champ de la vulnérabilité aux minorités culturelles et portent son attention principalement sur les faiblesses propres des personnes, sans les mettre en relation explicitement avec des atteintes matérielles spécifiques, laissant supposer que ces faiblesses sont inhérentes à ces personnes. Elle ajoute qu'il s'agit «des groupes et des minorités qui sont dominés, mais aussi des entités qui ne sont pas représentées dans les débats politiques»²⁰. Elle inscrit ainsi son propos dans un discours sur la domination, cette domination se traduisant par une injustice sociale, le manque de représentativité dans la sphère politique. Elle établit donc

¹⁷ M. Nuss, op. cit., p. 1.

¹⁸ C. Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, Editions du Cerf, Paris 2011.

¹⁹ Ibidem, p. 37.

²⁰ Ibidem, p. 37.

une corrélation entre une situation de vulnérabilité et une situation politique. Les personnes vulnérables sont minoritaires, dominées, sous représentées.

Toutefois, elle va plus loin en mettant en avant dans sa définition de l'éthique de la vulnérabilité la passivité du vivant: «L'éthique de la vulnérabilité désigne une articulation spécifique de l'ontologie et de la politique, qui prend sa source dans une réalité première qui est celle de l'altération de soi et de la passivité du vivant, qui "vit de", se nourrit, a froid ou gèle, connaît la faim et la soif, a besoin de lumière et d'air et vieillit»²¹.

Ainsi, l'éthique de la vulnérabilité ne s'appuie pas sur une puissance du vivant, mais au contraire, s'appuie sur une représentation de l'être comme passif, c'est-à-dire inactif, apathique, qui subit plus qu'il n'agit.

Cette passivité est constitutive de la fragilité du vivant qui l'ouvre à la fragilité de l'autre, dans une attitude de responsabilité à son égard. Chez Levinas, on retrouve cette pensée de l'altération et de la vulnérabilité qui souligne dans *Autrement qu'être*, «cette solidarité entre l'expérience de l'altérité en moi liée à ma rencontre avec l'autre homme et l'expérience de l'altération de mon corps qui renvoie à ma vulnérabilité et à celle du vivant».

Ainsi l'éthique de la vulnérabilité s'entend comme «cette triple expérience de l'altérité qui permet de concevoir le rapport de l'homme à autrui selon deux modalités essentielles de l'ouverture à l'autre: la responsabilité pour l'autre et le besoin de l'autre»²².

De cette éthique de la vulnérabilité, elle en tire une posture politique «Cette manière de penser la solidarité envers les personnes en situation de dépendance supposerait que la société reconnaisse véritablement ce que les grands vieillards, les enfants et les adultes handicapés et polyhandicapés peuvent nous enseigner. Elle exigerait aussi que l'on s'appuie, dans la prise en charge, sur leur mode d'être spécifique et que l'on privilégie une approche de la santé centrée essentiellement sur les promesses de la vie demeurées intactes et même sur la positivité du handicap, et pas seulement sur l'ensemble des déficits»²³. Il s'agit ainsi «d'élaborer un humanisme de l'altérité, une pensée de l'autre, de l'infiniment autre qui me regarde»²⁴.

Ce souhait n'est pas exempt d'interrogations. Dans une approche de la question sous l'angle de celui de la reconnaissance, de quelle manière cette reconnaissance du vécu de ces populations peut-elle avoir lieu? Doit-elle passer par de nouveaux droits, de nouvelles protections qui viendraient traduire une nouvelle perception sociale de ces personnes? Qu'entendre par «un mode d'être spécifique»? N'y en a-t-il pas plusieurs relatifs aux différentes formes de handicap et

²¹ Ibidem, p. 38.

²² Ibidem, p. 42.

²³ Ibidem, p. 48.

²⁴ Ibidem, p. 54.

de vieillesse? Enfin, de quelle manière comprendre l'expression «positivité du handicap»? S'agit-il de mettre en avant ce qu'apporte le handicap? Mais de quelle manière appréhender ce dernier notamment quand les nouvelles conceptions du handicap mettent en avant la situation de handicap et non plus un attribut de la personne?

Il me semble qu'il faille opérer une distinction entre la fragilité et la vulnérabilité. Comme nous l'avons vu, les deux notions sont liées, la vulnérabilité prend appui sur la notion de fragilité. De surcroît, les personnes âgées, en particulier dépendantes, peuvent apparaître comme des personnes fragiles, en fonction de divers critères tant biologiques, que psychologiques ou sociaux. Il est donc juste de qualifier les personnes âgées dépendantes de personnes fragiles et donc potentiellement vulnérables en diverses situations.

4.3. Fragilité ou fragilisation?

Toutefois, nous pourrions également effectuer une distinction entre la fragilité et la fragilisation à la suite de la philosophe L. Basset. Comme elle le souligne, le concept de fragilité présente le défaut de pouvoir enfermer la personne et de l'exclure par rapport aux personnes qui ne seraient pas fragiles ou ne se considéreraient pas l'être. Elle associe la fragilité à «la glissade dans l'anéantissement»²⁵. Dans la fragilité, elle y voit une absence de consentement à un état qui apparaît comme un «état d'impuissance», ne laissant «aucune marge de manœuvre» et *sans vis-à-vis*. Comme elle le souligne, la fragilité peut vite devenir une catégorie qui en vient à la fois à enfermer la personne et à la définir. La personne est fragile, il n'y a plus d'autres espaces pour d'autres caractéristiques. Or l'enjeu n'en est pas moins la responsabilisation de la personne. Si la personne est fragile, a-t-elle encore la force d'avancer, de s'accomplir? Considérer un être comme fragile, c'est aussi lui épargner tout conflit, toute mise en cause. Ainsi se retrouve-t-on dans une situation de domination, soit de la part de la «dictature des faibles» telle qu'elle a été mise en évidence par Nietzsche ou bien, au contraire, par l'entourage qui exerce son pouvoir sur la personne fragile, enfermée dans ce statut infantilisant. Aussi, Lytta Basset préfère-t-elle parler de fragilisation que de fragilité. Au lieu d'être considéré, voire plutôt enfermé dans la catégorie des personnes fragiles, elle préfère évoquer les processus de fragilisation qui, moins statiques et définitifs, laissent entrevoir une dynamique temporelle dans laquelle on est certes entré, mais de laquelle, il est possible de sortir.

«Fragilité» sonne comme un diagnostic définitif. «Fragilisation» évoque à la fois un passé qui a été fiable et l'ouverture sur un devenir qui reste à découvrir. Il semble qu'on accepte plus

²⁵ L. Basset, *Comment traverser la fragilisation due à la perte ou au deuil?*, (in:) *Espaces libres, La fragilité. Faiblesse ou richesse?*

facilement d'avoir été fragilisé par quelque chose que d'entrer dans la catégorie des personnes fragiles.²⁶

En outre, elle avance un argument important qui est celui de l'exclusion. Considérer qu'il y a des personnes fragiles, c'est considérer qu'il y en a d'autres qui, au contraire, ne le sont pas, qui ne sont pas concernées. A l'inverse, évoquer la fragilisation, c'est éveiller l'autre à une réalité qu'il rencontrera probablement au cours de sa vie. C'est ouvrir à la possibilité de s'identifier à la fragilisation de l'autre et ainsi de se sentir à la fois empathique, responsable et solidaire vis-à-vis de celui qui est fragilisé. Pour le dire avec Lytta Basset,

Dès que je consens à la lucidité – «cela n'arrive pas qu'aux autres» – un espace s'ouvre pour la solidarité: j'ai le sentiment d'appartenir à la même humanité, j'adopte des conduites d'inclusion là où, auparavant, j'avais tendance à fuir les personnes fragiles dont la simple vue me parlait de ma possible fragilisation.²⁷

Si l'idée de s'ouvrir à ce que vit l'autre nous paraît particulièrement pertinente, il nous semble qu'une approche ontologique qui s'appuierait sur l'idée de fragilité reste pertinente puisqu'elle traduit la faillibilité de l'homme.

Conclusion

Du point de vue des personnes âgées dépendantes, il s'agit de développer à leur égard une attitude particulièrement bienveillante et protectrice à l'encontre de tout acte de maltraitance, mais tout en se gardant de toute forme de paternalisme et d'enfermement de la personne âgée dans une représentation d'elle-même qui ne ferait ressortir que ses faiblesses, et non ses capacités restantes et ses possibilités d'interactions avec autrui, dans une forme relationnelle riche de réciprocité.

Sans renoncer à l'idée d'autonomie, il semble qu'il faille la comprendre non comme une aspiration à l'autosuffisance qui conduirait à nous couper des autres, mais à la penser comme une mise en valeur de nos capacités, celles-ci appelant le concours d'autrui. Ainsi, il semble nécessaire de reconnaître nos besoins spécifiques en chaque circonstances, et donc de développer plus encore des valeurs tel que le souci de l'autre, comme l'ont bien mises en avant les théories du *care*, sans franchir le pas de voir en l'autre un être uniquement dépendant et vulnérable. Nous pouvons reprendre les propos de P. Ricœur qui parvient à concilier la fragilité ontologique de l'individu avec l'idéal d'autonomie:

La fragilité ne serait qu'une pathologie, si elle n'était pas la fragilité d'un être appelé à devenir autonome, parce qu'il l'est dès toujours d'une certaine façon.²⁸

²⁶ Ibidem, p. 77

²⁷ Ibidem, p. 78.

²⁸ P. Ricœur, *Le Juste* 2, Esprit, Paris 2001, p. 86.

Krzysztof Sobczak

Gdański Uniwersytet Medyczny

Medical University of Gdańsk

O ROZUMIENIU ŚMIERCI W ANTYKU GRECKIM I RZYMSKIM

About the Meaning of Death in Greek and Roman Antiquity

Słowa kluczowe: antropologia śmierci, kultura antyczna, filozofia grecka, medycyna antyczna, zwyczaje funeralne społeczeństw antycznych.

Key words: anthropology of death, ancient culture, Greek philosophy, ancient medicine, funeral customs of ancient societies.

Streszczenie

Człowiek – jak pisał L.V. Thomas – jest zwierzęciem, które grzebie swoich zmarłych. To z pozoru oczywiste twierdzenie implikuje niezwykle ważne problemy, stanowiące istotę badań szeroko rozumianej antropologii. Po pierwsze, fakt „grzebania zmarłych” warunkuje samoświadomość człowieka jako istoty zdającej sobie sprawę z własnej śmiertelności. Po drugie, określa go jako tego, który zna i rozpoznaje siebie jako byt wpisany w prawa przyrody, którym podlega. Po trzecie, jest fundamentem do zajęcia określonej postawy względem owych praw, do reakcji na nie, próby ich przezwyciężenia. Od czasu, kiedy człowiek uzyskał świadomość samego siebie, zrozumiał swoje miejsce w przyrodzie i prawa natury, jakim nieustannie podlega, podjął próby wypracowania środków, dzięki którym będzie mógł nad naturą sprawować kontrolę, a w konsekwencji zapanować. Odpowiedzią na nieuniknione prawa *phýsis* stała się kultura. Dzięki niej człowiek wymyka się częściowo naturze. W przeciwieństwie do innych zwierząt ma możliwość reakcji na ostateczność, której podlegają wszystkie istoty żywe. Z jednej

Abstract

Human, as it was written by L. V. Thomas, is an animal that buries the deceased. This statement, which seems to be obvious, implies extremely important problems that are the issue of research of broadly understood anthropology. First of all, the fact of „burying the deceased” determines self-awareness of the human as a being that is aware of his mortality. Secondly, it determines him as the one who knows and recognizes himself, as a being that is a part of the laws of nature, which he is subordinate to. Thirdly, he is the foundation of having an attitude towards these laws, reacting on them, trying to win with them. From the moment the human became self-aware, understood his place in nature and laws of nature he is subordinate to, he is trying to work out measures that will allow him to control the nature, and to rule it eventually. Culture became the answer to the inevitable laws of *phýsis*. Thanks to it the human can partially escape nature. In comparison to other animals he has the ability to react to finality, which all animals are subordinate to. On one hand he understands the finality he is

strony rozumie konieczność, w jaką jest wpisany – prawa natury, z drugiej transcendentuje to, co go naturalnie sankcjonuje i tworzy na gruncie metafizyki – kulturę.

a part of – laws of nature, on the other hand he transcends what sanctions him naturally – and forms culture on the basis of metaphysics.

Reakcja na śmierć, kształtująca na przestrzeni wieków różnorodne reguły społecznego postępowania¹, odzwierciedla jednocześnie kondycję samego człowieka. Kultura, będąca między innymi, a może przede wszystkim reakcją na fenomen śmierci, dostarcza rozmaitych metod radzenia sobie z nieuchronnością tego faktu. Chcąc zrekonstruować postawy wobec śmierci świata starożytnego, należy przede wszystkim nakreślić obraz kondycji człowieka tamtych czasów. Pojmowanie natury świata jest bowiem kluczem do organizacji kultury oraz jej reakcji na śmierć.

Do najbardziej podstawowych kategorii ontologii starożytnej należy pojęcie natury (gr. *phýsis*). Jego rozumienie determinuje nie tylko refleksję antropologiczną, ale określa także znaczenie przestrzeni religijnej, medycznej, artystycznej czy politycznej. *Phýsis* stanowi bowiem centralny punkt myśli greckiej, przenikając i konstytuując wszystkie aspekty aktywności człowieka. Charakteryzuje także specyficzny – grecki sposób myślenia w ogóle. Stąd właśnie złożoność sensu, która ostatecznie prowadzi do pojęcia *phýsis* jako nieskończonej, rozumnej i wiecznej zasady rządzącej światem. Grecy myśliciele niezależnie od inklinacji religijnych i filozoficznych itp. odnajdywali jedną wspólną cechę wszystko przenikającą i we wszystkim obecną – *phýsis*.

Phýsis była więc rozumiana jako natura i istota całości, tego co istnieje. Wraz z pierwszymi koncepcjami presokratyków zaczęto ujmować *phýsis* jako wyraz rozumnej i boskiej przasady życia oraz bytu. Natura stała się podstawą rzeczywistości, którą otacza i konstytuuje, z której wszystko wzrasta i na którą się rozpada. Wraz z rozwojem koncepcji pitagorejczyków zaczęła być pojmowana jako rozumne prawo. Została utożsamiona z ładem i harmonią, co wyrazili pitagorejczycy w terminie *kòsmos*. Później, za sprawą odwoływania się do dzieła Demokryta z Abdery, *Mèga diàkosmos*, utworzono terminy „makrokosmos” i „mikrokosmos”, określające świat wielki i mały (czyli człowieka), które pozostają nadal na płaszczyźnie *phýsis* jako immanentnego prawa kierującego i porządkującego całość bytu. Jak podkreśla Giovanni Reale, pojęcie *phýsis* skupiało w sobie „te cechy charakterystyczne, które Homer i tradycja uznawały za istotne prerogatywy właśnie bogów – nieśmiertelność, rządzenie i kierowanie wszystkim”². Wypracowane przez filozofów starożytnych pojęcie i znaczenie *phýsis* stało się jed-

¹ A. Ostrowska, *Śmieć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1991, s. 30.

² G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, KUL, Lublin 1994, s. 83.

na z podstawowych płaszczyzn myślenia o świecie, dalece ugruntowaną w świadomości społecznej. Nowe czasy – upadek kultury helleńskiej i narodziny kultury hellenistycznej – powodowane rewolucją Aleksandra Wielkiego nie tylko odwróciły optykę polityczno-społeczną świata starożytnego, ale przede wszystkim przewartościowały całą aksjologię kultury, w tym naturalnie także filozofię. Stała się ona „źródłem, z którego człowiek epoki hellenistycznej czerpie te wartości, które przedtem czerpał z polis i z religii *polis*: ukazuje nowe treści życia duchowego, oświeca sumienia, pomaga człowiekowi żyć i uczy go, jak być szczęśliwym nawet w tragicznej epoce, w której żyje, a której się zdaje, że wszystkie dawne wartości zostały obalone”³. Nowe czasy kultury hellenistycznej, powracając do dorobku filozofów helleńskich, wychodziły jednocześnie naprzeciw nowym wyzwaniom kultury. Metafizyczny punkt ciężkości inklinacji filozoficznych został zastąpiony problemami etycznymi i antropologicznymi. Kategorie rozważań czerpano z systemów starożytnej filozofii klasycznej, jak też w dużej mierze od filozofów przedsokratejskich. Zatem analizowane przez nas pojęcie *phýsis* zaczyna być ujmowane i rozumiane nie tylko w kontekście fizyczno-teologicznym, ale i na płaszczyźnie etycznej.

Chociaż doniosłość rozważań filozofów starożytnych nad zrozumieniem zasady *phýsis* stanowi niewątpliwie ważny fundament dalszego rozwoju nauki i kultury, to warto podkreślić dwie sprawy. Po pierwsze, to nie filozofia, a religia na długo przed pojawieniem się pierwszych teoretycznych koncepcji *phýsis* wprowadziła przekonanie o „zasadzie porządku”, która istnieje w naturze. Owa zasada stanowiła więc immanentną cechę starożytnej optyki i pojmowania natury. Już przecież w *Kosmogonii* Hezjoda z pierwotnego Chaosu zostają wydzielone kolejne elementy według miary, ładu i harmonii. Homerycka poetyka wyraża proporcje, granice i miary, ucząc przy tym rozumienia przyczyn i racji dla rzeczywistości, w której nic nie dzieje się bezprzyczynowo. Dramaty greckie piętnują okrutnie bohaterów występujących przeciw zasadzie pierwotnego porządku. Bezosobowa zasada ładu, która wyznaczała nawet porządek stworzenia bogów, rodzenia się nieba i ziemi, bezlitośnie, ale sprawiedliwie naznacza tych, którzy ośmielili się wystąpić przeciwko niej⁴. Po drugie, doniosłość filozoficznych poszukiwań jest o tyle istotna, że stanowi fundament rozwoju kulturowego. To dzięki poglądom filozoficznym na temat istoty *phýsis* – choć i przeciw

³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, KUL, Lublin 1999, s. 30.

⁴ „Zasadę porządku zakładało już wcześniejsze stadium greckiej myśli religijnej. Była ona na początku, kiedy powstawał uporządkowany wszechświat i wyznaczone zostały granice ziemi, świata podziemnego i nieba. Była pierwotna i bezosobowa. Przestrzegająca jej i broniła sama Ziemia i jej potomstwo, bóstwa świata podziemnego. Istniała już przed stworzeniem bogów i nieba, a działała zarówno w społeczności bogów, jak i społeczności ludzkiej. Winnych pogwałcenia zasady porządku spotykała pomsta z rąk Ziemi i jej potomstwa. Mściciele ci byli bezosobowi, nie widzący, wiecznotrwali, a woli ich nie mógł się przeciwstawić ani bóg, ani człowiek” – N.G.L. Hammond, *Dzieje Grecji*, PIW, Warszawa 1973, s. 336.

nim – weryfikowano i rozwijano poglądy społeczne, polityczne i „naukowe”. Poznając prawa rządzące światem, człowiek mógł zrozumieć samego siebie, swoje miejsce we wszechświecie, społeczeństwie czy państwie. Można było, przestrzegając praw, zapewniać sobie mądrość, szczęście czy zdrowie. Medycyna, prawdopodobnie jak żadna inna „nauka” w starożytności, weryfikowała empirycznie teoretyczno-religijny dorobek myślicieli, uznając np. stany chorobowe za zaburzenie równowagi natury. Dzięki filozofii zostało doprecyzowane i uzasadnione przekonanie, które w zbiorowej świadomości świata starożytnego było obecne od początku. Przekonanie o prawidłowościach świadczących za jednolitą strukturą natury – *phýsis*.

Religijno-filozoficzne koncepcje natury i człowieka

Jednym z podstawowych i najważniejszych problemów filozofii antycznej stała się kwestia natury człowieka. Myśliciele starożytnej Grecji i Rzymu zdołali wypracować fundamentalną refleksję, na gruncie której koncepcje człowieka będą rozważane przez następne wieki. Do ich dociekań będą odwoływać się uczeni wszystkich czasów, dla których miejsce człowieka we wszechświecie i problem psychofizyczny stanie się jednym z głównych zagadnień teologiczno-filozoficznych.

Podstawową kwestią w antropologii starożytnej jest problem psychofizyczny. Wyznacza on oś refleksji nad miejscem człowieka w świecie i jego własną istotą. Pojęcie duszy jest bowiem nierozzerwalnie związane z pojęciem natury, której człowiek jest przeciwieństwem elementem i której podlega, tak jak wszystko co istnieje. Pierwszą próbę refleksji dotyczącej istoty człowieka oraz jego śmiertelności odnajdujemy w mitach na długo przed pojawieniem się racjonalnej refleksji filozoficznej.

Mit o Erosie i Psyche to historia najmłodszej córki pary królewskiej, tak pięknej, że aż podobnej do bogów. Uroda Psyche wzbudziła zazdrość Afrodyty, która postanawia przykuć ją do skały, gdzie będzie nękana przez Śmierć – jako najstraszniejszą ze wszystkich stworzeń. Wypełnienie wyroku powierza Afrodyta zaufanemu synowi – Erosowi. Ten jednak rani się przypadkowo własną strzałą i zakochuje w pięknej Psyche. Obiecuje jej, że zostanie jej mężem, jednak pod warunkiem, że ta nigdy na niego nie spojrzy. Psyche przystaje na te warunki. Zostaje żoną Erosa, a wkrótce zachodzi w ciążę. Dowiedziawszy się o tym, Eros oznajmia, że jeśli żona dotrzyma warunków umowy, ich dziecko urodzi się bogiem; jeśli jednak złamie przysięgę, Eros odejdzie, a dziecko zostanie zwykłym śmiertelnikiem. Jednak za namową sióstr Psyche postanawia zabić męża, gdy ten będzie spał. Zbliżając się do łóżka Erosa, przypadkowo rani się o jedną z jego strzał i zakochuje się w nim. Eros oświadcza Psyche, że złamała daną mu obiet-

nicę i odlatuje. Załamana Psyche postanawia popełnić samobójstwo. Od tej decyzji odwodzi ją Pan, bóg przyrody. Zakochana i zdruzgotana Psyche szuka pomocy u Afrodyty. Bogini stawia jednak warunki. Odzyska Erosa, jeśli wykona zlecone prace, jeśli zaś zawiedzie, czeka ją śmierć. Podczas wykonywania ostatniego z zadań Psyche ulega pokusie i otwiera dzban balsamu urody. Wonne olejki wydostające się z naczynia powodują śmiertelny sen. Martwą Psyche ratuje Eros. Zabiera ją na Olimp, gdzie Zeus przemienia ją w boginię, która powije córkę – Rozkosz⁵.

Grecki termin *psyche* (od st.gr. *psycho* – dmucham) rozumiany był przez starożytnych jako zasada ruchu lub życia w ogóle. W najstarszych przekazach literatury greckiej pojęcie duszy zawiera się w trzech supozycjach. Jedno z określeń odnosi się do charakteru cielesnego. Tak rozumiana dusza umiejscowiona jest w sercu i odpowiada za sferę emocjonalną – pożądanie, miłość czy nienawiść. *Thymòs* pobudza wewnętrzną siłę uczuciową w człowieku, stanowi zasadę życia (również zwierząt)⁶. Śmierć jest związana z utratą *thymòs*, która opuszcza ciało wraz z ostatnim tchnieniem lub wpływem krwi. To, co dzieje się z nią po śmierci ciała, nie jest oczywiste. Jak podkreśla Dariusz Czaja, w tekstach Homera albo rozpuszcza się w powietrzu, albo ulatuje w niebiosa. Drugie znaczenie pojęcia duszy, *nous* lub *noos*, rozumie się jako duszę cielesną, umiejscowioną w przeponie. Ma charakter intelektualny i rozumny, a odpowiedzialna jest za sferę poznawczą. Trzecie określenie, *psyche*, odnosi się do duszy rozumianej niecielesnie. Obejmuje ona całe ciało i nie jest odpowiedzialna za żadne z jego funkcji, jej istota związana jest raczej z ze sferą metafizyczno-eschatologiczną. Ożywia ciało, a wraz ze śmiercią opuszcza je razem z ulatującym powietrzem – oddechem. Jej pośmiertny byt jest konkretny, ale niepełny. Opuściwszy ciało błąka się po zaświatach Hadesu, senna, pozbawiona świadomości i apatyczna⁷.

Homerycka wizja człowieka to obraz istoty mocno zakorzenionej w ciele. To ciało jest dla duszy fundamentem zespalałym życie psychiczne. Swoista symbioza, połączenie ciała i duszy, dają desygnat bycia człowiekiem. Śmierć zaś, będąca naturalnym rozdzieleniem obu czynników, powoduje nie tylko rozpad ciała, ale i przynosi niepokieszającą wizję trwania nieśmiertelnej duszy. Śmierć postrzegana jest jako dekompozycja człowieka, w żaden sposób nie przynosząca wyzwolenia, transformacji „ja” do nowego, lepszego życia.

Adam Krokiewicz podkreśla że „człowiek Homera jest jakby jednolitą całością, która dopiero w chwili śmierci rozdzwaja się na wieczna dusze i martwe ciało. Dopóki człowiek żyje, dopóty dusza (*psyche*) nie wchodzi właściwie w ra-

⁵ Na podstawie: K.P. Kramer, *Śmierć w różnych religiach świata*, WAM, Kraków 2007, s. 165–168.

⁶ Na podstawie: D. Czaja, *Anatomia duszy*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 54–59.

⁷ Ibidem, s. 56.

chubę, a w każdym razie nie ma samodzielnego znaczenia. Samodzielne znaczenie uzyskuje dopiero w chwili śmierci danego człowieka i wtedy jest jego wiecznym, ale tylko jakby dwuwymiarowym wizerunkiem (*eidolon*) czy cieniem (*skia*). [...] Trzeba z naciskiem zaznaczyć, że dusza w pieśniach Homera jest pomimo swej wieczności tylko nikłym śladem i prawie czczą resztką żywego człowieka, jego ostatnim »tchnieniem«, skazanym na byt wiekuisty w tej postaci, jaka przysługiwała zmarłemu na krótko przed zgonem”⁸. Niektórzy z komentatorów zwracają uwagę na homerycki obraz człowieka jako istoty słabej, wkomponowanej w nieuchronność następstw, zdeterminowanej boską koniecznością i prawem, które najdobitniej i najpełniej przedstawia się w aktywności natury. W zasadzie dla „ogółu ludzkości” uniknięcie śmierci oraz osiągnięcie szczęścia jest zwyczajnie niemożliwe⁹. „U wielu poetów odnajdujemy żale i skargi na krótkość ludzkiego żywota, jak i przestrogi, by ludzie nie żywili złudnej nadziei na to, że umkną swemu przeznaczeniu. Śmierć jest zatem dla greckich liryków przyczyną wszelkich nieszczęść rodzaju człowieczego. [...] Teologia poetów odbiera człowiekowi ponadto nadzieję na życie po śmierci. Jeśli nawet dusza człowieka trwa po śmierci, podąża jako mara (gr. *eidolon*) do Domu Hadesu, gdzie wie dzie jałowe, pozbawione świadomości bytowanie cienia”¹⁰. Janina Gajda-Krynicka dodaje, że: „grecki epos i grecka tragedia ujawnia nam wprawdzie taki stosunek Greków do śmierci, który można by określić mianem racjonalnego, lecz owa racjonalność polega tylko na przyjęciu z pokorą woli bogów czy przeznaczenia, na akceptacji konieczności, której i tak uniknąć nie sposób”¹¹.

Jednak bezsprzecznie najważniejsze stanowisko w kwestii problemu psychofizycznego zapoczątkowali i wypracowali orficy. Ich pogląd na naturę człowieka był przez wieki dyskutowany i adaptowany na gruntach rozmaitych koncepcji filozoficznych. Za pośrednictwem Platona inspirował myślicieli chrześcijańskich tak dalece i wpływowo, że stał się istotowym punktem chrześcijańskiej religii, dzięki czemu mógł oddziaływać na całą późniejszą kulturę europejską.

Zanim jednak szerzej omówimy koncepcję orficką, należy zaznaczyć pewien obszar warunków, w jakich się zrodziła. Epoka, w której rozkwita silnie wiara religijna Greków, jest tym samym czasem, w którym pojawia się racjonalizm i kształtuje filozofia. Znacząca zmiana stosunków ekonomiczno-społecznych, związana z upadkiem ustroju rodowego i tworzeniem się społeczeństwa klaso-

⁸ A. Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Alatheia, Warszawa 2000, s. 107–108.

⁹ P. Świercz, *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008, s. 112.

¹⁰ J. Gajda-Krynicka, *Śmierć i życie po śmierci w najdawniejszych greckich kultach misteryjnych*, (w:) J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. VI, WTN, Wrocław 2002, s. 514–515.

¹¹ Ibidem, s. 514.

wego¹² i istotnie wpływa na dewaluację aksjologii homeryckiej. Człowiek tego czasu nie chce być zależny od łaski bogów. Pragnie móc sam decydować i wyznaczać swoją przyszłość, nad którą ma przecież władzę dzięki znajomości określonych reguł rządzących światem. Zmiana tego paradygmatu, przypadająca na ok. VII w. p.n.e., polegała na odwróceniu się od religii publicznej w stronę religii misterii. Religia ta w swoim istotowym założeniu gwarantowała nieśmiertelność każdemu, kto ją uzna i będzie urzeczywistniał za pośrednictwem rytualnych praktyk. W religii publicznej, której najdoskonalszy model znajduje się u Homera, życie pośmiertne na rajskich Polach Elizejskich przeznaczone było dla bohaterów dzięki łasce bogów, zaś dla przeciętnego człowieka nadzieja ta i przestrzeń zostały całkowicie zamknięte.

Obok misterii eleuzyjskich¹³ i dionizyjskich, orfizm stanowił trzeci najistotniejszy nurt religii misteryjnej w Grecji. Twórcy tego nowego ruchu religijnego nigdy nie zostali ustaleny, wierzono jednak, że jego założycielem był Orfeusz, poeta tracki, który spisał i przekazał ludziom mistyczne pisma o powstaniu świata – kosmosu i człowieka¹⁴. Religia orficka przekształciła kult Dionizosa z boga wina w symbol życia, nieśmiertelną siłę tworzącą i wypełniającą wszechświat. Orficyzm, który wywarł decydujący wpływ na myśl filozoficzną i religijną Greków, podkreślał istnienie w człowieku pierwiastka boskiego, „ja” nieśmiertelnego, opozycyjnego i doskonalszego względem ciała. Co prawda historycy podkreślają, powołując się na Herodota, że wiara w nieśmiertelną duszę była wyznawana już przez trackie plemiona Getów, jednak to za sprawą orfików zyskała powszechny wyraz i to tak dalece, że już w epoce klasycznej V w. p.n.e. większość mieszkańców Aten uczestniczyła w orfickich misteriach.

Główną ideą tego nurtu była wiara, że człowieka konstytuują dwa pierwiastki: materialny i duchowy. Dusza (gr. *daimon* – *demon*) jest boską zasadą zamieszkującą pierwotnie w innym świecie. Jednak na skutek nieokreślonej winy dusze zostały wtrącone w ciała, które od tej pory stanowi więzienie lub grób dla duszy, co najpełniej obrazuje grecki zwrot *soma sema* (gr. *soma* – ciało, gr. *sema* – kamień nagrobny). „Przy czym – zauważa A. Krokiewicz – pierwszy wyraz łączyli jeszcze z wyrazami *desmoterion* i *sozo* (dusza przebywa w ciele niby w zbawiennym więzieniu, bo okupuje w nim swoje winy), tudzież z wyrazem

¹² K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 1969, s. 109.

¹³ Pierwsze wzmianki o misteriach ku czci bogini Demeter pochodzą z VI w. p.n.e. Głównym ośrodkiem religijnym tych obrzędów było sanktuarium w Eleus, zburzone przez chrześcijan w IV w. n.e.

¹⁴ Według mitu orfickiego, splodzony przez Zeusa z własną córką Persefoną Dionizos został podstępem zwabiony przez zazdrosnych tytanów, którzy zabili go, ugotowali i zjedli. Wówczas Zeus cisnął w tytanów błyskawice, paląc ich ciała na proch. Z ocalałego serca odrodził się Dionizos, a z popiołu tytanów powstała ludzkość, nosząca jednak w sobie boski element pożarłego boga.

semaino (dusza używa ciała niby narzędzia i dzięki niemu się uzmysławia [...])¹⁵. Celem i zadaniem człowieka, stanowiącego syntezę boskiego i ziemskiego pierwiastka, jest oczyszczenie duszy. Oczyszczenie dokonuje się poprzez misteria i życie zgodne z zasadami orficyzmu. Jego efektem jest wyzwolenie spod prawa konieczności i metapsychozy oraz powrót duszy do pierwotnego świata, krainy szczęśliwości. Jednak jeśli człowiek nie zmyje z siebie winy, podlega cyklowi metapsychicznemu. Po śmierci jego dusza opuszcza ciało i ulatuje do ciemnego Hadesu, gdzie po tysiącu lat zostaje jej wymierzona kara ponownego wcielenia. Przed ponownym wcieleniem pije ze źródła Lete, aby zapomnieć to, co przeżywała w zaświatach. Jak podkreśla D. Czaja, orficka wizja człowieka nie jest doktryną optymistyczną. Człowiek jest połączeniem dwóch pierwiastków, istotowo sprzecznych, a jego narodziny są z założenia równoznaczne z przyjęciem kary. Człowiek jest syntezą elementu dionizyjskiego i tytanicznego, boskiej duszy, która dąży w stronę dobra, oraz ciała skłaniającego się ku złu¹⁶. Orficka wizja człowieka była w świecie greckim nową koncepcją na naturę i przeznaczenie człowieka. Wprowadzając dualizm antropologiczny i koncepcję metempsychozy, wypracowała nowe, ważne miejsce dla człowieka w otaczającym go świecie. Człowiek Homera, poddany łasce bogów, odnajduje nowe miejsce w nowej rzeczywistości. Po pierwsze, otrzymuje moc decyzyjną, dzięki której może samodzielnie poruszać się w nowej aksjologii. Pola Elizejskie, dostępne nielicznym bohaterom za łaską bogów, zostają zastąpione krainą szczęśliwości otwartą na wszystkich postępujących według określonych zasad, realizujących dobro. Sprawiedliwa kara zaś dosięga tych, którzy od dobra sami się odwracają. Naturalistyczna koncepcja człowieka zostaje zastąpiona perspektywą etyczno-religijną. Metamorfozie podlega też samo rozumienie pojęcia *psyche*. Dusza przestaje być rozumiana jako bezosobowa siła, a staje się osobą odpowiedzialną za swoje losy. Również eschatologiczna wizja życia po śmierci ulega przeobrażeniu w doktrynie orfików. *Psyche* nie jest, jak było to u Homera, apatycznym cieniem błakającym się po Hadesie, ale świadomością w pełni odczuwającą pełnię szczęśliwości lub doznającą cierpienia.

Znaczący przełom na drodze rozumienia samego człowieka i jego relacji ze światem dokonał się w myśli Sokratesa. Oto dusza, rozumiana przez Homera jako nieokreślone i bezosobowe tchnienie-zjawia, utożsamiana w orfickiej i pitagorejskiej doktrynie z demonem, została ujęta przez ateńskiego filozofa jako świadomość. Dla Sokratesa „dusza jest naszą myślącą i działającą świadomością, naszym rozumem i siedliskiem naszej aktywności myślenia i działania etycznego. Krótko mówiąc, dla Sokratesa dusza jest świadomym ja, jest intelektualną i moralną osobowością”¹⁷. Pojęcie duszy u Sokratesa zyskuje nowe, przełomo-

¹⁵ A. Krokiewicz, *Studia orfickie...*, s. 40.

¹⁶ D. Czaja, op. cit., s. 65–66.

¹⁷ G. Reale, op. cit., t. I, s. 317.

we znaczenie. Pierwszy raz w historii koncepcji antropologicznej dokonuje się w pełni indywidualizacja i personalizacja człowieka. Człowiekiem jest jego dusza. Ta teza pociąga za sobą daleko idące implikacje. Naczelnym zadaniem człowieka staje się troska o własną duszę, o samego siebie. Rozumienie *psyche* zostaje przez Sokratesa w znacznej mierze, choć nie do końca, przeniesione z płaszczyzny religijnej na płaszczyznę etyczną i społeczną¹⁸. *Psyche* jest tym co najważniejsze i od czego cały człowiek jest zależny, również jego ciało jest podrzędne względem duszy, tak jak i wszystko inne, poczynając od religii, kończąc zaś na stosunkach społecznych. Cokolwiek człowiek czyni, służyć ma właśnie duszy¹⁹. Śmierć w myśli Sokratesa jawi się „jako wydarzenie dobre dla człowieka i z racji na wieczny charakter ducha ze wszech miar pożądane. Stąd też lęk przed odejściem z ziemskiego padołu mógł wystąpić wówczas, gdy osoba jest nieświadoma swej istoty, bądź też wtedy, kiedy zmysłom nadawała wiodące znaczenie w poznaniu rzeczywistości”²⁰.

Dualistyczna koncepcja człowieka, która w Europie będzie modelową płaszczyzną interpretacji problemu psychosomatycznego przez ponad piętnaście stuleci, bezsprzecznie należy do Platona. Myśliciel ten skonstruował pierwszy w dziejach system filozoficzny, rozwijając myśl Sokratesa i opierając swoje rozważania na fundamencie dorobku orficko-pitagorejskiego. „W ogóle Platon przejął i rozwinął w swojej filozofii wiele motywów orfickich, by wspomnieć o nieśmiertelności dusz ludzkich, o ich wędrówce w różnych ciałach ziemskich i o karach, jakich doznają za zbrodnie”²¹. Według koncepcji Platona człowiek jest zespoleniem ciała i duszy, która jest samoistnie bytującą, nieśmiertelną i niematerialną substancją. „Dusza podobna jest temu co boskie, nieśmiertelne, pojmomalne, jednorakie, niepodzielne, a nawet jednorodne i niezmienne, podczas gdy ciało podobne jest temu co ludzkie, śmiertelne, wielorakie, niepojmomalne, podzielne i zawsze niejednorodne”²². A. Krokiewicz dodaje, że Platon najpewniej uważał duszę za „substancjalnie pojętą nadświadomość – jaźń człowieka

¹⁸ Por.: H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Znak, Kraków 1995, s. 101.

¹⁹ „Bo wszystko – powiedział – z duszy bierze początek, i złe, i dobre dla ciała i dla całego człowieka [...]. Więc o duszę przede wszystkim i najbardziej dbać potrzeba, jeżeli i głowa ma być w porządku, i całe ciało. A duszę leczy się [...] za pomocą pewnych zaklęć. A tymi zaklęciami są piękne słowa [...], z których rodzi się w duszach poznanie [...]. Kiedy już dusza poznanie posiada i potrafi je zachować, wtedy już łatwo o zdrowie i głowy, i całego ciała. I kiedy mnie uczył tego lekarstwa i tych zaklęć, wówczas: To sobie tylko pamiętaj, powiada, aby cię nikt nie nakłonił, żebyś mu tym lekarstwem głowę kurował, jeżeli ci naprzód duszy nie odda, abyś mu tymi zaklęciami leczył. Teraz właśnie, mów, jest ten błąd rozpowszechniony między ludźmi, że niejednen próbuje osobno leczyć duszę i ciało” – Platon, *Charmides*, 156 E–157 C, cyt. za: I. Krońska, *Sokrates*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 97–98.

²⁰ A. Krokiewicz, *Studia orfickie...*, s. 11.

²¹ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej: od Talesa do Platona, Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Alatheia, Warszawa 1995, s. 265–266.

²² Platon, *Fedon*, cyt. za: K. P. Kramer, op. cit., s. 174.

i równocześnie za przyczynę jego cielesnego życia”²³. W szyskie dusze powstały za sprawą Demiurga razem ze światem. Stąd *psyche* ma charakter boski. Przebywanie w ciele jest karą, z której musi się wyzwolić²⁴. P oprzez cnotliwe życie i filozoficzne poznanie dusza przypomina sobie świat pierwotny, świat idei, do którego może wrócić po śmierci ciała lub też – jeśli nie zmyła z siebie pierwotnej winy – wcielić się ponownie. Dualizm cielesno-duchowy zostaje przez Platona dokładnie ugruntowany za pomocą przeciwstawnych kategorii: ciało–duch, śmiertelność–nieśmiertelność, zmienność–wieczność. Ciało (gr. *soma*) jest więc tylko narzędziem, które służyć ma duszy, jej siedliskiem, które przysłania duszy jej istotowe możliwości. W tym sensie jest czymś złym, ograniczającym i zniewalającym. Śmierć, którą Platon rozumie jako rozdzielenie antagonistycznego związku cielesno-duchowego, jest ze swej natury czymś dobrym, a najlepszym dla człowieka, który na owy moment się przygotował, żyjąc cnotliwie. Śmierć jest również czymś naturalnym, wydarzeniem, dzięki któremu otrzymuje się szansę nie tylko na zbawienie, ale również na poznanie samego siebie i wszystkiego, co nas otacza. Najważniejsza jest jednak dusza rozumna i to jej zadaniem jest panowanie nad ciałem, osiągnięcie harmonii, a przez to zwrócenie się człowieka w stronę poznania i kontemplacji prawdy. Skutkiem tego jest *anamnesis* – przypomnienie odwiecznych prawd i oczyszczenie. Wszystko powinno więc być podporządkowane temu celowi, który jest najważniejszym zadaniem człowieka, a śmierć ostatecznie dopełnia ten akt, wyswabdzając oczyszczoną duszę do życia w pierwotnej jakości wiecznego świata idei. To właśnie u Platona można dostrzec źródła europejskiego mistycyzmu, które istotnie wpłyną na filozofię chrześcijańską²⁵.

Wkład myśli Platona w budowę antropologii filozoficznej, gruntującej dualizm psychofizyczny, jest nie do przecenienia. Platon, opierając się na koncepcji orficko-pitagorejskiej, którą połączył z personalistycznym wymiarem filozofii Sokratesa, ukształtował i umocnił dualizm antropologiczny, jeszcze wyraźniej zarysowując antagonizm pierwiastków konstytuujących człowieka. Ciało w systemie Platona uległo niespotykanej dotychczas deprecjacji, a jego śmierć stała się dla człowieka najwyższym dobrem. Jednocześnie nowy, nie odwołujący się bezpośrednio do religii, logiczny dyskurs filozoficzny nieugięte stara się dowieść nieśmiertelności duszy. Swoją koncepcję zdołał Platon wpisać w spójny

²³ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej...*, s. 265–266.

²⁴ „Bo niektórzy wyjaśniają, że ciało (*soma*) jest grobowcem (*sema*) duszy, gdzie ona przebywa w tym życiu. A ponieważ poprzez ciało siebie okazuje, dając znak (*semainei*) o sobie, dlatego zostało trafnie nazwane znakiem (*sema*). Moim zdaniem głównie orficy wprowadzili tę nazwę, bo według nich dusza w ciele odbywa pokutę za winy, mając ciało za mocną osłonę, podobna do więzienia, aby się w nim zachować (*sozetai*), dopóki nie odkupi win, i stąd nazwa to *soma* (przechowanie, osłona), i nie ma potrzeby wprowadzać tutaj ani jednej litery” – Platon, *Kratylos*, 400 c, tłum. Z. Brzozowska, cyt. za: G. Reale, op. cit., t. I, s. 453.

²⁵ Por.: W. Lutosławski, *Metafizyka*, Muzeum Przyrodnicze w Drozdowie, Drozdowo 2004, s. 81.

system filozoficzny, którego mechanizmy miały zapewnić skuteczną drogę „zbawienia”. Nic więc dziwnego, że myśl ta stanie się kanwą, na której powstaną idee chrześcijaństwa i na kilkanaście wieków zdeterminuje zachodnią optykę antropologiczną.

Równie wielki wkład, jeśli nie większy, w kształtowanie filozofii człowieka wniósł Arystoteles ze Stagiry. Jego koncepcja nawiązywała do idei poprzedników, o tyle że była płaszczyzną jej krytyki. Arystoteles bowiem jako pierwszy użył metod naukowych, zrywając w budowaniu wizerunku człowieka z kontekstem religijnym. Arystotelesowskie narzędzia opisu rzeczywistości zapewnić miały obiektywny namysł nad problemami, które poruszali i rozstrzygali jego poprzednicy. Było to z jednej strony nowe spojrzenie, nowa metoda zwracająca się w stronę tego co możliwe do poznania bezpośrednio, z drugiej realizm ten nie dewalutował problemów, często odnosząc się krytycznie do ich wcześniejszych rozwiązań, doświadczenie natomiast było sferą, która dzięki dedukcji dawała możliwość przekraczania tego co czysto zmysłowe.

Problem psychofizyczny był dla Stagiryty kwestią niezwykle istotną. Świadczyć może o tym chociażby osobne dzieło poświęcone temu problemowi: *Peri Psyche – O duszy*. Główna teza myśliciela zrywa z koncepcją człowieka zarówno na płaszczyźnie orficko-pitagorejskiej, jak i platońskiej. Człowiek nie jest „duchem”, duszą. Wręcz przeciwnie – jego „istota” pochodzi z tego świata, gdyż jak wszystko co żywe, organiczne jest tworem natury. W koncepcji Platona dusza nie tylko pierwotnie istniała poza ciałem, ale ciało było jej więzieniem, z którego musiała się wyzwolić. W filozofii Arystotelesa dusza stanowi formę substancjalną ciała²⁶. Oznacza to, że ciało i dusza są w człowieku jednym. Ciało jest materią, dusza zaś jej formą – tym, co nadaje mu wewnętrzny kształt. Stąd ciało pozostaje w możności, dusza zaś jest w akcji. Jeden czynnik nie może istnieć bez drugiego, naturalnie stanowią jedność. Dusza jako forma nadaje materii, czyli ciału, postać żywego człowieka. Takie rozumienie kwestii psychofizycznej zastosował Arystoteles do wszystkich organizmów żywych²⁷. Dusza człowieka,

²⁶ „Wobec tego daliśmy już ogólną odpowiedź na pytanie: czym jest dusza. Jest mianowicie substancją w znaczeniu formy, która decyduje o istocie [...] określonego ciała. Tak na przykład gdyby jakieś narzędzie, siekiera na przykład, było ciałem naturalnym, odpowiedź na pytanie: »czym jest siekiera« stanowiłoby jej istotę, a w następstwie tego jej duszę; gdyby się ta od niej odłączyła, nie byłoby już więcej siekiery, chyba tylko z imienia. W rzeczywistości jednak jest siekierą [a nie ciałem naturalnym]” – Arystoteles, *O duszy*, II 1, 412 b 17, tłum.: P. Siwek, PWN, Warszawa 1988, s. 74–75.

²⁷ Niezwykle interesujące wydają się być w tym względzie współczesne dyskusje teologów chrześcijańskich. Współczesne interpretacje myśli św. Tomasza, który dokonał recepcji poglądów Arystotelesa na gruncie teologii chrześcijańskiej, oraz odejście od stanowiska św. Augustyna, który w kwestii problemu psychofizycznego był platonikiem, proponują sprowadzenie rozumienia duszy jako formy substancjalnej ciała do kwasu DNA. Jak bowiem wiemy, to DNA decyduje o formie, kształcie każdego żywego organizmu, jest tym, co kształtuje materię ożywioną od wewnątrz i stanowi jej integralny czynnik. Por. np.: L. Balter, *Eschatologia końca XX wieku*, Siedlce 2001.

oprócz funkcji wegetatywnej i zmysłowej, posiada także funkcję rozumną, dzięki której jest on zdolny do myślenia. Tę część duszy Stagiryta określa mianem „rozumu czynnego” (*nous*). Jego geneza jest inna niż pochodzenie ciała, stąd może on istnieć poza nim, nie podlega wpływom zewnętrznym, a więc nie powstaje ani nie ginie, jest wieczny, czyli nieśmiertelny, a do ciała (embrionu) dostaje się z zewnątrz. Nie odpowiada mu żaden organ w ciele, jest więc ponadmaterialny. „Oznacza to, że jest w nas jakiś wymiar pozaempiryczny, ponadfizyczny i duchowy. I to jest w nas czymś boskim”²⁸.

Stanowisko Arystotelesa wobec problemu psychofizycznego było w swojej istocie zupełnie nową jakością opartą na dekonstrukcji poglądów poprzedników. Filozof ten znacząco zmniejszył dotychczasowy dystans dzielący w antropologii starożytnej duszę i ciało jako dwa antagonistyczne pierwiastki. Człowiek stał się istotą zindywidualizowaną, wyrażającą harmonię psychofizyczną, w której ciało było tak samo ważne, jak dusza. Z jednej strony Arystotelesowska koncepcja psychologii odpowiednie obszary ciała przypisywała funkcji duszy, podkreślając, iż jest naturalnym tworem natury. Z drugiej zaś strony stawiała człowieka w pozycji nadrzędnej wobec tejże natury. Człowiek jest bowiem „jakby bogiem”, najdoskonalszym z organizmów, tworców natury. Warto podkreślić, iż w tej koncepcji wątek nieśmiertelności duszy występuje w bardzo specyficznym kontekście. Po pierwsze, Arystoteles nigdzie nie mówi o „życiu” czy „bytowaniu” pośmiertnym tego pierwiastka. Pojęcie „nieśmiertelność” nie zostało więc użyte w kontekście eschatologicznym, tak jak to było u poprzedników, ale miało charakter etyczny, tzn. wskazywało na człowieka jako istotę najdoskonalszą z żyjących, uczestniczącą w boskim życiu, z przez to zobowiązaną do przestrzegania zasad moralnych. Życie człowieka jest życiem na ziemi. Śmierć jest faktem, prawem natury, któremu podlegamy, ani dobrym, ani złym. Ta koncepcja Arystotelesa stała się fundamentem dla następnych pokoleń filozofów i teologów chrześcijańskich.

Filozofia okresu hellenistycznego wypracowała nowe stanowisko materialistyczno-korporeistyczne w kwestii problemu psychofizycznego. Epikurejczycy, zgodnie z przyjętym na gruncie ontologii materializmem demokrytejskim, uznali, że świat zbudowany jest z atomów, materialnych i niepodzielnych cząstek podstawowego budulca całej rzeczywistości. Dusza jako jej część jest agregatem atomów ognistych, gazowych i wietrznych. Posiada więc charakter ściśle cielesny i podlega prawom materialnej przyrody. Jako ściśle zespolona z ciałem, podlega prawu powstania i ginięcia, będąc śmiertelna, a jej egzystencja jest czasowo wyczerpywana. Według epikurejczyków śmierć jest niczym innym jak rozpadem atomów, pozbawiającym człowieka jego świadomości i zmysłowości. Nie mogąc odczuwać niczego, człowiek nie odczuwa również śmierci. Tak postawiony pro-

²⁸ G. Reale, op. cit., t. III, s. 466.

blem śmierci był i jest żywo dyskutowany do dnia dzisiejszego. W swoim „sofizmacie nieistnienia śmierci”, zawartym w *Liście do Menoikeusa*, Epikur konstatuje: „Staraj się oswoić z myślą, że śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć jest niczym innym, jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia [...]. Głupcem jest atoli ten, kto mówi, że lękamy się śmierci nie dlatego, że sprawia nam ból, gdy nadejdzie, lecz że trapi nas jej oczekiwanie. Bo zaiste, jeśli jakaś rzecz nie mąci nam spokoju swoją obecnością, to niepokój wywołany jej oczekiwaniem jest zupełnie bezpodstawny. A zatem śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci już nie istnieją. Jednakże tłum raz storni od śmierci jako od największego zła, to znów pragnie jej jako kresu nędzy życia. Atoli mędrzec, przeciwnie, ani się życia nie wyrzeka, ani się śmierci nie boi, albowiem życie nie jest mu ciężarem, a nieistnienia wcale nie uważa za zło”²⁹.

Aksjologia zdaniem epikurejczyków wyznaczona jest przez naturę. To ona podpowiada co dobre, a co złe, o czym może się przekonać każdy, gdyż do tego służy właśnie odczuwanie. To co przyjemne jest dobre, to co nieprzyjemne – złe. Śmierć złem być nie może, gdyż przynosząc brak jakiegokolwiek odczuwania, uwalnia od jakiegokolwiek cierpienia. Śmierć nie tylko została zanegowana przez epikurejczyków na gruncie epistemologicznym, owa negacja dotyczy również płaszczyzny ontologicznej. Skoro bowiem śmierć nie jest dana człowiekowi w przeżyciu bezpośrednim, to w istocie jako przedmiot doświadczenia dla niego nie istnieje. Jest granicą doświadczenia i niemożliwą do pomyślenia nicością³⁰. Epikurejski „sofizmat nieistnienia śmierci” stara się zanegować dziwność i niezwykłość faktu śmierci, sprowadzając go do naturalnego zjawiska. Zdaniem niektórych ruch ten „jest jedyną postawą praktyczną, jedynym polem ucieczki przed lękiem, przed śmiercią, jedyną bronią do walki z mitem o nadprzyrodzoności”³¹. E. Morin dodaje, że „rozumowanie epikurejskie [...] daje odpowiedź na problem lęku przed śmiercią, ale nie na problem śmierci jako takiej [...] W rzeczywistości sofizmat Epikura zakłada tożsamość śmierci i umierania, tymczasem nie są to dwie identyczne rzeczy”³². P.L. Landsberg wskazuje również na binarną optykę (życie–śmierć), interpretując tekst Epikura jako próbę odsu-

²⁹ Epikur, *List do Menoikeusa*, (w:) D. Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984, s. 122–135.

³⁰ I. Ziemiński, *Twoja śmierć. Próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, „Diametros” 2007, nr 11, s. 111.

³¹ E. Morin, *L'uomo e la morte*, Rzym 1980, s. 225; cyt. za C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, WAM, Kraków 2004, s. 41.

³² Ibidem, s. 41–42.

nięcia świadomości od „wstrząsu ludzkiej egzystencji, który dokonuje się nie tyle z powodu nieprzyjemnych odczuć, jakie można by doświadczyć po śmierci, lecz z racji udręki samej śmierci i jej potęgi w naszej osobie”³³.

Równie dojrzałą koncepcję stworzyli stoicy. Opierając się na myśli Heraklita z Efezu, przyjęli *logos* (gr. myśl i słowo) za podstawową kategorię konstytuującą wszech naturę rzeczy. Logos jest myślą, rozumem, immanentną zasadą tworzącą i tkwiącą w każdej rzeczy, jest zarodkiem, nasieniem (gr. *logoi spermatikoi*), dzięki któremu rzeczy mogą trwać i rozwijać się. Ma on charakter boski, jest nieśmiertelny i twórczy w tym sensie, że dzięki niemu powstają rzeczy zgodnie z ich przeznaczeniem. Logos jest więc rozumiany jako dusza świata, w której szczególne miejsce zajmuje człowiek. Dzięki swojej rozumności partycypuje on w logosie, jest jego przejawem uobecnionym w jednostkowej duszy. Wraz ze śmiercią dusza opuszcza ciało, trwając po śmierci, lecz jest zniszczalna. Moment jej unicestwienia, a właściwie ponownego zespolenia z duszą świata, wyznacza palingeneza, zognienie świata, który narodzi się z wiecznego ognia na powrót w nieskończonym cyklu powstawania i giniecia. Wobec śmierci jako naturalnego wydarzenia wpisanego w dynamizm natury człowiek rozumny pozostaje niewzruszony. Śmierć jest wyrazem równości i sprawiedliwości, znoszącym przeciwieństwa i kształtującym naturalną harmonię. Jest przejawem woli przyrody i tajemnicą natury. Tylko człowiek nierozumny reaguje na śmierć emocjonalnie, z wrogością czy strachem. Mądrość polega bowiem na uprzytomnieniu sobie, iż śmierć „jest ukojeniem, koniecznością i sposobem na pojednanie się z samym sobą oraz źródłem pamięci o tymczasowości życia”³⁴. Ten, kto to rozumie, będzie umierał dobrze, bez żalu i z godnością. Jak pisze Seneka: „Żadne nieszczęście nie jest ciężkie, jeśli spotyka nas jako ostatnie. Oto zbliża się do ciebie śmierć: gdyby mogła zostać z tobą, należałoby się jej lękać; lecz ona nieuchronnie albo nie dojdzie do ciebie; albo też cię opuści”³⁵.

Wiele koncepcji filozoficznych wypracowanych przez kulturę antyku stanie się fundamentem aktywności teologiczno-filozoficznej następnych wieków. Z tej perspektywy teza Tadeusza Zielińskiego, że to właśnie religia i filozofia starożytnej Grecji lepiej i dogłębniej niż judaizm przygotowała mentalność ówczesnych ludzi do asymilacji idei chrześcijańskich wydaje się być pozbawiona alternatywy³⁶. Starożytność prezentowała bowiem pełną gamę stanowisk: od rozumienia śmierci jako wyzwolenia po koncepcje głoszące jej negację. W każdym z tych przypadków śmierć jest rozumiana jako wydarzenie zgodne z naturą, do którego człowiek jest w stanie się przygotować. Życie było sztuką umierania, a śmierć nauczycielką

³³ P.L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort et la problème moral du suicide*, Paryż 1993, cyt. za: C. Zuccaro, op. cit., s. 41.

³⁴ M. Adamkiewicz, op. cit., s. 75.

³⁵ L.A. Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, I 4,3, PWN, Warszawa 1961, s. 9.

³⁶ T. Zieliński, *Religia hellenizmu*, Warszawa 1925, s. 238.

życia. Późniejsze koncepcje rozwijające lub nadbudowujące rozumienie człowieka (jego natury, powołania, życia czy śmierci) zawsze będą odnosiły się do dorobku starożytnych.

Makrokosmos i mikrokosmos w doświadczeniu medycznym

Olbryzi dorobek teoretyczny, kształtowany i rozbudowywany przez filozofię starożytną, praktycznie weryfikowała medycyna antyczna. To dzięki filozofom i ich badaniu natury narodziły się pojęcia i powstały próby pierwszych systematyk. Ale dzięki medycynie właśnie systematyki te nie pozostawały abstrakcyjnymi teoriami albo, jak np. w przypadku teorii Empedoklesa czy badań Arystotelesa, stawały się fundamentami praktyki lekarskiej.

Symboliczne źródła medycyny antycznej związane są z mitem Asklepiosa (w mitologii rzymskiej zwanego Eskulapem). Najstarsze wersje mitu pochodzą od Hezjoda, czyli z przełomu VIII i VII w. p.n.e. Mówią o pięknej nimfie Koronis, którą Apollo spotkał nad Jeziorem Bebeidzkim i nie był w stanie zapanować nad pożądaniem. Kiedy dowiedział się, że Koronis jest brzemienna, ale została przeznaczona swojemu kuzynowi, wpadł w gniew. Zabił Ischysa. W odwecie Artemida zesłała śmierć na Koronis. Gdy przygotowywano jej pochówek, a ciało ułożono na stosie, w ostatniej chwili zjawił się Apollo. Aby uratować syna, wydobyl go z ciała matki (dokonując pierwszego ciecica cesarskiego *post mortem*). Chłopcu nadano imię Asklepios, a jego wychowawcą został centaur Chiron, który słynął z prawości i niezwyklej biegłości w sztuce zielarskiej oraz medycznej. Po latach nauk uczeń przewyższył wiedzą i umiejętnościami samego mistrza. Tajemnice sztuki medycznej pozwalały Asklepiosowi nawet wskrzeszać umarłych. Oburzyło to Plutona, który obawiając się wyludnienia Hadesu, poskarżył się Zeusowi. Ten, rozgniewany, zabił Asklepiosa, ciskając w niego piorun. Chcąc pomścić śmierć syna, Apollo pozabijał wszystkich cyklopów, którzy wykuwali gromy³⁷.

Ten symboliczny obraz determinuje optykę antycznej sztuki medycznej. Po pierwsze wskazuje, tak jak to robią inne mity, na naturalną siłę natury, której podlega cała rzeczywistość, nawet bogowie. Ci, którzy przeciwko niej występują, narażają się na karę, nieuniknioną porażkę. Sam Asklepios, „nieskazitelnym lekarz”, jak nazywa go Homer, występując przeciwko odwiecznemu porządkowi natury i wskrzeszając zmarłych, łamie odwieczną harmonię, za co spotyka go kara. Ten naczelnym imperatywem mitu stanie się immanentną częścią greckiej etyki medycznej i wyznaczy charakter medycyny antycznej. Zadaniem medycyny jest

³⁷ A. Bednarczyk, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1999, s. 25–35.

pomoc naturze, przywrócenie pierwotnej równowagi, odtworzenie braku harmonii, który spowodowała choroba. Granice i przestrzeń tej pomocy wyznacza sama natura. Wszelkie działanie skierowane przeciwko niej będą uznane za sprzeniewierzenie się sztuce medycznej, wiedzy i powinności lekarskiej, oznaczać będą niekompetencję i zdradę powołania.

Proces deifikacji Asklepiosa, który stał się patronem sztuki medycznej, otoczony został wielowątkową symboliką (kij z owiniętym wężem, pies liżący rany czy karmiąca koza) rozwijającą się wraz z coraz to nowymi wersjami mitu. Jego kult trwał aż do IV w. n.e. i był podstawą pierwotnej medycyny greckiej, medycyny sakralnej. Najsłynniejsze świątynie ku czci Asklepiosa znajdowały się w Epiduarze, w Pergamonie i na wyspie Kos. Były z reguły położone poza miastami, w dolinach, nad źródłami wód leczniczych, otoczone zielonymi gajami. W tym naturalnym środowisku centralnym punktem była świątynia od imienia boga nazywana asklepieniem – miejsce święte, w którym obowiązywały surowe zasady czystości cielesnej i duchowej. W asklepieniu niedopuszczalne były ani narodziny, ani śmierć³⁸. Niezwykle istotnym elementem świątyni były vota (łac. *ex voto*), tj. składane na ołtarzu figurki wyobrażające chore części ciała, do których kapłani dołączali tabliczki z opisem choroby i dziękczynieniem za cudowne uzdrowienie. Charakter praktyk medycznych dokonywanych w asklepieniach można określić jako empiryczno-teurgiczne. Z jednej bowiem strony kładziono nacisk na kwestie higieniczne, dietetyczne, ziołolecznictwo, hydroterapię i fizjoterapię. Z drugiej zaś strony istotę zabiegów medycznych stanowił aspekt komunikacji, przejawiania się Asklepiosa, który dokonywał zdrowotnej przemiany. Miejszem, gdzie odbywał się proces leczniczy, był *abatón* – pomieszczenie, do którego udawali się chorzy po wcześniejszej obdukcji, oczyszczaniu kadzidłami, w białych szatach i z myślami ukierunkowanymi tylko i wyłącznie na moc boskiego Asklepiosa. Do tych zabiegów byli zresztą przygotowywani. Po zachodzie słońca udawali się do *abatónu*, gdzie następowała inkubacja, tzn. podczas snu chorzy otrzymywali wskazówki co do dalszego postępowania bezpośrednio od Asklepiosa lub też dostępowali boskiego uzdrowienia. Jeżeli nie nawiązali jakiegokolwiek kontaktu z bóstwem, musieli rytuał powtórzyć, gdyż to z ich winy, niedokładnego oczyszczenia ciała lub niedostatecznej ufności w boską moc, uzdrowienie nie było możliwe. Taki rodzaj medycyny sakralnej cieszył się w Grecji ogromnym powodzeniem. Liczba centrów świątynnych oraz ich wielkość świadczą o dużym zaufaniu i niebywalej skuteczności tego rodzaju praktyk medycznych w oczach Greków. Andrzej Bednarczyk metodę stosowaną przez medycynę sakralną charakteryzuje jako wtargnięcie „do dziedziny duchowej chorego, dokonaniu w niej wstrząsu i zmobilizowaniu jego sił psychicznych w oczekiwaniu, iż sprawią one poważne zmiany w jego ciele. [...] Nie ma widocznych

³⁸ Ibidem, s. 35.

powodów, by powątpiewać w szczerłość ich [kapłanów] przekonania, by dopuszczali się oni oszustw wobec chorych i posługiwali się w nich bogiem jako swym narzędziem”³⁹.

Drugim nurtem medycznym świata antycznego była medycyna racjonalna o charakterze świeckim. Już na wstępie należy zauważyć, że te dwa sposoby uprawiania sztuki lekarskiej, choć z pozoru sprzeczne, dopełniały się i uzupełniały. Hipokrates, uważany za ojca medycyny europejskiej, przedstawiciel racjonalnego nurtu medycznego, pochodził właśnie z wyspy Kos, z rodu Asklepiadów (kapłanów Asklepiosa). Obok szkoły lekarskiej na wyspie Kos istniały inne szkoły: na Rodos, w Krotonie czy Knidos, w których wokół medycznych autorytetów skupiali się przyszli adepci sztuki lekarskiej. Zdobyte wiedza i doświadczenie chronione były tajemnicą. Do podstawowych pisanych źródeł informacji na temat jakości medycyny tamtych czasów należy zbiór rękopisów wielu autorów, m.in. przedstawicieli szkoły z Knidos i Kos, pt.: *Corpus Hippocraticum*, przypisywany początkowo Hipokratesowi. Zgodnie ze starożytnym przekonaniem, że lekarz jest badaczem, który musi znać całość natury, zawiera on m.in. pisma: *O środowisku (De aeribus)*, *O świętej chorobie (De morho sacro)*, *O sposobie życia (De Victu)*, *O naturze człowieka (De natura hominis)* czy *O diecie (De dieta)*.

Metody badawczo-lecznicze stosowane w medycynie świeckiej (racjonalnej) polegały na oddziaływaniu fizycznym na ciało zgodnie z wiedzą i sztuką lekarską. Ten rodzaj medycyny zakładał teleologiczny charakter natury, wynikający z jej obserwacji. Natura poddana refleksji optyki lekarskiej została sprowadzona do szeroko rozumianej teorii przyrodniczo-medyczno-filozoficznej. Do źródłowych koncepcji *Corpus Hippocraticum*, jakościowo podobnych, choć ilościowo różnych, należy diadowa teoria elementów i tetrodowa koncepcja humoralna. Obie wyrastają z jednego fundamentu, czyli specyficznie dla myśli greckiej rozumianej *phýsis*. Stanowią przejaw i metodę pojmowania natury przez sztukę medyczną antyku oraz determinują charakter rozwoju medycyny na następne stulecia.

W myśl diadowej teorii elementów racjonalną metodą leczenia jest dieta i ruch fizyczny. Odżywianie i spalanie pokarmu to para przeciwieństw jak ogień i woda. Naturalną harmonię, a więc dobre zdrowie można osiągnąć poprzez równowagę między ilością spożywanego pokarmu a natężeniem ruchu fizycznego⁴⁰. Dzięki zastosowaniu diety w wymiarze fizycznym, jak też duchowym możliwe jest uporządkowanie pierwotnych elementów: ognia odpowiedzialnego za ciepło i suchość oraz wody odpowiedzialnej za zimno i wilgotność. Tetradowa koncepcja humoralna (od łac. *humor* – sok) opierała się na istnieniu czterech płynów ustrojowych: żółci jasnej i ciemnej, krwi oraz śluzu, których harmonia w ciele decyduje o zdrowiu, zaburzenie zaś o chorobie. Według tej teorii „ciało człowieka

³⁹ Ibidem, s. 66.

⁴⁰ Ibidem, s. 151.

nie stanowi tedy jedności, lecz jest wielością, o czym przesądzają obecne w nim cztery jakości: to co ciepłe, zimne, suche i wilgotne, które mieszają się (zachowując zarazem swoją odrębność), by wytworzyć człowieka, ich zaś zrównoważona proporcja staje się warunkiem i rodzenia się i dalszego istnienia; po śmierci następuje segregacja owych zasad i ich powrót do tego co ciepłe, zimne, suche i wilgotne”⁴¹.

Obydwie teorie ukazują podstawową warstwę optyki medycznej, jako koncepcji myślenia o zdrowiu i chorobie, życiu i śmierci w kategoriach naturalnych stanów przyrodniczych. Znajomość mechanizmów, relacji elementów służy lekarzowi do przywracania utraconej równowagi poprzez dokonanie diagnozy i dobór odpowiednich zabiegów leczniczych. „Lekarz winien dysponować koncepcją, za pomocą której może osądzić, jak całość kosmosu i natury zachowuje się w stosunku do człowieka. Dokładnie mówiąc, jak poszczególne elementy zachowują się wobec siebie nawzajem i wobec ciała ludzkiego”⁴². Chorobę, jej przebieg, a w konsekwencji śmierć można wytłumaczyć, odwołując się do racjonalnych i naturalnych mechanizmów. Są one przejawem prawa *phýsis*, które staje się dostępne poznaniu dzięki obserwacji i badaniu natury. Na straży tej powinności i obowiązku, ingerencji w naturę, stoi etyka lekarska głosząca imperatyw pomocy chorym i zakaz wyręczania natury (*Przysięga Hipokratesa*).

Rzymska koncepcja medycyny, prawie w całości oparta na wiedzy i doświadczeniu greckim, znalazła swój najwyższy wyraz w działalności Galena. Naczelnym jego celem była próba zbudowania holistycznego modelu systematyki chorobowej. Była ona oparta na greckim duchu teleologizmu, zgodnie z którym wszystkie zdarzenia w naturze mają charakter celowy. Wyjątku od tej zasady nie stanowi człowiek, którego organizm wraz z poszczególnymi narządami działa w sposób absolutnie teleologiczny. Założenia przyjęte przez Galena weryfikowały doświadczenia medyczne, szczególnie sekcje zwierząt, których wyniki zostały analogicznie przenoszone na grunt medycyny humanistycznej. Istotą rozbudowywanej koncepcji miało być uporządkowanie i schematyzacja diagnozy oraz terapii medycznej. Najgłębszy wyraz tych idei znajdujemy w Galenowskim projekcie patologii humoralnej, opartym na Hipokratejskiej tetradowej koncepcji soków. W myśl teorii Galena, obowiązującej jeszcze do XIX w., stany chorobowe człowieka spowodowane są dyskrazją, czyli brakiem równowagi między czterema sokami: krwią mającą swoje źródło w sercu, śluzem znajdującym się w mózgu, żółcią żółtą występującą w wątrobie oraz żółcią czarną ze śledziony. Sokom Galen przyporządkował jakości: ciepłość, wilgotność, suchość oraz zimno. System patologii humoralnej proponował trzy metody lecznicze: zmianę trybu życia (m.in. dieta), leczenie farmakologiczne oraz odprowadzenie szkodliwych soków i przy-

⁴¹ Ibidem, s. 106–107.

⁴² H. Schott (red.), *Kronika medycyny*, Bertelsmann Media Horyzont, Warszawa 2002, s. 36.

wrócenie w ten sposób stanu harmonii, czyli zdrowia. Istotą terapii leczniczej stanowiła zasada *contraria contrariis*, czyli „przeciwnie leczy się przeciwnym”.

Medycyna antyczna, podobnie jak inne dziedziny aktywności kulturowej (religijnej, filozoficznej, artystycznej) świata starożytnego, wyrasta z analizy *phýsis*. Podstawowym obowiązkiem lekarza było poznanie i badanie natury. Wiedza ta była podstawą lekarskiej praktyki i rozwoju sztuki lekarskiej. Poznanie praw natury należało do wiedzy świętej, pochodziło z boskiego nadania, było darem, dzięki któremu lekarz zyskujący biegłość w sztuce medycznej stawał się podobny bogom (Hipokrates). Najistotniejsze było zrozumienie roli medyka i funkcji, jaką miała do spełnienia sztuka lekarska. Lekarz jako depozytariusz boskiej wiedzy pełnił rolę pomocnika natury, stał „na straży metafizycznego porządku, chroniąc świat ludzki przed obsunięciem się w chaos; krótko mówiąc: służył dobru najwyższemu. Oznacza to również, że wszelkie kwestie związane z życiem i śmiercią – w granicach, w jakich mogłaby o nich rozsądzać wiedza i sztuka medyczna – nie podlegają subiektywnym, indywidualnym rozszczeniom, lecz są rozstrzygane w oparciu o najwyższe metafizyczne racje, jednoznaczne ze stanowiskiem metafizycznie (zatem ponadindywidualnie) rozumianego dobra”⁴³. To immanentne przeznaczenie, akcentowane przez filozofów hellenistycznych *fatum*, stawiało lekarza w pozycji podrzędnej wobec natury i choroby z niej wynikającej. Ta bowiem była w źródłowo rozumianej medycynie greckiej zaburzeniem naturalnej harmonii elementów. Celem medycyny było zatem przywrócenie ładu, pierwotnej równowagi, ale tylko jeśli istniała taka możliwość. Choroba, a w konsekwencji śmierć nie były stanami, z którymi należało podejmować walkę. Wręcz przeciwnie, pacjent nie rokujący nadziei na wyzdrowienie czy przeżycie nie był leczony. Działanie podjęte przeciwko naturze było bowiem czynem świadczącym o niekompetencji medyka, o nieznamości natury i występowaniu przeciw naturalnemu prawu. Podstawą takiego przekonania było założenie, że człowiek (mikrokosmos) jest odzwierciedleniem makrokosmosu. Jeśli wszechświatem rządzą określone prawa, to muszą one dotyczyć tak samo człowieka, który jest przecież jego częścią. Cykliczność następstw w makrokosmosie zachodzi według tych samych zasad, co w człowieku jako pomniejszonym świecie. Procesy biologiczne, takie jak poczęcie, rodzenie, starzenie się i śmierć, procesy fizyczne oparte na walce przeciwieństw: ciepła i zimna czy stanów fizycznych, a także walka przeciwieństw: ognia i wody są tak uniwersalne, gdyż pochodzą od jednej pierwotnej zasady, której podlega wszystko. Lekarz dzięki znajomości i racjonalnemu pojmowaniu procesów natury miał za zadanie wybierać takie działania, które przyspieszą powrót pacjenta do pierwotnej równowagi i zapewnią mu najszybsze ozdrowienie. Cała więc idea medycyny oparta była na idei naturalnej konieczności. Ani choroba,

⁴³ W. Kwiatkowski, *Medycyna i śmierć*, (w:) M. Gałuszka, K. Szewczyk (red.), *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, PWN, Łódź 2002, s. 259.

ani tym bardziej śmierć nie stanowiły gwałtu na człowieku. Były w naturę wpisane tak głęboko, jak on sam, jak jego narodziny i rozwój. Wszystko co się dokonuje, dokonuje się zgodnie z naturą, a znajomość tych procesów i ich praw jest przywilejem lekarza stojącego na straży metafizycznego porządku.

Rytuály i obrzędy pogrzebowe

Z punktu widzenia antropologii do niezwykle istotnych postaw kulturowych należą bez wątpienia rytuály i obrzędy pogrzebowe. Ową przestrzeń, otwieraną przez religię, a podnoszoną i rozbudowaną przez filozofię w obszarze racjonalno-pojęciowym, spina praktyka rytualna. W perspektywie antycznej, jak podkreśla Alfonso M. di Nola, „żałoba może być pojmowana jako zdecydowane i zwyczajowe zwycięstwo nad śmiercią, odniesione dzięki ceremoniom i tradycjom niwelującym niszczącą moc zgonu i umożliwiającym jednostce oraz społeczności powrót do normalnego, pogodnego rytmu życia”⁴⁴.

Rytuál pogrzebu był niezwykle skrupulatnie przestrzegany w starożytnej Grecji. Po pierwsze, organizacja pochówku przez najbliższych zmarłego należała do świętego obowiązku. Obrzęd warunkował bowiem przejście duszy ze świata żywych do świata podziemnego. Niezrealizowanie nakazu ceremonii powodowało nie tylko sankcje społeczne, ale także sprowadzało gniew boski. Było bowiem wystąpieniem przeciwko boskiemu prawu, które gwarantowało harmonię świata doczesnego i pozaziemskiego. Jedynym odstępstwem od tej normy była śmierć zbrodniarzy i zdrajców, ludzi wykluczonych ze wspólnoty *polis*, czyli pozbawionych formalnych więzów. Poprzez zdradę czy zbrodnię człowiek niejako sam siebie wykluczał ze zbiorowości *polis*, ale równie poważną karą stawała się dla niego zapowiedź wiecznej tułaczki, która była właśnie efektem niewypełnienia rytuálu przejścia.

W starożytnej Grecji istniały dwie metody pochówku zmarłego. W zależności od epoki zwłoki albo grzebano (np. epoka mykeńska), albo palono (np. epoka homerycka), ale było to uzależnione również od okoliczności śmierci. Jeśli śmierć spowodowana została poprzez rany odniesione w bitwie, daleko od rodzinnego miasta, zwłoki palono, żeby następnie skonstruować symboliczny grób w jego mieście. Dzięki temu rodzina mogła kontynuować rytuál.

W sytuacji życia codziennego rodzina i przyjaciele zbierali się przy konającym. Wraz z jego ostatnim tchnieniem, kiedy to dusza ulatywała z ciała, zamykano umierającemu usta i oczy. W epoce klasycznej wkładano do ust zmarłego obola jako opłatę za przewiezienie na drugą stronę Styksu lub też kładziono na czoło złotą blaszkę z dokładnym opisem drogi do Hadesu. Po umyciu ciała

⁴⁴ A.M. di Nola, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, Universitas, Kraków 2006, s. 10.

i przybraniu w białe szaty następowały uroczystości żałobne. Z punktu widzenia struktury rytuału, co zaznacza A.M. di Nola, czynności żałobne podlegały prawu inwersji. Po oczyszczeniu ciała zmarłego żałobnicy, lamentując, brudzili swoje ciała popiołem, a kobiety ścinały włosy. Kiedy ciało zmarłego przybierano w biel, żałobnicy zakładali stroje w kolorze czerni. „U Greków wystawienie zwłok na widok publiczny (*pròthesis*) odbywało się w domu zmarłego nazajutrz po zgonie i zwykle trwało tylko jedną dobę, co według Platona jest czasem wystarczającym, by się upewnić o czyjejś śmierci. Ciało umieszczano na drewnianej, podpartej wysokimi drągami konstrukcji, na której przygotowywano posłanie (*klìne*). Ciało owinięte całunem (*èndyma*) kładziono na grubej derce (*stròma*), przypominającej dywan, i nakrywano tkaninami (*epiblemata*). Głowę umieszczano wyżej, na poduszkach (*proskephàlaia*), niekiedy głowa i dolna szczeka były podwiązane. Ikonografia ukazuje zmarłego ze stopami skierowanymi na lewo, prawdopodobnie w kierunku drzwi”⁴⁵.

Przed wschodem słońca kondukt żałobny udawał się na miejsce pochówku. Ciało grzebano w trumnie z gliny, drzewa cedrowego lub kamienia zwanego *sarkophagos* (jedząca, niszcząca ciało)⁴⁶. W grobie oprócz ciała umieszczano ulubione rzeczy zmarłego oraz wino. Jeżeli następowało spalenie ciała, przedmioty te dokładano do stosu, a następnie gaszono winem i oliwą. Spopielone szczątki umieszczano w urnach wykonanych z gliny, marmuru lub brązu. Ostatnią czynnością cmentarną (gr. *koimeterion*, łac. *coemeterim* – śpię) było usypanie kopca grobowego, który pokrywano kwiatami, a z czasem przyozdabiano posągami lub kamienną tablicą z wizerunkiem i napisami mówiącymi o zmarłym. Ceremonia pogrzebowa kończyła się uroczystością organizowaną przez najbliższych. Przed wejściem do domu konieczny był rytuał ablucji. „U Greków wszelki kontakt ze zwłokami był tak fatalny, iż ten kto go doświadczył, traktowany był na równi z zabójcą [...]. Żywi, na skutek skażenia (miazmatu) śmiercią, musieli obmyć się wodą”. Żałobę wyznaczał okres gnilny ciała. W trzeci, dziewiąty i trzydziesty dzień po pogrzebie rodzina zmarłego składała ofiary i urządzała uczty, podczas których wspomniano nieboszczyka, osądzano jego życie. „Trzy dni po śmierci, wieczorem, kobiety z rodziny gromadziły się po raz pierwszy przy grobie, by opłakiwać zmarłego. Przedtem nikomu nie pozwalano odwiedzać grobu”⁴⁷. Okres żałoby kończył się ostatecznie w rok po pogrzebie, po tym czasie rodzina wracała do normalnego toku życia. Jednak w każdą rocznicę śmierci i urodzin oraz święta państwowe nawiedzała grób, wyrażając tym cześć dla zmarłego.

Dla Rzymian, podobnie jak i dla Greków, obrzędy pogrzebowe były niezwykle istotne. Wierzyli oni bowiem, że po śmierci ciała dusza zmarłego egzystuje

⁴⁵ A.M. di Nola, op. cit., s. 252.

⁴⁶ Por.: O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, PWN, Warszawa 1973, s. 29.

⁴⁷ A.M. di Nola, op. cit., s. 162.

nadal jako dobry lub zły duch⁴⁸. W czasach rzymskich rodzina gromadziła się wokół umierającego w jego domu. Potem osoba najbliższa składała zmarłemu pocałunek, zamykała oczy i usta, a następnie zgromadzeni wołali zmarłego po imieniu, aby upewnić się o jego śmierci. Fakt śmierci zgłaszano do urzędnika państwowego odpowiedzialnego za prowadzenie ewidencji oraz dostarczanie niezbędnych narzędzi do pochówku. Urzędnik ten zapewniał również obecność płaczków, tragarzy oraz grabarzy. Ciało zmarłego myto i namaszczano olejkami. Następnie sporządzano maskę pośmiertną z gliny albo gipsu, którą malowano i zakładano zmarłemu. Ubrane w najlepsze szaty, z monetą w ustach dla przevoźnika Charona ciało zmarłego wystawiano na trzy do siedmiu dni na widok publiczny. Jeśli zmarły pełnił ważną funkcję publiczną lub też należał do bogatego rodu, jego śmierć oraz datę pogrzebu oznajmiali heroldowie.

Do III w. n.e. pogrzeb odbywał się przed wschodem słońca, następnie zwyczaj ten został zmieniony, tak aby w uroczystości mogła brać udział jak największa liczba osób. Ceremonia wyprowadzenia ciała zmarłego z domu na miejsce spoczynku była w Rzymie bardzo barwna. Do zwyczaju zamożnych rodzin należało wynajmowanie śpiewaków, tancerzy, aktorów i mima odgrywającego zmarłego. Po dotarciu na cmentarz mieszczący się za murami miejskimi ciało zmarłego grzebano w trumnie i wkładano do grobu. Jeśli następowało palenie ciała, do grobu składano urnę, na której znajdował się nekrolog. Pogrzeb kończył formuły wypowiedziane przez żałobników: *have anima candida* („żegnaj, duszo czysta”), *terra tibi levis sit* („niech ci ziemia lekka będzie”), *molliter cubent ossa* („nich kości spoczywają w pokoju”) ⁴⁹. D ziewiątego dnia po ceremonii pogrzebowej na grobie zmarłego składano ofiary oraz organizowano ucztę. Podobnie jak Grecy, Rzymianie nawiedzali groby w rocznice urodzin i śmierci zmarłego oraz w wyznaczone święta państwowe.

Formy rytualne, tak rozbudowane w świecie starożytnym, były wyrazem zindywidualizowania śmierci. Wraz z rozwojem świadomości człowieka jako jednostki śmierć stała się jedyną możliwą afirmacją życia w kulturze przenikniętej poczuciem metafizycznej konieczności. Wyznaczony, przestrzegany i nadzorowany przez żyjących imperatyw dbałości o pamięć umarłego jest przecież społeczno-kulturową strategią afirmacji śmierci.

Antyczna postawa wobec śmierci

Jean-Pierre Vernant w swoim eseju dotyczącym śmierci w kulturze greckiej pisze: „o Grekach można by powiedzieć, że tak jak wypracowali to, co historycy

⁴⁸ K.P. Kramer, op. cit., s. 179.

⁴⁹ Na podstawie: O. Jurewicz, L. Winniczuk, op. cit., s. 33–39.

matematyki nazywają ideałem przestrzeni, tak też stworzyli ideał śmierci. Lub dokładniej – że próbowali uspołecznic, ucywilizować śmierć – to znaczy zneutralizować ją – robisz z niej ideał życia”⁵⁰. W swoim najgłębszym wyrazie antyczna postawa wobec śmierci jest potwierdzeniem wartości życia. Postawa kulturowa wyrażana na płaszczyźnie religijnej i filozoficznej jest konfirmacją śmierci. Pierwotny aspekt tej postawy uwidacznia mitologia. Za pośrednictwem eposu, opisując ideał śmierci mitologicznych bohaterów, nakierowuje świadomość na wzorce życia, dzięki którym człowiek może „uniknąć anonimowości, zapomnienia, wymazania – a więc śmierci – poprzez samą śmierć”⁵¹. To nastawienie na etyczną jakość życia podejmuje antyczna filozofia. Głównym przedmiotem namysłu staje się poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: jak żyć? A temu pytaniu towarzyszy immanentna pewność, że tylko określona jakość życia, dostępna dla każdego człowieka, jest dostateczną gwarancją na uniknięcie „otchłani niepamięci”, śmierci, przestrzeni Hadesu, wiecznego zapomnienia. Pogrzebowe rytuały, społeczno-religijny imperatyw nawiedzania grobów (tak rozwinięty szczególnie w czasach rzymskich), dbałość o pamięć zmarłego jako możliwą drogę jego ciągłej obecności, a więc i nieśmiertelności potwierdzają tę optykę: „obrzędy pogrzebowe mają na celu zapewnienie komuś, kto stracił życie, dostępu do nowej sytuacji społecznej, przemianę jego nieobecności w mniej więcej stały stan pozytywny: status zmarłego”⁵².

Śmierć grecka jest śmiercią konieczną. Konieczność ta dzięki jej przyjęciu staje się faktem wpisanym w naturę i samo życie. Medycyna antyczna wyrosła z przestrzeni religijnej, a pozostając zakorzeniona w etyce powinności i metafizyce celowości, nie próbuje nawet zgłębiać istoty tego wydarzenia, ogranicza się do deskrypcji nieuniknionego faktu: „pomarszczone i suche czoło, zapadnięte oczy, spiczasty nos z czerwoną obwódką, obwisłe, suche i pomarszczone skronie, sterzące uszy, obwisłe wargi, zapadnięte policzki, pomarszczona i skurczona broda, wyschnięta, sina i blada skóra, włosy w nosie i rzęsy pokryte rodzajem matowobiałego pyłu, do tego całe oblicze silnie wykrzywione i nie do poznania”⁵³. Śmierć jest oczywistością życia, koniecznością natur, prawem *phýsis*, częścią kosmicznej harmonii. Jediną możliwością jej przezwyciężenia jest życie, którego element stanowi. Życie, które nie będzie zapomniane dzięki cnotcie wpisującej je w harmonię natury. Wyraz tej postawy odnajdujemy również w pismach filozoficznych. Platon, inspirowany orficyzmem, twierdził, iż śmierć jest dobrem. Dzięki niej bowiem człowiek może wyzwolić się z więzienia ciała i odzyskać swój pier-

⁵⁰ J.P. Vernant, *Śmierć grecka – śmierć o dwóch obliczach*, (w:) *Wymiary śmierci*, wybór i wstęp S. Rosiek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 277.

⁵¹ Ibidem, s. 276.

⁵² Ibidem, s. 275.

⁵³ Hipokrates, *De Morbis*, Lib. II, 5; cyt. za: L.V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, Wydawnictwo Łódzkie, Warszawa 2001, s. 14.

wotny wymiar egzystencji duchowej. Realizm Arystotelesa założył interpretację śmierci jako fakt przyrodniczy. Ginięcie jest dla niego jednym z siedmiu rodzajów ruchu, jaki występuje w naturze. Stoicy interpretowali śmierć jako przejaw równości społecznej i sprawiedliwości natury, która harmonizuje świat materii.

Ten rodzaj śmierci francuski tanatolog Philippe Ariès określa mianem śmierci oswojonej: „jak sugeruje nazwa omawianego stylu umierania, śmierć była oswojona poprzez ujęcie jej w ramy uspołeczniającego ją rytuału kulturowego, mądrość ludowa zaś godziła umierającego ze śmiercią, mówiąc mu, że mimo iż wszyscy musimy umrzeć, to jednak w jakiś szczególny sposób trwamy w naszym plemienu, rodzie czy rodzinie”⁵⁴. Jak dodaje Kazimierz Szewczyk, śmierć oswojona oparta jest na modelu świata ze ściśle określonym metafizycznym porządkiem. Obraz ten, zakorzeniony w micie, rozwijany przez filozofię antyczną, był weryfikowany pragmatyczną optyką medyczną. Jednocześnie te kulturowe aktywności człowieka stały na straży wyznawanego porządku metafizycznego. Te „prawa nadawały rzeczywistości równie istotny ład, mianowicie ład fizyczny, będący zarazem ładem moralnym i estetycznym. [...] Plan ów czynił z rzeczywistości całościową strukturę funkcjonalną, wyznaczając każdej rzeczy świata ściśle określone miejsce [...]. Swoje miejsce we wszechświecie, swoją funkcję, słowem swój sens, swoją wartość miały w nim narodziny, radość i szczęście. Miały je choroba, ból i cierpienie”⁵⁵.

⁵⁴ M. Gałuszka, K. Szewczyk (red.), *Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, PWN, Łódź 1996, s. 14.

⁵⁵ Ibidem, s. 17.

Małgorzata Chudzikowska–Wołoszyn

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University Warmia and Mazury
in Olsztyn

**HIEROFANIE WCZESNOŚREDNIOWIECZNEGO
MIKROKOSMOSU.
ROZWAŻANIA NA KANWIE ROZDZIAŁU
DE VERMIBUS Z SUMMY RABANA MAURA
(OK. 780–856)**

**Hierofanies of the Early Middle Ages Microcosm.
Discourse Based on a *Summa* about Worms
of Rabanus Maurus (780–856)**

Słowa kluczowe: Raban Maur, literatura karolińska, *De universo*, symbolizm religijny, mikrokosmos, alegoria, przyroda.

Key words: Rabanus Maurus, Carolingian literature, *De universo*, religious symbolism, microcosm, allegory, nature.

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

W niniejszym szkicu autorka spróbuje przybliżyć fragment wczesnośredniowiecznej debaty nad porządkiem wszechświata, u której podstaw leżał szeroko pojęty symbolizm chrześcijański. Stanie się to możliwe dzięki wybranym przyrodniczo-teologicznym refleksjom karolińskiego erudyty Rabana Maura zawartym w obszernej summie o świecie – *De universo*. Analizie zostanie poddana VIII księga wspomnianego dzieła, swoistego rodzaju bestiariusz. Czwarty rozdział tej księgi, zatytułowany *De vermibus – O robakach*, otwiera przed czytelnikiem świat owadów, pierścienic, mięczaków, a także odstępających ludzkich pasożytów, których istnienie oraz bytowanie miały – zdaniem Maura – nieoceniony wkład w zrozumienie tajemnic niewidzialnego Boga. Królestwo przyro-

A b s t r a c t

In present article the author is trying to bring closer the excerpt of early middle ages argument about univers order which is based on Christian symbolism. It will be done thanks to selected a few environmental – theological reflexions of carolingian savant Rabanus Maurus contained in broad of summa about world – *De universo*. The VIII tome of this masterpiece will be analysed. The fourth chapter entitled *De vermibus* – about worms, open ahead of reader the world full of insects, annelids, molluscs, human parasite which existence – according to Maurus – invaluable contribution in understanding mystery of invisible God. The kingdom of nature was hiding in itself force of allegorical indicators which skillfully interpreted could opened the way to salvation. In every tome of

dy kryło w sobie moc alegorycznych kierunkowskazów. Ich umiejętne zinterpretowanie mogło otworzyć drogę do zbawienia. W każdej z ksiąg *De universo* odnajdujemy harmonijne zespolenie elementów z zakresu historii świata, człowieka i zbawienia. Maur z naukowym zacięciem i niepodważalną wiarą we współzależność świata doczesnego oraz niebiańskiego komentował i interpretował wszelkie zjawiska i mechanizmy z otaczającej go rzeczywistości. Wszechobecne dzieło stworzenia przybliżało go do samego Stwórcy. Przyroda stanowiła niekończące się źródło hierofanii. Ukryte w niej kody, klucze i metafory pozwalała rozszyfrować Biblię, a także rozum kierowany przez wiarę. W ten sposób Maur – tak jak i wielu innych współczesnych mu uczonych – docierał do satysfakcjonującego poczucia poznania i zrozumienia świata. Zbliżenia do sfery sacrum. Poprzez widzialne obrazy, dźwięki i nazwy we wszystkich wymiarach człowieczego bytu możliwe stawało się poszukiwanie i – w efekcie – odkrywanie Boga. Szukajmy więc „cienia prawdy i życia”¹ w świecie krwiożerczych pijawek i pajaków tkaczy. Wszakże prawdziwym „filozofem – w opinii Maura – jest ten, kto posiada wiedzę rzeczy boskich i ludzkich”².

De universo we can find the harmony of elements in range of world history, human history and salvation. Rabanus Maurus was commented and interpreted all phenomenon from surrounding him reality with academic passion and undisputed belief in interdependence temporal and heavenly world. Omnipresent work of creation was approximate him to the Creator. The nature was an endless source of hierofany and thanks to Bible and intellect guided by faith we could decode hide in it codes, keys and metaphors. In that way Maur – like many others presents scholars – was getting through to satisfying feel of understanding the world. Move closer to sacrum sphere. Through the visible pictures, sounds and names in every dimension of human existence it become possible to searching and unveiling God. Let look for then „the shadow of true and life” in the world full of blood-thirsty leeches and spiders. After all real philosopher – in Maur opinion – is this who owned divine and human knowledge.

Raban Maur³ żył i działał w świecie, w którym chrześcijaństwo stanowiło jedyny punkt odniesienia, a horyzont geograficzny był pojęciem tożsamym z horyzontem duchowym⁴. Tak jak i inni uczeni doby karolińskiej, Maur korzystał z cząstek czy też okruszków kultury antycznej, czyniąc z niej służebnicę teologii. Robił to jednak z typową dla wczesnośredniowiecznych uczonych pedanterią, humanistycznym zacięciem i elegancją. Był mistrzem słowa, oczywiście

¹ Paralela do słów Honoriusza z Autun (zm. 1150), który miał powiedzieć, że „wszelkie stworzenie jest cieniem prawdy i życia”.

² Raban Maur, *De universo* XV, kol. 413, (w:) Migne, PL 111: *Est enim Philosophus, qui divinarum et humanarum rerum scientiam habet.*

³ Na temat Rabana Maura: W. Weber, *Rabanaus Maurus in seiner Zeit*, Mainz 1980; R. Kotuje, H. Zimmermann, *Hrabanus Maurus. Lehrer, Abt und Bischof*, Mainz – Wiesbaden 1982; S. Haarländer, *Rabanus Maurus zum Kennenlernen*, Mainz 2006; M. Banniard, *Rabanus Maurus and the Vernacular Languages, in Latin and the Romance Languages in the Early Middle Ages*, a cura di R. Wright. University Park (PA), The Pennsylvania State UP 1996.

⁴ Por. J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1970, s. 146.

łacińskiego. W wiedzy i wykształceniu widział siłę państwa i panujących, także siłę zachodniego Kościoła, który w VIII w. wciąż borykał się z zawirowaniami w obrębie liturgii i organizacji. Ernst Robert Curtius stwierdził, iż Raban Maur był niewątpliwie człowiekiem bardzo uczonym, ale z pewnością nie był intelektualnie samodzielny⁵. Nazwał go nawet ponurym kompilatorem⁶. Taki jednak był znak owych czasów, w których nie istniało pojęcie indywidualizmu twórczego czy eksperymentu literackiego. Uczni trzymali się starych wzorów, które uważali za jedyny i najlepszy kanon. Próbowali za wszelką cenę dotrzymać kroku wielkim, klasycznym mistrzom słowa. Tak więc na szeroką skalę uprawiana była recepcja i transformacja antyku. Kopiowano, naśladowano, robiono wyciągi, komentarze i niestrudzenie gromadzono.

Autor *De universo* urodził się w Moguncji około 780 r.⁷, w mieście, które leżało w obrębie Austrazji – pradawnej frankońskiej krainy Merowingów. Prestiż miastu nadał święty Bonifacy, który uczynił je arcybiskupstwem w 745 r. O przyszłości Rabana zdecydowali rodzice. W wieku dziesięciu lat został poświęcony Bogu i oddany do benedyktyńskiego klasztoru w Fuldzie. Tam przyjął zręby formacji kapłańskiej i intelektualnej. Jego prawdziwy geniusz ujawnił się jednak dopiero podczas studiów w Tours. Raban Maur był godnym spadkobiercą wielkiego mistrza – Alkuina (ok. 730–804), najbiegłego ówczesnie znawcy gramatyki łacińskiej, tego samego, który niezmordowanie edukował Karola Wielkiego w kaligrafii łacińskiej. Zdaje się, że Maur przejął od Alkuina całą możliwą wiedzę wraz z umiłowaniem idei zjednoczonego cesarstwa⁸. Większość życia poświęcił objaśnianiu i systematyzowaniu wiedzy o świecie, którą znał z wyciągów i komentarzy do pradawnych mistrzów, konfrontując ją jednocześnie z Pismem Świętym i nauczaniem Ojców Kościoła. Summa wiedzy o świecie stanowiła dla niego summę wiedzy o Bogu. W istocie działał więc jak typowy benedyktyński mnich, celebrował Absolut z zapalem i rygorem. Zdołał jednak ujawnić w swej twórczości nietypowy dla ówczesnej działalności literackiej indywidualny smak estetyczny i rozpoznawalną wrażliwość. Benedykt XVI podczas audyencji generalnej, która miała miejsce 3 czerwca 2009 r. w Watykanie, bardzo trafnie określił, iż Maur świadectwem swej twórczości wykazał niezwykłą świadomość konieczności włączenia do doświadczenia wiary nie tylko umy-

⁵ E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 2009, s. 481.

⁶ Ibidem, s. 92.

⁷ *Hrabanus Maurus*, (w:) *Lexicon des Mittelalters*, t. 5, kol. 144.

⁸ Był oddanym i wiernym doradcą cesarza Ludwika Pobożnego (778–840). Popierał go w dążeniach do zachowania jedności imperium. Podczas wielkiego buntu cesarskich synów niezłomnie stał po stronie imperatora. Po śmierci Ludwika poparł najstarszego z jego synów – Lotara (795–855), który z woli ojca miał stać się sukcesorem cesarskiej schedy. Niestety został on pokonany przez jednego z młodszych braci – Ludwika Niemieckiego (804–876), co na jakiś czas naraziło Rabana na niełaskę władcy.

słu i serca, ale także zmysłów. Dopiero te miały prowadzić człowieka do korzystania z prawdy całym sobą, „duchem, duszą i ciałem”⁹.

Autor *De universo* związany był z dwoma miastami – rodzinną Moguncją i Fuldą, gdzie z ucznia stał się nauczycielem, a w 822 r. także opatem¹⁰. Moguncja miała stać się jego siedzibą od 847 r. Został wówczas wybrany na arcybiskupa i aż do swej śmierci w 856 r. pełnił tę funkcję z niezwykle zaangażowaniem i poświęceniem¹¹.

Z bogatej listy utworów Maura¹² nie sposób pominąć doskonałego i ponadczasowego hymnu *Veni Creator Spiritus (O Stworzycielu, Duchu, przyjdź)*, który stał się syntezą chrześcijańskiej pneumatologii. Towarzyszy najważniejszym wydarzeniom z życia Kościoła. Wkraczający do Kaplicy Sykstyńskiej kardynałowie, nowo wyświęceni biskupi, księża i zakonnicy nucą słowa napisane niemal dwanaście stuleci wcześniej przez Rabana Maura:

O Stworzycielu, Duchu, przyjdź,
Nawiedź dusz wiernych Tobie krąg.
Niebieską łaskę zesłać racz
Sercom, co dziełem są Twych rąk.
[...]
Mową wzbogacasz język nasz.
Światłem rozjaśnij naszą myśl,
W serca nam miłość świętą wlej,
I wątłą słabość naszych ciał,
Pokrzep stałością mocy swej.¹³

⁹ Benedykt XVI, *Oreddie wygłoszone podczas audiencji generalnej 3 czerwca 2009*, [online] <<http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x704/katecheza-benedykt-xvi-wygloszona-podczas-audiencji-ogolnej-czerwca-roku/>>, dostęp: 10.02.2014.

¹⁰ Zapiski w Annałach Fuldyjskich na 822 r.: *Eigil abbas Fuldensis coenobii defunctus Hrabanum successorem reliquit. Annales Fuldenses*, (w:) MGH, *SS rer. Germ.*, s. 22.

¹¹ Zwołał trzy synody w Moguncji. Zatwierdził wiele reform kościelnych i doktrynalnych. Był zaangażowany w spór z obrońcami doktryny o predestynacji. Nie lekceważył jednocześnie swoich obowiązków względem ubogich i chorych. W 850 r. tereny Germanii w okolicach Renu nawiedził głód. Raban Maur zdecydował, aby dotkniętym kataklizmem oddać klasztorne zapasy. Osobiście miał przybyć do parafii o nazwie Winkela i tam każdego dnia rozdawać kościelne zapasy około trzystu głodującym. Por. *Annales Fuldenses*, s. 40.

¹² Pośród pism egzegetycznych znajdują się m.in. liczne komentarze do *Pisma Świętego* oraz dzieło *Allegoriae in universam Sacram Scripturam* (PL 112, kol. 849–1088). Raban Maur napisał wiele homilii – zachowało się ich ponad dwieście (PL 110, 9–468). Komponował także dzieła poetyckie – do bardziej znanych należy hymn *Liber sanctae crucis* (PL 107, kol. 133–294). Do naszych czasów przetrwał także żywot świętej Magdaleny i jej siostry Marty *De vita beatae Mariae Magdalene et sororis ejus sanctae Marthae* (PL, kol. 1431–1508). Maur był także autorem wielu reguł zakonnych oraz podręczników: *De institutione clericorum* (PL 107, kol. 293–420), *De saris ordinibus* (PL 112, kol. 1169–1177), *Excerptio de arte grammatica Prisciani* (PL 112, kol. 613–678), *Glossae latino-barbaricae de partibus humani corporis* (PL 112, kol. 1575–1578).

¹³ Przekład Adama Mickiewicza.

Dzieło *De universo* powstało około 844 r., gdy zwolniony z funkcji opata Fuldy Raban oddał się do położonego w pobliżu maleńkiego Petersbergu¹⁴. Zajął się wówczas spisaniem zaplanowanej summy o świecie, o wszelkich kategoriach świata widzialnego i niewidzialnego, doczesnego i niebiańskiego. *De universo* miało stanowić rodzaj wczesnośredniowiecznej encyklopedii lub słownika, który dopomagałby w zrozumieniu *Biblij*. Tak skomponowane i przemyślane dzieło nie było jednak przedsięwzięciem pionierskim. Już wcześniej rzymski uczony Kasjodor (ok. 485–583) napisał traktat *Institutiones divinarium et secularium litterarum*, jednak to dopiero encyklopedia Izydora z Sewilli (zm. 636) – *Etymologiae* lub *De natura rerum* (*O istocie rzeczy*) stała się najbardziej popularnym w średniowieczu dziełem tego gatunku. Biskup Sewilli dokonał rzeczy spektakularnej, wykorzystał osiągnięcia pogańskich uczonych w służbie wiary¹⁵. Naukowe wywody o wszelkich zjawiskach zachodzących w świecie zostały przez Izydora zainspirowane m.in. rozważaniami Augustyna, Hieronima i Ambrożego¹⁶. „Dzięki temu świat w jego traktacie staje się kosmiczną *Biblią*, zwierciadłem nadprzyrodzonych prawd wiary”¹⁷. Encyklopedia biskupa Izydora była dziełem, które zaraz po *Biblii* najczęściej przepisywano, czytano i wykorzystywano jako źródło w całej średniowiecznej Europie Zachodniej¹⁸. Summę o wszechświecie pozostawił po sobie także anglosaski mnich Beda Czcigodny (673–735) – *De natura rerum*. Zawarł w niej bardzo podobny zakres wiedzy o świecie co sewilczyk.

Raban Maur zainspirował się z dziełem biskupa Sewilli. Maniera ciągłego kompilowania skłoniła go do stworzenia pewnego rodzaju wyciągu. Istnieją także teorie, iż chciał „poprawić” dzieło dość liberalnego i wszechstronnego w swych zainteresowaniach Izydora. *Etymologie* dowodzą jego fascynacji antykiem, ale także pewnej otwartości na inne wyznania i herezje. Maur wyłuskał z *De natura rerum* te partie tekstu, które były najbardziej bliskie nauczaniu Kościoła, najbardziej chrześcijańskie.

Tworzenie kluczy, komentarzy, gloss, wszelkiego rodzaju objaśnień i wskazówek do zrozumienia otaczającego świata było na stałe wpisane w nurt wczes-

¹⁴ Najprawdopodobniej pod naciskiem Ludwika Niemieckiego, który odwoływał ze stanowisk niewygodnych dygnitarzy świeckich i kościelnych reprezentujących „poprzedni układ”. Decyzja imperatora wbrew pozorom była dla Maura niezwykle satysfakcjonująca. Najlepiej czuł się na niwie naukowej. Odciążony od obowiązków administracyjnych, reprezentacyjnych i ustawodawczych mógł zająć się pisarstwem.

¹⁵ T. Krynicka, *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007, s. 56.

¹⁶ Ibidem, s. 57.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ M. Chudzikowska-Wołoszyn, *Koincydencja sacrum i profanum w estetyce Walahfrida Stracona* (ok. 808–849). *Rozważania w oparciu o przyrodniczy poemat „De cultura hortorum”*, „Humanistyka i Przyrodznawstwo” 2011, nr 17, s. 282.

snośredniowiecznego piśmiennictwa. Pojęcie to było zresztą niezwykle złożone, stanowiło swoistego rodzaju konglomerat. Poza istotami, zjawiskami i rzeczami realnymi, dodatkowo w tym pojęciu mieścił się jeszcze cały zakres pojęć abstrakcyjnych, fikcyjnych stworzeń i nadnaturalnych zdolności. Takie pojmowanie świata to wytwór religijnej świadomości i przesądów¹⁹. Przedmioty, zjawiska, rośliny i zwierzęta zdawały się być nośnikami dwojakich informacji. Obok zakresu wiadomości dotyczących ich natury fizycznej, istniała jeszcze wiedza symboliczna. Dotyczyła ona znaczenia danej rzeczy w odniesieniu do wielorakich form stosunków między światem ludzkim a światem boskim²⁰. W efekcie tak pojęty świat stawał się niewyczerpanym źródłem symboli i alegorii, niejednokrotnie skomplikowanych i trudnych do zrozumienia. Wczesnośredniowieczni uczeni podejmowali się zatem tworzenia licznych komentarzy, które miałyby być przewodnikami i kierunkowskazami dla niewykształconych mas.

Rozwiązań należało szukać przede wszystkim w *Piśmie Świętym*. Perspektywa symboliczna i mistyczna przytłaczała kontekst naukowy, gdyż wiedza o otaczającym wszechświecie była raczej znikoma i daleka od pragmatyzmu. Obiektywizm został nasycony treścią moralizatorsko-symboliczną²¹, zaś informacje zaczerpnięte od autorów greckich i rzymskich były okrojone, szczątkowe. W średniowieczu nie rozwijały się jeszcze nauki ścisłe, matematyczne czy przyrodnicze. Możemy znaleźć tylko pewne elementy z ich obszaru w obrębie samej teologii czy filozofii. O świecie wnioskowało się na podstawie niewielkiego fragmentu. Dużo ważniejszy stawał się komentarz symboliczny. Religijność była podstawą ówczesnego światopoglądu. Ona także wyznaczała stosunek człowieka do przyrody, która była symbolem niewidzialnego świata, odbiciem świata niebiańskiego, a także Bożych tajemnic.

To właśnie potrzeba wnioskowania o wszechświecie przez pryzmat symboliki kierowała Rabanem Maurem, kiedy przystąpił do zbierania materiału do swojej summy. Dzieło zadedykował „najdostojniejszemu i jak nikt inny godnemu wszelakiej czci”²² królowi Ludwikowi Niemieckiemu – temu samemu, który zdegradował go i wysłał do nieco zapomnianego Petersbergu. Raban był jego politycznym oponentem, dlatego też odzyskanie zaufania władcy i zaskarwienie sobie jego względów stało się priorytetem mnicha. Ów „najędźniejszy pośród wszystkich Bożych sług”²³ odważył się swą twórczością zasłużyć na miłosierdzie władcy. W dziele tym – jak czytamy we wstępie – przedstawił bardzo wie-

¹⁹ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 71.

²⁰ Ibidem, s. 72.

²¹ Ibidem, s. 75.

²² *Domino excellentissimo, et omni honore dignissimo Ludovico regi, Rabanus [...]. De universo* I, kol. 9, (w:) Migne, *PL* 111.

²³ [...] *vilissimus servorum Dei servus* [...]. Ibidem.

le spraw dotyczących natury, właściwości słów, a także mistycznych znaczeń wszystkich rzeczy²⁴.

Ostatecznie komentarz fuldyjczyka objął XXII księgi ułożone według prze-myślanego porządku hierarchicznego. Na szczycie znalazł się oczywiście Bóg Ojciec i od Niego Raban rozpoczął rozważania²⁵. Dalej nakreślił osobę Syna Bożego²⁶ i kolejno tajemnicę Ducha Świętego²⁷. Podążając wedle przyjętej przez siebie hierarchii bytów, zamknął księgę I rozważaniami na temat aniołów²⁸. Człowiekowi poświęcił tomy VI i VII. Wreszcie w księdze VIII omówił świat zwierząt. Nie jest to jednak świat widziany oczami naukowca, ale przede wszystkim człowieka obdarzonego głęboką wiarą. Mamy tutaj pewien rodzaj dysputy przyrodniczej przeplecionej pierwiastkami duchowymi. Przyroda stanowiła bowiem księgę, z której czerpano mądrość. Zarówno fauna, jak i flora stawały się nieskończonym źródłem hierofanii. Były także zwierciadłem, w którym odbijał się człowiek²⁹.

Rozdział IV zoologicznej księgi arcybiskupa Moguncji, zatytułowany *De vermibus (O robakach)*, zawiera katalog zwierząt nieznaczących, raczej mało efektywnych, budzących odrazę i strach, jednak – jak się okazuje – mających swe miejsce i znaczenie w dziele stworzenia. Rozdział prezentuje jedną z odsłon wczesnośredniowiecznego mikrokosmosu, pełnego współzależności i alegorii. Cały świat – widziany oczami karolińskiego uczonego – stanowił misterną siatkę korelacji: rzeczy widzialne prowadziły do niewidzialnych, to co małe było związane z wielkim, a zachowania i zwyczaje zwierząt były obrazem ludzkich słabości i charakterów. Ów świat pełen był jednocześnie kontrastów, symboli dobra lub zła. W całym nakreślonym krajobrazie nie znajdziemy niczego niepotrzebnego. Każdy szczegół miał swoje znaczenie i przesłanie.

Interpretacja religijno-moralna zdecydowanie dominuje w całym układzie kompozycyjnym rozdziału. Treści *stricte* naukowych jest mniej, nie oznacza to jednak, że autor unikał czy też uciekał od ich podejmowania. Cały dyskurs przyrodniczy został wiernie przytoczony za Izydorem z Sewilli. Rozdział rozpoczyna się od próby usystematyzowania robaków, które Maur podzielił na te, które pochodziły z ziemi, wody, powietrza, mięsa, listowia, drewna i płótna³⁰. Zazna-

²⁴ *Sunt enim in eo plura exposita de rerum naturis, et verborum proprietatibus, nec non etiam de mystica rerum significatione.* Ibidem, kol. 9.

²⁵ Ibidem, kol. 13.

²⁶ Ibidem, kol. 19.

²⁷ Ibidem, kol. 23.

²⁸ Ibidem, kol. 28.

²⁹ A. Guriewicz, op. cit., s. 62.

³⁰ *Sunt autem vermes aut terrae, aut aquae, aut aeris, aut carniū, aut frondium, aut lignorum, aut vestimentorum.* *De universo* VIII, kol. 235. Por. Izydor z Sewilli, *Etymologiae* 12, 5, 1.

czał także, że rodzą się one bez żadnej kopulacji³¹. Robakiem powietrznym był pająk – *aranea*. Autor z wielkim uznaniem odnosił się do jego naturalnych zdolności. Podziwiał drobne ciało, które było w stanie wyprodukować długą i elastyczną nić. Dał również wyraz swej estymy względem niewyczerpanych pokładów zapala, którym obdarzony był pracowity owad³². W tym krótkim opisie wyraźnie widać zachwyt nad doskonałością twórców Bożych. W pajęczej sieci – zdaniem Maura – tkwiła tajemnica piękna świata. Po prezentacji tego, co ziemskie autor przeszedł do opisu tzw. prawd wyższego rzędu:

Pająk symbolizuje człowieczą kruchość. Stąd w *Psalmie* znajdujemy co następuje: „Dla nieprawości karałeś człowieka: i uczyniłeś, że wyszła jako pająk dusza jego” (Ps 38,12)³³. [...] Słusznie porównuje się też z jego drobnym ciałem upadła i odwróconą duszę, która znużyła się regułami i ostrożnością.³⁴

Pająk odzwierciedlał więc kruchość i chwiejność natury człowieczej. Dodatkowo symbolizował diabelskie sztuczki³⁵, gdyż – jak zostało powiedziane w *Księdze Izajasza*: „byleby się oprzeć na fałszu i powiedzieć kłamstwo, byle uknuć

³¹ [...] *sine ullo concubitu gignitur* [...]. Ibidem. Najprawdopodobniej chodziło o zagadnienie samoródtwa. Teoria abiogenezy pochodziła od Arystotelesa. W *Zoologii* czytamy: „Inne owady nie pochodzą od zwierząt, lecz powstają na drodze samoródtwa: jedne pochodzą od rosy, która spada na liście [...]. Inne pochodzą z bagna i gnoju, gdy one się rozkładają; jeszcze inne biorą początek w drzewie zielonym lub uschłym; inne wreszcie we włosach zwierząt, ich ciele lub ekskrementach, zarówno już wydalonych jak przebywających jeszcze w zwierzętach [...]”. Arystoteles, *Zoologia* 5, 19, 551a, tłum. P. Siwek, Warszawa 1982, s. 194.

³² [...] *exiguo corpore longa fila deducit, et telae semper intenta, nunquam desint laborare, perpetuum sustinens in sua arte dispendium. De universo* VIII, kol. 235. Por. *Etymologiae* 12, 5, 2. Zręczność i pracowitość pająka inspirowała wielu starożytnych pisarzy, np. Owidiusz (43–17 lub 18), pocieszając kochankę Korynnę, która zaczęła tracić włosy w wyniku nieprześlanych zabiegów fryzjerskich, kreślił zalety cienkiej i delikatnej pajęczonej, a jednocześnie nie krył podziwu dla misternej pracy pająka. Por. Owidiusz, *Elegiae* I, 14, 7–8. Słynny jest oczywiście Owidiański motyw przeobrażenia w pająka hafciarki Arachne (*Metamorfozy*, VI, 5–146). Z kolei Klaudiusz Elian (ok. 170–230) w dziele *O zachowaniach zwierząt* (1, 21) pisał: „pająka sama Natura nauczyła biegłości w tkaniu. Technika tego rzemiosła nie polega na naśladownictwie, gdyż pająk nie zdobywa przędzy gdzieś na zewnątrz, ale wysuwa nitki z własnego brzucha i rozpina sieci [...]. Jest tak zapobiegliwy i pracowity, że nie wytrzymują z nim porównania nawet najbardziej obeznane i biegłe w kunszcie tkackim kobiety. Jego nitka zdaje się cieńsza od włosa”. Klaudiusz Elian, *O właściwościach zwierząt*, tłum. A. Komornicka, Warszawa 2005, s. 32.

³³ Tłumaczenie za *Biblią Wujka. Biblia Tysiąclecia* tłumaczy ów fragment następująco: „Za winę chłószczesz człowieka karaniem, jak mól obracasz wniwecz to, czego pożąda. Doprawdy każdy człowiek jest marnością”.

³⁴ *Aranea vero humanam fragilitatem significat. Unde est illud in Psalmo: Et tabescere fecisti, sicut araneam, animam ejus (Psal. XXXVIII). [...] Huic ergo exiguo corpusculo recte conuersi et afflicti anima comparatur, quae longis observationibus vigiliisque fatigatur [...]. De universo* VIII, kol. 236.

³⁵ [...] *tamen fragilitate humanitati scilicet diversarum varietate confunditur aduersitatum. Item aranea fraudem diaboli designat. Ibidem.*

podstęp i spłodzić niegodziwość. Tłuką jaja żmijowe i tkają pajęczyny; kto zjada te jaja, umiera, gdy je stłucze, wylega się żmija”³⁶.

Pijawka, którą w drugiej kolejności opisywał benedyktyński mnich, reprezentowała robaki wody – *vermes aquae*. Jej łacińska nazwa – *sanguisuga* – etymologicznie korespondowała z łacińskim zwrotem *sanguis sugit*, co dosłownie tłumaczy się jako „ta, która ssie krew”³⁷. Nie jest zaskakujące więc, że z racji pasożytniczego i mało estetycznego trybu życia pijawka od zawsze budziła w ludziach wstręt i strach. Autor *De universo* uwrażliwiał swych czytelników:

Pijawka jest niczym diabeł. Stąd i w *Księdze Przysłów* czytamy: „Pijawka ma dwie córki: Daj! Daj!”³⁸. Córkami diabła są otóż lubieżność – *luxuria* i chciwość – *avaritia*, których ów krwawy przeciwnik użył napadając na rodzaj ludzki.³⁹

W mikrokosmosie Rabana Maura znalazło się także miejsce dla gąsienicy. Był to robak listowia, który rodził się z zieleni i zagnieżdżał w liściach jarzyn lub winnej latorośli⁴⁰. Przyjętym od Izydora z Sewilli zwyczajem karoliński uczony rozpoczynał wywód od krótkiego dyskursu etymologicznego. Nazwa *eruca* – jak donosił – powstała od łacińskiego czasownika – *erodere*, który wiąże się z nadgryzaniem i przegryzaniem⁴¹. Gąsienica nie posiadała żadnych pozytywnych konotacji. Już Plaut, za nim Izydor i w następnej kolejności Raban Maur w gąsienicy widzieli „szelmowskie zwierzątko”⁴². Pejoratywnych cech nadawała jej permanentna szkodliwość:

Gąsienica nie lata, tak jak szarańcza, tu i tam porzucając na wpół zjedzone liście. Egzystuje w owocach, które stają się skazanymi na zjedzenie. Ta wszystko pożera powoli, leniwymi kęsami.⁴³

³⁶ Iz 59,5. Cyt za *Biblią Tysiąclecia*.

³⁷ *Sanguisuga, vermis aquatilis, dicta, quod sanguinem sugit. De universo VIII, kol. 236. Por. Etymologiae 12, 5, 3.*

³⁸ Prz 30,15. W *Biblii Wujka*: „Pijawka ma dwie córki mówiące: Przynieś, przynieś”.

³⁹ *Sanguisuga vero diabolus est. Unde est illud in Proverbiis: Sanguisugae duae filiae, dicentes: Affer, affer (Prov. XXX). Diaboli ergo filiae sunt luxuria et avaritia, quibus sanguinolentus hostis humanum genus intestat. De universo VIII, kol. 236.*

⁴⁰ *Eruca, frondium vermis, in olus vel pampino involuta [...]. Ibidem, kol. 235. Por. Etymologiae 12, 5, 9.*

⁴¹ [...] *ab erodendo dicta. De universo VIII, kol. 235.*

⁴² *De quo meminit Plautus: Imitatus nequam bestiam et maleficam involutam in Papino implicat. Ibidem. Maur wzorem Izydora przytoczył cytat z Komedii Skrzynkowej Plauta, w której gąsienica stała się motywem alegorycznym odzwierciedlającym naturę szkodliwego i przebiegłego człowieka. Por. Plaut, *Cistellaria* 728–729. LAMP. *Imitatur nequam bestiam et damnificam. PHAN. Quamnam, amabo? LAMP. Involvolum, quae in pampini folio intorta implicat se* (tak, jak zwierzątko pewne, szelmowskie, szkodliwe. Tak lecz jakie? Gąsienica, która listek winny zwija by się w środek wkręcić). Plaucjusz, *Komedie*, t. 3, tłum. G. Przychodzki, Kraków 1935, s. 288.*

⁴³ *Sed idem nec advolat, ut locusta, ut huc illucque discurrens semipasta dimittat: scilicet permanet perituris frugibus, et tardo lapsu pigris morsibus universa consumit. De universo VIII, kol. 235. Por. Etymologiae 12, 5, 9. O niepohamowanej żądzy ciągłego żerowania gąsienicy pisał też Klaudiusz Elian: „Gąsienice żywią się jarzynami i w okamgnieniu pustoszą całe pole”. Klaudiusz Elian, *O właściwościach...*, s. 135.*

Mól należał zgodnie z przyjętą przez autora *De universo* klasyfikacją do robaków odzieży – *vestimentorum vermis*. Jego nazwa (łac. *tinea*) wiązała się z łacińskim czasownikiem *tenere* – „trzymać”, ponieważ szkodnik ten miał zwyczaj „namolnego” skądinąd „okupowania garderoby”⁴⁴. Uciążliwą dla człowieka właściwością mola była jego wytrzymałość. Wielokrotnie i aż do skutku podejmował natarcie na to same miejsce, ażeby wreszcie nasycić się tym, co zajął⁴⁵. Symbolicznego znaczenia powinno się – idąc za radą Rabana – szukać w *Ewangeliu wg świętego Mateusza*. Zostało tam powiedziane: „Gromadźcie sobie skarby w niebie, gdzie ani mól, ani rdza nie niszczą i gdzie złodzieje nie włamują się i nie kradną” (Mt 6,20)⁴⁶.

Istotnie mól, który skrycie gryzie szaty, symbolizuje zawiść, tę która niszczy dobry zamiar i nie ustaje, ażeby pustoszyć porządek jedności⁴⁷. [...] A zgodnie z metodą alegorii rdza może oznaczać dumę i chępliwość. Gdziekolwiek znajdzie się, przysłania cały blask i wartość zalet, rozprasza skarb darów duchowych.⁴⁸

Robaki ciała – *vermes carniū* – stanowiły najbardziej odrażającą grupę w mikrokosmosie karolińskiego encyklopedysty. Do tej mrocznej menażerii zaliczały się: robak głowy – *hemicraneus*⁴⁹, robak jamy brzusznej – *lumbricus*, glista – *ascarida*, pchły – *pulices*, gnidy – *lendix*, kleszcze – *ricinus*, robak świński – *usia*, a także pluskwa – *cimex*. W tej części *De universo* Raban Maur skoncentrował się głównie na rozważaniach etymologicznych. Nazwa *lumbricus* miała jego zdaniem wiązać się z łacińskim słowem *labitur* – „ślizga się” lub też *lumbus* – „biodro, lędźwie”. Pasożyt ten podobno żeruje w lędźwiach⁵⁰. Natomiast pchły nazwę są otrzymały od kurzu – *pulvis*, ponieważ „z kurzu się żywią”⁵¹. W terminie *ricinus* znajduje się wydzźwięk greckiego słowa *cenos*, czyli pies, jako że kleszcz jest nazywany psim robakiem, a znaleźć go można najczęściej w psich

⁴⁴ Por. *Tinea, vestimentorum vermis, dicta, quod teneat et eo usque insideat, quo erodat. De universo VIII, kol. 235. Por. Etymologiae 12, 5, 11.*

⁴⁵ *Unde pertinax, quod in eadem rem identidem urgeat. De universo VIII, kol. 235.*

⁴⁶ *Unde Dominus ait in Evangelio: Theaurizate vobis thesauros in caelo, ubi neque aerugo neque tinea demolitur, et ubi fures non effodiunt nec furantur. Ibidem, kol. 237.*

⁴⁷ *Tinea vero, quae vestes latenter corrodit, designat invidiam, quae studium bonum macerat, et comparationem unitatis demoliri non cessat. Ibidem.*

⁴⁸ *Nam juxta allegoriam aerugo potest significare arrogantiam atque jactantiam. Quae ubicunque fuerit, omnem decorem et robur virtutum obfuscat, Ac thesaurum spiritalium donorum dissipat. Ibidem, kol. 236.*

⁴⁹ *Hemicraneus, vermis capitis vocatur. Ibidem. Izydor z Sewilli nazywa tego robaka – hemicranius. Por. Etymologiae 12, 5, 13.*

⁵⁰ *Lumbricus intestinorum dictus, quasi lumbicus, quia labitur, vel quod in lumbis sit. De universo VIII, kol. 236. Por. Etymologiae 12, 5, 13.*

⁵¹ *Pulices vero vocati sunt, quo ex pulvere magis nutriantur. De universo VIII, kol. 236. Por. Etymologiae 12, 5, 15. Arystoteles pisał, iż pchły „powstają wszędzie tam gdziekolwiek się znajduje suchy ekskrement”. Arystoteles, *Zoologia*, tłum. P. Siwek, 5, 31, 556b.*

uszach⁵². Mianem *usia* nazwano robaka świńskiego, a ów nęka i pali, co w języku łacińskim oddaje słowo *urit*⁵³. Gdziekolwiek ukąsi, to miejsce staje się palące i tam powstają pęcherze⁵⁴. Pluskwa nazwę zawdzięczała pewnej roślinie o obrzydliwym zapachu⁵⁵. Korelacja ta wynikała z faktu, iż robak ten powstawał z materii gnijącej, której odór przypominał z kolei nieprzyjemny zapach wydzielany przez wspomnianą roślinę⁵⁶.

Podsumowując ogólną charakterystykę robaków ciała, Maur zawarł kilka uwag na temat sposobu ich poruszania się. Odnosił się do tych, które kształtem przypominały pierścienice.

Robak nie pełza – tak jak wąż – dostrzegalnymi krokami, nie ma sztywnego grzbietu, przemieszcza się tylko dzięki wysiłkowi łusek swojego pancerza; ów jak żmija, krok za krokiem, do przodu wyzwala ruchy poprzez rozciąganie skurczonych lub kurczenie rozciągniętych części małego ciała; tak wprawiony w ruch, ślizga się.⁵⁷

Oczywiście i tu nie mogło zabraknąć rozważań symbolicznych. Po tym co dostrzegalne autor wspiał się ku zagadnieniom niewidzialnym i zarazem wyższym. W dalszej części *De universo* czytamy:

Robaka symbolicznie można rozumieć jako Chrystusa: w kontekście marności przyjętego przez niego człowieczeństwa, tak bowiem zostało napisane w *Psalmie*: „Ja zaś jestem robak, a nie człowiek” (Ps 22,7)⁵⁸. Również jako symbol duszy grzesznika skazanego na karę piekła, o którym napisano: „Robak ich nie zginie i nie zgaśnie ich ogień” (Iz 66, 24)⁵⁹.

Znacznie mniej miejsca poświęcił Maur chrząszczowi *cantarida*, stonodze – *multipes*, ślimakowi – *limax*, jedwabnikom – *bombyces* i termitom – *thermites*. W *De universo* odnajdujemy tylko zdawkowe informacje na temat każdego z wymienionych stworzeń. Są to jednak spostrzeżenia trafne i ciekawe. Czytamy zatem, że kantaryda należy do robaków ziemi o szkodliwych właściwościach. Ten chrząszcz „po zbliżeniu się do ludzkiego ciała, natychmiast czyni na nim

⁵² *Ricinus vermis carnis vocatus eo, quod sit in auribus canum. Cenos enim Graece canis est. De universo VIII, kol. 236. Por. Etymologiae 12, 5, 15.*

⁵³ *Uro, urere – palić, niszczyć ogniem, trapić, dręczyć, nękać.*

⁵⁴ *Usia est vermis porci, appellata quia urit. Nam ubi momorderit, adeo locus ardet, ut ibi vesicae fiant. De universo VIII, kol. 236. Por. Etymologiae 12, 5, 16.*

⁵⁵ *Cimex de similitudine cuiusdam herbae vocatus, cuius fetorem habet. De universo VIII, kol. 236. Por. Etymologiae 12, 5, 17.*

⁵⁶ Być może chodzi o roślinę nazywaną pluskwicą (*cimicifuga*), której kwiatostany po rozraru wydzielają nieprzyjemny zapach.

⁵⁷ *Vermis non, ut serpens, apertis passibus vel squamarum nisibus repit, quia non est illi spinae rigor, ut colubri, scilicet in directum corculi sui partes gradatim porrigendo, contractas contrahendo, porrectas motum explicat, sicque agitatus perlabitur. De universo VIII, kol. 236. Por. Etymologiae 12, 5, 19.*

⁵⁸ Psalm ów stanowi lamentację konającego Jezusa na krzyżu.

⁵⁹ *Vermis autem mystice Chrystus pro humilitate assumpti hominis intelligi potest, ut est illud in Psalmo: Ego sum vermis et non homo (Psal. XXI), Aut memoria animi peccatoris in inferni poena constituti, de quo scriptum est: Vermis eorum non morietur, et ignis non extinguetur (Isa. LXVI). De universo VIII, kol. 236.*

– poprzez cechującą go właściwość parzenia – bąble wypełnione cieczą”⁶⁰. Z ziemią związana była także stonoga. Raban Maur pisał, że rodzi się pod kamieniami z wilgoci i ziemi⁶¹. Nazwa *multipes* wiązała się oczywiście z jej licznymi odnóżami. Skurczona przypomina kuleczkę⁶². W następnej kolejności encyklopedysta wymienił ślimaka. Raban podkreślał, iż rodzi się w szlamie i jest zawsze brudny i nieczysty⁶³. Być może autorowi chodziło o gatunek ślimaka znanego jako pomrów, który preferuje tereny podmokłe, szczególnie te z rozkładającą się materią organiczną. Jedwabniki zaliczał Maur do robaków listowia. Podawał wytłumaczenie ich nazwy. *Bombyces* miało się brać od pustego ciała⁶⁴, które pozostawało każdorazowo po wyprodukowaniu włókna. Wytwarzając nić jedwabniki tak się wypróżniały, że pozostawało w ich ciele tylko powietrze⁶⁵.

Z kart *De universo* wyłania się przed czytelnikiem wielobarwny i wielopłaszczyznowy mikrokosmos, którego autor wierzył, iż stanowi on część tajemnicy o Bogu i stworzeniu. Jak się okazuje, nie zawsze był to świat prosty i czytelny. Człowiek średniowieczny pojmował przyrodę jako dzieło Boga. Wzbudzała ona jego podziw i zadziwienie, a jednocześnie strach. Wiedza na temat wielu zjawisk była znikoma lub żadna. To religia dyktowała odpowiedzi na nurtujące pytania. Mikrokosmos nakreślony przez Maura nie posiadał wartości sam w sobie. Jego wartość i znaczenie były względne. Świat maleńkich stworzeń we wszystkich swych odsłonach służył poznaniu świata absolutnego. Został włączony w nieskończoność Boskiej istoty. Przyroda nie miała być tylko i wyłącznie źródłem skończonego podziwu lub odrazy. Emocje te służyły wyzwoleniu dalszego procesu myślowego, w którym ważną rolę odgrywała alegoria i analogia.

⁶⁰ *Cantarida, vermis terrenus, qui cum humano corpori fuerit applicatus, statim sui adustione vesicas facit plena humore*. Ibidem, kol. 235. Por. *Etymologiae* 12, 5, 5. Kantaryda jest chrząszczem nazywanym także muchą hiszpańską, pryszczawką lub majką lekarską. Już w starożytności owady te były stosowane w lecznictwie, a także jako trucizna. Największą wrażliwość na ich wydzielinę wykazuje człowiek – już 0,1 mg kantarydiny wywołuje na jego skórze zaczerwienienia i uczucie bólu, a po kilku godzinach pęcherze. Przyjęta doustnie w ilości 5 mg wywołuje pieczenie i powstawanie pęcherzy w ustach, obrzmienie gruczołów ślinowych, martwice, bóle w przełyku i kurcze żołądka. Por. *Czynności w zakresie pierwszej pomocy (BLS) w wypadku pogryzień, ukąszeń i użądleń w kontekście migracji gatunków. Materiały dydaktyczne dla nauczycieli realizujących program z przysposobienia obronnego*, [online] <www.ek.edu.pl/p-8829-czynnosci-w-zakresie-pierwszej-pomocy-bls.php>, dostęp: 12.02.2014.

⁶¹ *Multipes, vermis terrenus [...] nascitur sub petris ex humore et terra*. *De universo*, VIII, kol. 235. Por. *Etymologiae* 12, 5, 6.

⁶² [...] *ex multitudine pedum vocatus, qui contractus in globum complicatur [...]*. *De universo*, VIII, kol. 235. Por. *Etymologiae* 12, 5, 6.

⁶³ *Limax, vermis limi, dictus, quod in limo vel de limo nascatur. Unde et sordida semper et immunda habetur*. *De universo*, VIII, kol. 235. Por. *Etymologiae* 12, 5, 7.

⁶⁴ *Bombylios* (gr.) – kokon jedwabnika; *bombos* (gr.) – brzęczenie, łoskot, dzwonięcie, burczenie.

⁶⁵ *Bombyces, frondium vermes, ex cuius textura bombycinum conficitur. Appellatus autem hoc nomine ab eo, quod evacuetur, fila generat, et aer solus in ea remanent*. *De universo*, VIII, kol. 235. Por. *Etymologiae* 12, 5, 8.

Magdalena Hoły-Łuczaj

Uniwersytet Jagielloński

Jagiellonian University

**„ISTOTNA TOŻSAMOŚĆ *PHYSIS* I *TECHNE*”
– HEIDEGGER I PROBLEM ARTEFAKTU
W EKOFILOZOFII**

**“Peculiar Sameness of *Physis* and *Techne*”
– Heidegger and the Problem of Artifact
in Eco-Philosophy**

Słowa kluczowe: Heidegger, ekofilozofia, artefakty, technika.

Key words: Heidegger, eco-philosophy, artifacts, technology.

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

Celem artykułu jest pokazanie, że nowy trend w ekofilozofii, jakim jest próba włączenia artefaktów w zakres jej rozważań etycznych, może znaleźć wsparcie w filozofii Martina Heideggera. Artykuł skupia się na następujących założeniach ontologicznych filozofii Heideggera: odrzuceniu idei „drabiny bytu” (koncepcji hierarchii metafizycznej oraz rozszerzeniu jej spektrum), jedności *physis* i *techne* oraz nieodłączności jednostkowości i współzależności bytów. Te założenia prowadzą Heideggera do stworzenia koncepcji „właściwego używania”, która może stanowić podstawę dla ekologicznego *ethosu* obejmującego byty naturalne oraz artefakty.

A b s t r a c t

The purpose of this article is to show that the new trend in eco-philosophy, which attempts to give moral considerability to artifacts, can find support in the philosophy of Martin Heidegger. The article focuses on the following ontological assumptions made by Heidegger: the rejection of the idea of “the ladder of being” (the rejection of the concept of a metaphysical hierarchy, as well as the extension of its range); the unity of *physis* and *techne*; and the strict connection between individuality and interdependence of beings. These assumptions lead Heidegger to creating the concept of the “proper use,” which can provide the basis for the ecological ethos embracing both natural beings and artifacts.

Ambicją ekofilozofii jest ustanowienie nowego paradygmatu stosunków człowieka z siedliskiem jego życia (*oikos*)¹. Ekofilozofia krytykuje obecną arogancką postawę człowieka wobec otaczających go bytów, skutkującą ich bezgraniczną eksploatacją. Rewolucyjny potencjał ekofilozofii w ostatnich latach wzmocniła dyskusja dotycząca statusu szeroko pojętych artefaktów. Postuluje się w niej, aby objąć je namysłem etycznym, co do tej pory na gruncie ekofilozofii było zarezerwowane dla bytów naturalnych. Kluczową rolę w tej debacie odgrywa przekonanie, że wymaga to rewizji metafizycznych założeń, które kształtowały dotychczasowy wzorzec relacji człowieka z artefaktami.

W artykule chciałabym pokazać, że problematykę statusu artefaktu w kontekście ekofilozoficznym warto odnieść do filozofii Martina Heideggera. Jakkolwiek rozwiązania ontologiczne zaproponowane przez Heideggera są intensywnie dyskutowane w ekofilozofii zorientowanej na byty naturalne, to wydaje się, że próba zaadaptowania Heideggera na użytek ekofilozofii obejmującej spektrum swojego zainteresowania zarówno byty przyrodnicze, jak i artefakty powinna okazać się najbardziej owocna. Odejście Heideggera od wielu tradycyjnych rozstrzygnięć ontologicznych doprowadziło go do stworzenia koncepcji „właściwego używania”, która w szczególny sposób łączy jego wczesną i późną filozofię. Postaram się przedstawić ją w mojej analizie jako podstawę dla ekologicznego *ethosu* obejmującego byty naturalne oraz artefakty. Równocześnie pomoże to wyjaśnić, jak filozof, dla którego narzędzia są najbliższymi nam rzeczami, może być krytykiem techniki.

Wykluczenie artefaktów

Podjęcie kwestii możliwości etycznego ustosunkowania się do artefaktów skłania, aby zapytać, dlaczego w ogóle powinniśmy się nią zajmować. Czy w świecie, w którym jest tak wiele ludzkiej krzywdy, znikają kolejne gatunki roślin i zwierząt, a środowisko ulega systematycznemu zanieczyszczeniu, rozważanie naszych relacji z artefaktami nie jest fanaberią? Wielu badaczy udzieliłoby twierdzącej odpowiedzi na to pytanie, mówiąc, że są to przecież *tylko* „rzeczy” – nieożywione przedmioty, będące sztucznymi wytworami. Jako takie posiadają podrzędny status ontologiczny, który sprawia, że nie zasługują na uwagę o charakterze etycznym. Przeciw takiemu właśnie przekonaniu występują nowe nurty w ekofilozofii, dążące do rozszerzenia obecnego uniwersum etycz-

¹ J.R. Des Jardins, *Environmental Ethics. An Introduction to Environmental Philosophy*, Wadsworth, Boston 2013, s. 17; Z. Piątek, *Ekofilozofia*, Wyd. UJ, Kraków 2008, s. 13; Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, (w:) A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Wyd. WSP, Bydgoszcz 1999, s. 75.

nego, argumentując, że nasza moralna obojętność w stosunku do tak wielu znaczących bytów (ludzi, zwierząt, przyrody) może mieć swoje źródło w idei, że istnieją byty, które są mniej znaczące lub w ogóle nie mają znaczenia².

Innymi słowy, jest to postulat wykorzenia nawyku myślowego – skrytykowanego dotychczas przez ekofilozofię niewystarczająco radykalnie – który uosabia „drabinę bytu” („wielki łańcuch bytu”), stanowiąca jedną z najstarszych idei zachodniego kręgu kulturowego³. Posiada ona dwa podstawowe założenia. Po pierwsze, byty można uporządkować według doskonałości od najmniej do najbardziej złożonych. Przykładem może tu być dokonana przez Arystotelesa klasyfikacja według pełni życia, której kolejne szczeble stanowią: brak życia (minerale), życie wegetatywne (rośliny), życie wegetatywno-zmysłowe (zwierzęta) oraz życie wegetatywno-zmysłowo-rozumne (człowiek). Po drugie, idea drabiny bytu zakłada, że byty sytuujące się niżej w hierarchii są podporządkowane celom bytów znajdujących się na wyższych szczeblach.

Ekofilozofia krytkowała ideę drabiny bytu ze względu na jej niepożądane konsekwencje etyczne w sposobie odnoszenia się człowieka do innych niż on bytów, trwające aż po dzień dzisiejszy⁴. Koncepcja drabiny bytu pozwoliła bowiem uznać, że są one dla człowieka – bytu doskonalszego niż pozostałe byty ziemskie – niczym więcej niż zasobem, którym może dowolnie dysponować. Można powiedzieć, że to tak jakby stwierdzić, że najsilniejszy chłopiec w klasie może wymuszać od słabszych dzieci wszystko, co zechce, tylko że w tym przypadku uprawniony do takich zachowań zostaje ten, kto jest najinteligentniejszy, samoświadomy, ma najbardziej rozbudowany system nerwowy⁵.

Ekofilozofia odrzuca automatyzm tego schematu uzasadnienia i poszukuje innych kryteriów, którymi powinniśmy kierować się w wyborach dotyczących środowiska. Towarzyszy temu, przy całej różnorodności zaproponowanych rozwiązań na gruncie ekofilozofii, rozumienie „życia” jako realizowania swojego dobra. Przyjmując taką definicję życia, niektórzy ekofilozofowie uznali, że nawet byty nieożywione, takie jak rzeki czy skały, mają wartość same w sobie

² L.D. Introna, *Ethics and Speaking of Things*, „Theory, Culture&Society” 2009, nr 26, s. 31.

³ Znaczenie pojęcia „idea” przyjmuję tu za Arthurem Lovejoyem. W jego rozumieniu jest ona dyspozycją do myślenia określonymi kategoriami w danym kręgu kulturowym, kształtującą ludzką wyobraźnię, zachowania i emocje – zob. A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch byt. Studium historii pewnej idei*, tłum. A. Przybysławski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 12.

⁴ Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1998, s. 24; J. Baird Callicott, *The Metaphysical Implications of Ecology*, „Environmental Ethics” 1986, nr 8, s. 301–316; W. Fox, *Toward a Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism*, State University of New York Press, New York 1995, s. 10; por. A.O. Lovejoy, op. cit., s. 173.

⁵ A. Brennan, S.Y. Lo, *Understanding Movements in Modern Thought: Understanding Environmental Philosophy*, Acumen Publishing, Durham 2010, s. 44–46.

(„wewnętrzna”: *intrinsic, in its own right*) i nie mogą być postrzegane jako służące do realizacji celów bytów uznawanych tradycyjnie za „wyższe”⁶.

Jednak nawet nurty tak radykalnie odrzucające dziedzictwo Arystotelesa, jak „ekologia głęboka”, wykazują w swojej argumentacji pewne zadziwiające podobieństwo do jego konstrukcji drabiny bytu. Mianowicie, z zakresu wielkiego łańcucha bytu wykluczają artefakty. Arystoteles uczynił to, ponieważ uznał, że artefakty, pomimo że są konkretnymi indywiduami, nie są substancjami we właściwym sensie⁷. Artefakt stanowił według niego byt wybrakowany, niepełnowartościowy ontologicznie. Arystoteles uzasadniał taką kwalifikację artefaktów, wskazując, że w przeciwieństwie do bytów naturalnych nie mają w sobie zasady swojego powstania⁸. W przypadku artefaktu ta zasada jest ulokowana w człowieku jako twórcy danego przedmiotu. Do tego właśnie związku między intencją stworzenia określonej rzeczy dla spełnienia ludzkich potrzeb odwołuje się ekofilozofia, kontrastując artefakty i byty naturalne. Te drugie zdaniem wielu ekofilozofów nie posiadają żadnej przyrodzonej funkcji, dlatego w odróżnieniu od artefaktów nie powinny być postrzegane instrumentalnie⁹.

Odnosnie nie-instrumentalnego charakteru bytów naturalnych pojawia się jednak znacząca wątpliwość. Dotyczy ona kluczowego dla ekofilozofii założenia o fundamentalnej relacyjności wszystkich bytów¹⁰. Zgodnie z nim wszystkie byty w przyrodzie są powiązane: zwierzęta (w tym *homo sapiens*), roślinność, ich habitaty są wzajemnie od siebie zależne. Czy to założenie nie koliduje z tezą o nie-instrumentalności bytów naturalnych? Na ten konflikt zwracają uwagę jej krytycy, twierdząc, że podkreślenie niezależności poszczególnych bytów przy rozwijaniu koncepcji nie-instrumentalnej wartości bytów naturalnych może sugerować bardzo atomistyczny obraz świata. W ten sposób dochodzi do paradoksu: z jednej strony ekofilozofia stara się uprzytomnić ludziom fakt współzależności wszystkich bytów, z drugiej zaś nalega na postrzeganie poszczególnych bytów jako samoistnie wartościowych¹¹.

⁶ B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Pusty Obłok, Warszawa 1995, s. 96, 100.

⁷ W tej kwestii zarysowuje się wyraźna różnica między jego *Kategoriami* a *Metafizyką* – zob. E.G. Katayama, *Aristotle on Artifacts: a Metaphysical Puzzle*, SUNY, Albany 1999, s. 13; L.R. Baker, *The Ontology of Artifacts*, „Philosophical Explorations” 2004, nr 2, s. 104–105.

⁸ Zob. Arystoteles, *Fizyka*, B; por. L.R. Baker, op. cit., s. 99, 104–105.

⁹ E. Katz, *Further Adventures in the Case Against Restoration*, „Environmental Ethics” 2012, nr 1, s. 67–97; idem, *Understanding Moral Limits in the Duality of Artifacts and Nature: A Reply to Critics*, „Ethics & The Environment” 2002, nr 1, s. 138–46; idem, *Artefacts and Functions: A Note on the Value of Nature*, „Environmental Values” 1993, nr 2, s. 223–232.

¹⁰ Zob. R. Kirkman, *Sceptical Environmentalism. The Limits of Philosophy and Science*, Indiana University Press, Bloomington 2002, s. 6.

¹¹ Zob. K. McShane, *Why Environmental Ethics Shouldn't Give Up on Intrinsic Value*, „Environmental Ethics” 2007, nr 1, s. 44; B. Morito, *Intrinsic Value: A Modern Albatross for*

W odpowiedzi na ten zarzut zwolennicy samoistnej wartości bytów naturalnych mówią, że są przeciwni przypisywaniu bytom naturalnym *wyłącznie* wartości instrumentalnej. Rozważmy tu przykład: w stawie umierają ryby z powodu chorującej w nim roślinności. Wyleczenie tych roślin w celu przywrócenia populacji ryb nie tylko nie będzie niewłaściwe, ale jest w oczywisty sposób pożądane. Niezbędne jest po prostu, aby pamiętać, że rośliny powinny być też poddane kuracji ze względu na nie same¹². Ten argument można przedstawić też następująco: pewien gatunek niewielkich zwierząt jest typowym pożywieniem określonych mięsożernych zwierząt i jako taki posiada wartość instrumentalną. Nie przeczy to jednak temu, że życie jego przedstawicieli nie stałoby się bezwartościowe, gdyby nie istniał żaden żywiący się nimi drapieżnik¹³.

Należy jednak zaznaczyć, że celem definiowania przez ekofilozofów wartości wewnętrznej przez przeciwstawienie jej wartości instrumentalnej jest przede wszystkim podkreślenie, że stanowi ona wartość nie-instrumentalną *dla człowieka*¹⁴. Przyroda nie istnieje bowiem ze względu na człowieka i dlatego nie powinna być podporządkowana wyłącznie jego interesowi. W tym miejscu warto zapytać: a z co z rzeczami? O artefaktach ekofilozofia przez długi czas milczała¹⁵. Z powodu zarówno antropocentrycznego (bezpośredniego zorientowania na ludzkie potrzeby), jak i antropogenicznego (wykreowania przez człowieka) charakteru artefaktów uznano, że zachowanie wobec nich nie zasługuje na rozważanie w kategoriach etycznych¹⁶. Na gruncie ekofilozofii postrzegano je raczej przez pryzmat zużycia produktów naturalnych lub jako potencjalne śmieci zanieczyszczające środowisko¹⁷. Takie jednak podejście do artefaktów nie wydaje się stanowić dobrej podstawy dla faktycznej proekologicznej zmiany ludzkich zachowań. Nie możemy bowiem wyeliminować artefaktów z otoczenia człowieka – są one jego niezbywalną częścią. Nasuwa się tu pytanie, czy właśnie ta całkowita

the Ecological Approach, „Environmental Values” 2003, nr 12, s. 317–36; A. Weston, *Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics*, (w:) A. Light, E. Katz (eds.), *Environmental Pragmatism*, Routledge, London 1996, s. 285–306.

¹² Zob. T. Hayward, *Anthropocentrism: A Misunderstood Problem*, „Environmental Values” 1997, nr 1, s. 53.

¹³ Zob. K. McShane, op. cit., s. 48.

¹⁴ Zob. E.C. Hargrove, *Weak Anthropocentric Intrinsic Value*, „The Monist” 1992, nr 2, s. 183–207.

¹⁵ Zob. Z. Hull, op. cit., s. 67.

¹⁶ Zob. np. E. Katz, op. cit. (2012, 2002, 1993); B. Hale, *Technology, the Environment and the Moral Considerability of Artefacts*, (w:) J.K.B. Olsen, E. Selinegr, S. Riis (eds.), *New Waves in Philosophy of Technology*, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 236–237. Należy zaznaczyć, że interesuje mnie tu wyłącznie to, czy zachowanie *wobec* artefaktów zasługuje na rozważanie w kategoriach moralnych (*moral considerability*), a nie to, czy działania *samych* artefaktów można oceniać moralnie (*moral agency*).

¹⁷ J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2010, s. 4–7.

zależność artefaktów od człowieka – ich powstanie i wykorzystanie – nie czyni nas tym bardziej odpowiedzialnymi za nie? Tak też wydaje się, że włączenie artefaktów w zakres rozważań ekofilozofii pozwoliłoby lepiej zrozumieć samą ideę eko-logii określoną przez jej grecki źródłosłów, czyli naukę o tym, jak człowiek może i powinien czynić Ziemię swoim *domem*.

Na gruncie myślenia ekofilozoficznego przedstawiono różne rozwiązania, które miałyby prowadzić do odrzucenia dominującego dziś pogardliwego nastawienia do artefaktów. Jedną ze strategii jest wykazywanie nieoczywistości ściśłego rozdzielenia bytów naturalnych i sztucznych¹⁸. Innym sposobem jest wyeksponowanie zależności człowieka od rzeczy, który wprowadza w referowaną debatę kontekst trans-/posthumanizmu¹⁹. Niektórzy teoretycy postulują wreszcie rezygnację z instrumentalnego podejścia do artefaktów²⁰. W artykule chciałabym zaproponować inne rozwiązanie: odwołując się do filozofii Martina Heideggera²¹, postaram się przemyśleć sens „instrumentalności”. Będzie wymagało to odniesienia się, z jednej strony, do odrzucenia przez Heideggera koncepcji hierarchii metafizycznej, idącego w parze ze wskazaniem na szczególną tożsamość *physis* i *techne* jako postaci istoczenia bycia, z drugiej zaś do podkreślenia przez niego nieredukowalnej przynależności bytów przy równoczesnej krytyce postrzegania rzeczy bez uwzględniania ich jednostkowości. Przyjęcie takich założeń ontologicznych pozwala Heideggerowi określić sens „właściwego używania” – ujawniającego się najpełniej w przeciwstawieniu idei narzędziowości i techniki – który, jak sądzę, przedstawia znaczący potencjał proekologiczny.

Egalitaryzm ontologiczny

Heideggerowską koncepcję bycia można scharakteryzować jako „egalitaryzm ontologiczny”. Oznacza to, że Heidegger nie wyróżnia mniej lub bardziej doskonałych (pełnych) postaci bycia²². Taka interpretacja jego filozofii może budzić natychmiastowy sprzeciw. Przecież w *Byciu i czasie* określił on byty inne niż człowiek jako „niższe struktury bytu o innym sposobie bycia (obecność lub

¹⁸ K. Lee, *The Natural and the Artefactual. The Implications of Deep Science and Deep Technology for Environmental Philosophy*, Lexington Books, Lanham 1999; S. Vogel, *Environmental Philosophy after the End of Nature*, „Environmental Ethics” 2002, nr 1, s. 23–39.

¹⁹ P.-P. Verbeek, *Cultivating Humanity: towards a Non-Humanist Ethics of Technology*, (w:) *New Waves...*, s. 260–261; L.D. Introna, op. cit., s. 30–32.

²⁰ Zob. L.D. Introna, op. cit., passim; J. Bennet, op. cit., passim.

²¹ Filozofia Heideggera jest często analizowana w kontekście ekofilozoficznym, także uwzględniającym artefakty (zob. np. L.D. Introna, op. cit.), lecz dotychczasowe prace, jak sądzę, nie wykorzystywały w pełni potencjału filozofii Heideggera do uzasadnienia swoich tez.

²² Zob. *Odrzućmy drabinę bytów! Martin Heidegger i ekologia głęboka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2013, nr 3, s. 139–159.

życie)²³”. Z kolei w *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (Podstawowych problemach metafizyki: świecie, skończoności, samotności) uznał, że kamień jest „bez-światowy”, zwierzę charakteryzuje „ubóstwo-świata”, człowiek jest zaś „kształtujący-świat”²⁴. Artefakty zajmują bliżej nieokreślone miejsce w tej klasyfikacji. Raz Heidegger zdaje się je umieszczać „poniżej” naturalnych bytów nieożywionych, innym razem przedstawia je „ponad” nimi²⁵. Warto jednak odnotować, że filozof podkreśla, że dokonanej przez niego charakterystyki nie powinno traktować się jako degradującego hierarchicznego przyporządkowania (*abschätzigen Stufenordnung*). Zaznacza, że chce wskazać pewną różnicę, ale nie w kategoriach „wyższe-niższe”²⁶.

Z tej niejednoznaczności dotyczącej jedności i równości bycia Heidegger próbował wywikłać się po „zwrocie” w swojej filozofii (1935–1938), gdy stwierdził, że to nie bycie (*Sein*) ma być myślane od strony *Dasein*, ale *Da-sein* od strony bycia²⁷. Towarzyszyła temu przemiana podejścia do bytów innych niż człowiek²⁸: zaczął mówić wprost o ich byciu, a nie byciu-obecnym lub byciu-żywym. Po raz pierwszy możemy zaobserwować to we *Wprowadzeniu do metafizyki* (1935)²⁹. Natomiast w *Pytaniu o rzecz* (1936) Heidegger wskazuje na bycie jako „wymiar, który leży pomiędzy rzeczą a człowiekiem”³⁰. To „Pomiędzy” (które Heidegger nazywa także „Otwartym”) wydaje się stanowić obszar, który w przeciwieństwie do „drabiny” bytu ma charakter horyzontalny, a nie wertykalny³¹. Wreszcie w *Przyczynkach do filozofii* (1936-1938), krytykując systematykę bytów rozwijaną przez metafizykę, na postawione przez siebie pytanie „Czy zatem Bycie ma stopnie?” Heidegger odpowiedział „Właściwie nie, ale byt też nie”³². Określił więc bycie wprost jako a-hierarchiczne. Odrzucenie idei „drabi-

²³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2005, s. 304. Oryg. *Substruktionen von Seiendem anderer Seinsart (Vorhandenheit oder Leben)*.

²⁴ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1983, s. 263.

²⁵ Por. ibidem s. 213 i s. 275.

²⁶ Ibidem, s. 287.

²⁷ Zob. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. Z wydarzenia*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 279.

²⁸ Zob. G.J. Gray, *Heidegger's Course: From Human Existence to Nature*, „Journal of Philosophy” 1957, nr 54, s. 198; H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków 2006, s. 109–114; M. Kwietniewska, *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji filozoficznej*, Wyd. UŁ, Łódź 2009, s. 354.

²⁹ Zob. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Aletheia, Warszawa 2000, s. 32, 35–36.

³⁰ M. Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*, tłum. J. Mizera, Wyd. KR, Warszawa 2001, s. 221.

³¹ Zob. ibidem, s. 220.

³² Zob. M. Heidegger, *Przyczynki...*, s. 258

ny bytów” podkreśla radykalność jego zerwania z klasycznymi kategoriami metafizyki³³. Bycie – rozumiane jako istoczenie bytu w byciu, jego przejawianie się – nie może zostać poddane kwantyfikacji, która zakładałaby, że pewne byty istoczą się w byciu mniej niż inne.

W odniesieniu do problematyki egalitaryzmu ontologicznego warto, jak sądzę, uruchomić kontekst Heideggerowskiej krytyki metafizyki jako ontoteologii. Według Heideggera w historii metafizyki doszło do zredukowania bycia do bytu. Bycie uznano bowiem za to, co stale obecne i ogólne w bytach. Tak rozumiane bycie Heidegger nazwał „bytością” (*Seiendheit*). Bycie jako bytość utożsamiano ze zbiorem jakości (lub jedną wybraną jakością), który determinował konstytucję bytu jako takiego. Do tego właśnie znaczenia bytości Heidegger odwołuje się, przedstawiając podstawowe stanowisko metafizyczne w postaci ontoteologii. Według niego onto-teologiczna struktura metafizyki składa się z dwóch nieodłącznych pytań: „czym jest byt? oraz „jaki byt jest najdoskonalszy?”. Pierwsze pytanie ma charakter ontologiczny i jest zorientowane na *causa prima* i ogólność bycia jako bytości. Drugie ma charakter teologiczny, ponieważ pyta o *ultima ratio* i byt nadrzędny. Te dwa pytania uzasadniają się wzajemnie. Bytość wprowadza ideę bytu nadrzędnego (bytu, który posiada bytość w najwyższym stopniu), z kolei byt nadrzędny wymaga bytości jako swojej podstawy³⁴.

Idee ontoteologii i drabiny bytu okazują się więc zbieżne ze sobą. Obie opierają się na założeniu stopniowości bytów według posiadania określonej jakości, która funduje ich status jako bytów. Byt nadrzędny w ontoteologii jest najbardziej kompletny, ponieważ posiada absolutną „ilość” bytości, której inne („niższe”) posiadają mniej. Heidegger wprowadza zatem koncepcję nie-stopniowości bycia jako jedyne możliwie wyjście poza rozwiązanie klasycznej (ontoteologicznej) metafizyki. Tylko bowiem w ten sposób mógł pokazać, że bycie rozumiane jako istoczenie nie może być opisywane w kategoriach ilości (posiadania przez byt „mniej” lub „więcej” bycia).

Należy zaznaczyć, że teza o egalitarności bycia nie spowodowała, że po „zwrocie” Heidegger zrezygnował z uznawania wyjątkowości człowieka jako *Dasein*. Autor *Przyczynków do filozofii* podkreśla, że tylko człowiek jest *Dasein*³⁵. Człowiek jest jedynym bytem, który może dopuścić odkrytość bycia. W innych bytach bycie istoczy w skrytości³⁶. Jednak, jak pamiętamy, po „zwrocie” Heidegger dokonał rewaloryzacji statusu skrytości. *Bycie i czas*, choć zwracało uwagę

³³ Zob. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, tłum. C. Wodziński i in., PWN, Warszawa 2004, s. 461–462; idem, *Czym jest metafizyka?* Wprowadzenie, tłum. K. Wolicki, (w:) *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 320.

³⁴ M. Heidegger, *Onto-teo-logiczna struktura metafizyki*, tłum. J. Mizera, „Logos i Ethos” 1991, nr 1.

³⁵ M. Heidegger, *Przyczynki...*, s. 280.

³⁶ Zob. ibidem, s. 273.

na to, że prawda bycia bytu (jako *a-letheia*) pierwotnie skrywa się, to skupiało się na tym, jak zachodzi jej odkrywanie. Natomiast w odczycie *O istotcie prawdy* Heidegger wyeksponował źródłowy charakter skrytości, kładąc nacisk na to, że bycie ma zawsze zostać dopiero odsłonięte³⁷.

Założenie dotyczące egalitarności bycia nie zostanie też właściwe zrozumiane, jeśli potraktuje się je jako zubożenie ontologicznego krajobrazu rzeczywistości. Heidegger, wskazując na nie-stopniowalność bycia i przypisując byty naturalne (ożywione i nieożywione) oraz sztuczne do jednej kategorii ontologicznej „rzeczy”³⁸, nie zamierzał przekreślać ich swoistości. Wręcz przeciwnie, zaznaczał, że „każda rzecz jest rzeczą na swój sposób”³⁹. Heideggerowskie rozwiązanie nie miało więc doprowadzać do ontologicznej unifikacji, lecz wskazywać, że rzeczy istocząc się w byciu jako konkretne indywidua są wszystkie równie kompletne.

W ten sposób Heidegger odszedł od ustanowionej przez Arystotelesa tendencji, aby uznawać bycie (pod postacią bytości) za hierarchicznie stopniowalne. Bycia jako istoczenia bytu nie można poddać gradacji. Heideggerowska koncepcja bycia pozwala zatem na wyeliminowanie zakorzenionego w tradycji metafizycznej nawyku postrzeganiu bytów jako „wyższych” i „niższych”, z którym łączyło się uznanie możliwości dowolnego wykorzystywania bytów podrzędnych przez byty nadrzędne za oczywisty fakt. Tę odmienną stanowiska Heideggera wobec klasycznej metafizyki radykalizuje jeszcze bardziej wprowadzenie do egalitarnego uniwersum bycia także artefaktów. Heidegger odrzucił bowiem (również odziedziczone po Arystotelesie) ściśle rozróżnienie bycia bytów naturalnych (*physis*) i artefaktów (*techne*).

Jedność *physis* i *techne*

Problematyka relacji *physis* i *techne* w filozofii Heideggera została stematyzowana dopiero po zwrocie. We wcześniejszych pracach pisał on o naturze (*die Natur*) i bytach przyrodniczych oraz narzędziach, instrumentach, maszynach. Tak też jednym z celów jego ówczesnych rozważań było scharakteryzowanie ich odmienności⁴⁰. Zwrócenie się ku wykładni pojęć *physis* i *techne* przyniosło znacząco odmienną perspektywę. Po pierwsze, Heidegger nie koncentruje się już teraz na bytach i ich „sposobach bycia”, ale rozpoznaje *physis* jako samo bycie⁴¹.

³⁷ B. Baran, *Saga Heideggera*, PAT, Kraków 1989, s. 74.

³⁸ M. Heidegger, *Pytanie o rzecz...*, s. 13–14; idem, *Rzecz*, tłum. J. Mizera, (w:) idem, *Odczyty i rozprawy*, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 161.

³⁹ Zob. M. Heidegger, *Rzecz*, s. 161.

⁴⁰ Zob. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, s. 312–43.

⁴¹ Zob. B. Foltz, *Inhabiting the Earth. Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*, Humanity Books, New York 1995, s. 125–127.

We *Wprowadzeniu do metafizyki* stwierdza, że *physis* nie jest równoznaczne z procesami przyrody, lecz nazywa „rozpoczynający się rozwój, ukazywanie się w takim rozwoju i utrzymywanie się oraz pozostawanie w nim – krótko: władanie ostające się we wschodzeniu”⁴². W ten sposób dla Heideggera *physis* jest identyczne z byciem rozumianym jako przejawianie się bytu

Drugą zmianą łączącą się z podjęciem kwestii *physis* i *techne* jest zwrócenie uwagi na ich ontologiczne pokrewieństwo. We *Wprowadzeniu do metafizyki* Heidegger zauważył, że „*physis* zawęża się jako antytezę *techne*”, które powinno rozumieć się jako wytwarzanie stanowiące „wydawanie na świat”. Heidegger nie rozwija tu jednak idei jedności *physis* i *techne*. W zapisie wykładu z 1935 r. pojawia się tylko wtrącenie w nawiasie: „Istotną tożsamość *physis* i *techne* można by uwyraźnić dopiero w osobnych rozważaniach”⁴³. Tekstem, w którym podejmiemy ten temat, jest esej *O istocie i pojęciu physis, Arystoteles, Fizyka B* (1939). Tu również Heidegger przedstawia *physis* jako samo bycie, czyli skrywająco-odkrywające istoczenie⁴⁴, a dodatkowo ujmuje *physis* jako *arche*, które rozporządza „ruchomością” skrywania i odkrywania się bytu. Rozwijając tę interpretację zauważa, że u Arystotelesa „bytowi w rodzaju roślin, zwierząt, ziemi, powietrza przeciwstawiony zostaje byt w rodzaju łoża, szaty, tarczy, okrętu, domu”⁴⁵. Podstawą tego rozróżnienia jest dla autora *Metafizyki* odmienność ich powstania: byty należące do pierwszej grupy są czymś „wzrosłym”, natomiast te drugie są „wyrobami”. Od razu jednak zauważa, że powinniśmy przy tym zdystansować się od pobrzmiewającej w tym słowie oceny pejoratywnej⁴⁶. Widzimy zatem, że Heidegger nie przejawia typowej dla tradycji metafizycznej protekcyjnej postawy wobec artefaktów. Dla naszego tematu jeszcze ważniejsze jest jednak podważenie ścisłego rozgraniczenia wyrobów i tego, co zrodzone. Heidegger argumentuje, że artefakty są także „czymś ruchomym”, przejawiając siebie⁴⁷. Podsumowuje to w *Pytaniu o technikę* (1950): „zawsze za jego [wydobywania] sprawą ujawniają się zarówno twory przyrody, jak i wytwory rzemiosła i sztuki”⁴⁸.

Heidegger, skupiając się na konkretnych indywiduach (np. jaszczurce, źdźbła trawy, obcęgi, kamieniu), stwierdza, że bycie jako istoczenie funduje jedność ich konstytucji metafizycznej. Nie dążąc do zniesienia ontologicznej odmienności poszczególnych rodzajów bytów, pokazuje, że różnice pomiędzy nimi nie powinny być postrzegane w hierarchicznym uporządkowaniu, który w dodatku sytuuje

⁴² M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 19.

⁴³ Ibidem, s. 21.

⁴⁴ M. Heidegger, *O istocie i pojęciu physis*, tłum. S. Blandzi, (w:) idem, *Znaki drogi*, s. 218.

⁴⁵ Ibidem, s. 220, por. s. 224.

⁴⁶ Ibidem, s. 220–221.

⁴⁷ Ibidem, s. 221–222; zob. M. Heidegger, *Przyczynki...*, s. 181.

⁴⁸ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, tłum. J. Mizera (w:) idem, *Odczyty i rozprawy*, s. 15.

pewne indywidua (w przypadku tradycji arystotelesowskiej – artefakty) poza swoimi granicami. Dla autora *Znaków drogi* artefakty nie stanowią pośledniego rodzaju bytów: mają własne „stanie-tutaj” i „przedłożenie”, co według niego odpowiada greckiej wykładni podmiotu⁴⁹.

Dowartościowanie ontologicznego statusu artefaktów nie jest jednak jedynym konceptem filozofii Heideggera, który może mieć wpływ na postrzeganie artefaktów. Dla zmiany sposobu odnoszenia się do artefaktów (jak też bytów naturalnych) równie duże znaczenie posiada jego ujęcie „świata” jako struktury odkrywania się bycia. W oryginalny sposób przedstawia ona stosunek jednostkowości bytów do ich relacyjności, które powinno okazać się pomocne w rozwiązywaniu dylematów ekofilozofii.

Przynależność

„Świat” jest jednym z najważniejszych zagadnień w filozofii Heideggera. Na różnych etapach swojej drogi myślowej wydaje się on jednak przypisywać temu pojęciu inne znaczenie. Bliższa analiza pokazuje jednak, że kolejne odsłony problemu świata nie unieważniają wcześniejszych rozwiązań, ale rozwijają ich sens, zgodnie z którym „bycie poszczególnego bytu ujawnia się zwrotnie tylko w ujęciu go w strukturze światowości”⁵⁰. Poniżej omówię sposób, w jaki to założenie jest już obecne w *Byciu i czasie*. Pozwoli to przedstawić proekologiczny potencjał koncepcji świata opartej na idei narzędziowości, wbrew otaczającym ją kontrowersjom.

Heideggerowski świat nie stanowi ogółu obecnego bytu ani tym bardziej bytu wyższego rzędu, który miałby składać się z pojedynczych bytów⁵¹. Według Heideggera nie znajdziemy właściwego znaczenia świata poprzez wyliczenie tego, co mogłoby się w nim znajdować. Tym niemniej autor *Bycia i czasu* uważa, że chcąc określić sens świata, powinniśmy zwrócić się właśnie ku rzeczom, które znajdujemy w swoim otoczeniu⁵². Podstawową kwestią jest tu zorientowanie jednak nie na to, *jakie* byty nam się ukazują, lecz *jak* to czynią.

Heidegger kładzie nacisk na to, że rzecz zawsze znajduje się w *związku* z innymi rzeczami. Nigdy nie jest odosobniona ani wyizolowana. W *Podstawowych problemach fenomenologii* podkreśla, że „prymarnie dana jest nie sama rzecz, ale

⁴⁹ M. Heidegger, *O istocie i pojęciu physis*, s. 222. Heidegger odróżnia grecką wykładnię podmiotu od jego nowożytnego ujęcia, gdy podmiot utożsamiono wyłącznie z ludzkim „ja”.

⁵⁰ Zob. *Bycie i świat. Metamorfozy pojęcia „świat” w filozofii Martina Heideggera*, „Argument” 2013, nr 2.

⁵¹ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 83; idem, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2009, s. 179.

⁵² M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 81, 93.

związek rzeczy (*Ding-zusammenhang*)”⁵³. Ten związek bynajmniej nie jest „dowolnym, bezładnym spiętrzeniem rzeczy”, lecz stanowi ich określony układ. Charakter tego związku – który będzie kluczowy dla zrozumienia tego, czym jest „świat” – Heidegger wyjaśnia na przykładzie narzędzi, uznając, że są to najbliższe nam rzeczy. Warto tu zauważyć, że we wczesnym okresie swojej filozofii Heidegger twierdzi, że byty czysto przyrodnicze nie są tak bliskie człowiekowi jak narzędzia, znajdują się poza kręgiem najbliższego otoczenia człowieka i nie są w stanie uczynić idei światowości przystępną⁵⁴.

Narzędzie to zatem rzecz, która służy do czegoś: mamy przybory do pisania, do szycia, do krojenia, do czesania, do sprzątania. Ta struktura „do (czegoś)” definiuje bycie narzędzia⁵⁵. Podstawowe znaczenie ma dla Heideggera przekonanie, że w tej strukturze zawiera się „odniesienie” czegoś do czegoś (np. pióro jest odniesione do pisania) czy też „powiązanie” (pióro jest powiązane z pisaniem), które określają bycie wewnątrzświatowego bytu⁵⁶. Dla Heideggera stwierdzenie, że dany „byt ma powiązanie z... wobec...” stanowi ontologiczne określenie bycia tego bytu, a nie przykład ontycznej wypowiedzi na temat bytu, która koncentruje się na budowie bytu, jego substancji i przypadłościach⁵⁷.

Adekwatne określenie istoty narzędzia wymaga jednak uściślenia. Należy bowiem zwrócić uwagę, że nigdy nie spotykamy czegoś takiego jak *pojedyncze* narzędzie⁵⁸. Niech przykładem znów będzie pióro. Jego tożsamość jako przyrządu do pisania zakłada istnienie kartki, na której się pisze. Zanotowanie czegośkolwiek na kartce wymaga jednak również podkładki, stołu lub biurka (każdy wie, że nie sposób pisać na kartce, którą trzyma się „w powietrzu”). W ten właśnie sposób bycie narzędzia obejmuje „całość narzędziową” (*Zeugganze*)⁵⁹. Oznacza to, że narzędzie jest narzędziem zawsze *na gruncie przynależności* do innego narzędzia: pióro, aby ukazać swoje bycie (odniesienie do pisania), musi pozostawać w relacji do szeregu innych rzeczy. Jest to nieredukowalna relacyjność, którą Heidegger uznaje za pierwotną względem faktycznej wielości rzeczy⁶⁰.

Heideggerowska koncepcja świata oparta na idei narzędziowości doczekała się wielu różnych wykładni. Była też poddana surowej krytyce. Koncentrowano się w niej na dwóch zarzutach: totalizacji i instrumentalizacji bytu. Według krytyków Heidegger uznał, że istotna jest tylko całość bytu, poszczególne byty nie zasługują zaś na uwagę. Taką interpretację światowości wzmacniało podkreśle-

⁵³ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, s. 176.

⁵⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 84, 87; idem, *Podstawowe problemy fenomenologii*, s. 176.

⁵⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 88.

⁵⁶ Ibidem, s. 107; M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, s. 177.

⁵⁷ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 108.

⁵⁸ Ibidem, s. 87.

⁵⁹ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, s. 176; por. idem, *Bycie i czas*, s. 87.

⁶⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 88; zob. idem, *Podstawowe problemy fenomenologii*, s. 177.

nie przez Heideggera, że gdy zwracamy się ku rzeczom jako narzędziom, to nie tyle interesują nas one same, ile wytwory, które dzięki nim można wytworzyć⁶¹. Pomimo że Heidegger zrezygnował z pojęcia wytworu już w *Podstawowych problemach fenomenologii*, to bardzo silnie zaważyło ono na negatywnym odbiorze koncepcji narzędziowości. Poglębiało go założenie, że wszelki byt, również przyroda, posiada taki charakter. Stwierdzenie Heideggera, że rzeka odkrywa się przed człowiekiem jako energia wodna⁶², skłoniło niektórych krytyków, aby uznać, że autor *Bycia i czasu* postrzegał naturę jako „zasób”, co jest właściwe nowoczesnej technice, którą krytykował w pracach napisanych po 1950 r.⁶³

Idei narzędziowości nie powinna być jednak utożsamiana z koncepcją zasobu lub być traktowana jako jego mniej radykalna forma. Wręcz przeciwnie, powinny one zostać sobie przeciwstawione, co postaram się pokazać w dalszej części artykułu. Pierwszą kwestią, którą należy tu omówić, jest postrzeganie bytu poprzez rolę, jaką pełni lub może pełnić. Taka perspektywa, zwłaszcza w odniesieniu do przyrody, często wzbudza natychmiastowy sprzeciw. Jak jednak może odkryć się przed nami dany byt, weźmy za przykład wspomnianą rzekę, w inny niż substancjalny (ontyczny) sposób? Za alternatywę niektórzy badacze uznają podejście estetyczne, gdy w naturze dostrzega się jej piękno. Takie nastawienie jednak jest dla wielu krytyków równie antropocentryczne jak nastawienie instrumentalne, ponieważ jest ono skoncentrowane wyłącznie na ludzkim sposobie odbioru przyrody⁶⁴. Jednak wobec krytyki instrumentalnej wartości przyrody również można wysunąć zarzut antropocentryzmu, gdyż zakłada ona, że byty przyrodnicze pełnią rolę tylko dla jednego użytkownika – człowieka. Tymczasem rzeka, co oczywiste, z perspektywy żyjących w niej zwierząt i roślin posiada określone funkcje. Na gruncie filozofii Heideggera można by więc stwierdzić, że to poprzez nie istoczy się bycie, choć dzieje się to w skrytości. W jego późniejszych pracach tę koncepcję będzie oddawało pojęcie „ziemi”, oznaczające nieredukowalny moment skrytości bycia, który wraz z momentem jawności bycia („niebem”) stanowi jedność „świata”⁶⁵. Tak też Heidegger opisuje ziemię jako tą „co pielęgnując wodę i kamień, roślinę i zwierzę, [...] owocuje karmiac”⁶⁶. Ważne jest tu, aby pamiętać, że zależności pomiędzy różnymi bytami w ontologii Heideggera nie są wpisane w hierarchie, która zakładałaby podporządkowa-

⁶¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 90.

⁶² Zob. *ibidem*.

⁶³ Zob. H. Dreyfus, *Heidegger's history of the being of equipment*, (w:) H. Dreyfuss, H. Hall (eds.), *Heidegger: A Critical Reader*, Basil Blackwell, Oxford 2002, s. 176–179; M. Zimmermann, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*, Indiana University Press, Bloomington 1990, s. 159–160.

⁶⁴ Zob. J. Wawrzyniak, *Sceptycznie o estetyzacji przyrody*, (w:) W. Tyburski (red.), *Etyka środowiskowa. Teoretyczne i praktyczne implikacje*, Toruń 1998, s. 35–43.

⁶⁵ Zob. M. Heidegger, *Rzecz*, s. 157–159.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 157.

nie bytów niższych bytom wyższym. Wskazanie na funkcje, jakie pełnią wobec siebie różne byty, nie jest więc rozpoznaniem zwierzchności panującej w uniwersum bycia, lecz ma kierować ku panującej w nim wspólności. Nie można bowiem w analizie idei narzędziowości oddzielać od siebie dwóch podstawowych założeń dotyczących rzeczy, czyli jej funkcjonalności i przynależności do całości narzędziowej. Gdy staramy się zrozumieć bycie rzeki, nigdy nie myślimy o samej rzece, ale zawsze postrzegamy ją wraz z rosnącą w niej trzcina, płynącą przez pola, ocienioną drzewami.

Można zatem zaryzykować twierdzenie, że według Heideggera byty dopiero *razem* ujawniają bycie. Jeśli będziemy postrzegać byty jako odizolowane, nie dostrzeżemy bycia. Warunkiem możliwości odkrycia przez byty swej właściwej tożsamości jest ujęcie rzeczy w ich wzajemnej przynależności. Przynależność do całokształtu sieci tych związków nie oznacza w żadnym wypadku, że dany byt zatracą się w jego obrębie, wręcz przeciwnie, to dzięki niemu rzecz dopiero ujawnia własne bycie. Dotyczy to zarówno artefaktu, jak bytu naturalnego. Artefakty, z którymi jesteśmy silniej zżyci, w bardziej widoczny sposób ukazują nieodłączność funkcjonalności od przynależności do pozostałych bytów. Innymi słowy, Heideggerowska koncepcja narzędziowości zakłada, że byty tylko dzięki sobie nawzajem mogą istoczyć się w swoim byciu. Takie założenie pozwalałoby odejść od przeciwstawienia samoistności i instrumentalności, które w ekofilozofii rodzi liczne problemy.

Na tym jednak nie wyczerpuje się proekologiczny potencjał filozofii Heideggera. Istotne znaczenie dla ekofilozofii powinna mieć również idea „właściwego używania”, która pozwoli też bardziej uwypuklić odmienną ideę narzędziowości i techniki.

Właściwe używanie

Przypisanie bytowi narzędziowego charakteru i techniczne nastawienie do bytu mogą przedstawiać się jako tożsame. W obu ujęciach rzecz pełni określoną rolę w spełnianiu określonego zadania. Dla Heideggera technika nie jest jednak samym środkiem do celu, ale stanowi sposób odkrywania bytu⁶⁷. Zobaczmy, dlaczego powinno przeciwstawić się go sposobowi ujawniania bycia właściwego narzędziowości.

W ujęciu Heideggera technika jest rozwinięciem nowożytnego ideału zwierzchności podmiotu nad przedmiotem. To właśnie z przedstawiania, które podporządkowuje podmiotowi przedmiot, wywodzi się typowe dla techniki „ze-stawianie” (*ge-stellen*), czyniące byt „zasobem” (*Bestand*). Takie podejście przejawia

⁶⁷ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 15.

się w traktowaniu wszelkiego bytu jako surowca: ziemia stanowi tu źródło rudy, powietrze źródło azotu. Byt jako zasób staje się więc czymś jednowymiarowym: sprowadza się go do określonej właściwości. Na tym jednak utrata tożsamości przez dany byt się nie kończy. Uzyskany z niego materiał z założenia służy dalszemu przekształceniu, w którym całkowicie niknie pierwotny charakter danego bytu. Przykładem mogą być nowoczesne wiatraki przekształcające wiatr w energię, którą kumulują do późniejszego wykorzystania w różnorodnych celach. Heidegger odróżnił je od dawnych młynów, które umożliwiały wiatrowi bycie sobą – ukazywały jego siłę – nie próbując go przy tym pochwyć i zgromadzić.

Dążenie do gromadzenia bytu rozumianego jako zasób jest nieodłączne od chęci rozporządzania nim. W *Cóż po poecie?* czytamy: „Bezwarunkowa samo-realizacja rozmyślnego dostawiania świata zostaje bezwzględnie zorganizowana w sytuację, w której człowiek rozkazuje – jest to proces wynikający z ukrytej istoty techniki”⁶⁸. Perspektywa zasobu, która redukuje poszczególne byty do bliżej nieokreślonego materiału, czyni je równocześnie obszarem władczego rozszczenia człowieka. Bezwarunkowość tego rozporządzania bytem przejawia się w kierowaniu się wolą zdobycia możliwie największego pożytku przy możliwie najmniejszym nakładzie wysiłku, co Heidegger określa jako „eksploatowanie” (*Fördern*)⁶⁹. Owo eksploatowanie należy przeciwstawić koncepcji „właściwego używania”.

Problem właściwego używania Heidegger stematyzował w pracach *Co zwie się myśleniem?* oraz *Powiedzenie Anaksymandra*. Przystępując do charakterystyki używania, Heidegger odróżnia je od korzystania, użytkowania, zużywania i spożytkowywania, które są zdeformowanymi postaciami używania⁷⁰. Na czym według niego polega ich wynaturzenie? „Właściwe używanie nie degraduje tego, co używane, lecz określa się, dopuszczając to, co używane, w jego istotę”⁷¹. Byt w używaniu, w przeciwieństwie do użytkowania, zużywania i spożytkowywania, nie traci, lecz zyskuje swoją tożsamość metafizyczną⁷². To używanie nie ma jednak antropocentrycznego charakteru. Heidegger zastrzega, że człowiek nie jest fundatorem jego sensu: „Właściwe używanie rzadko jest jawne i w ogóle nie leży w gestii śmiertelnych. Śmiertelni są w najlepszym razie oświeceni blaskiem używania”⁷³.

To samo bycie stanowi grunt używania, w którym byt może się istoczyć. W tym znaczeniu właściwe używanie nie jest sprawą śmiertelnych (*Sache der Ster-*

⁶⁸ M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, tłum. K. Wolicki, (w:) idem, *Drogi lasu*, Aletheia, Warszawa 1997, s. 234.

⁶⁹ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 18.

⁷⁰ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, PWN, Warszawa 2000, s. 123.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Por. H. Dreyfus, op. cit., s. 176; por. M. Zimmerman, op. cit., s. 161.

⁷³ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 123.

blichen), ponieważ człowiek nie stanowi źródła bycia. Podobnie jednak jak w odczycie *Rzecz*, zostaje tu podkreślone, że choć człowiek nie ustanawia bycia bytów, to jednak ma swój udział w ich przejawianiu się, co zarazem pozwala odkryć się jego własnej konstytucji ontologicznej⁷⁴. Warto zapytać, w jaki sposób śmiertelni mogą zostać „oświeceni blaskiem używania”. Odpowiedź znajdziemy w Heideggerowskiej wykładni *χρή* jako „używania”.

Heidegger, dokonując takiego przekładu *χρή* w *Powiedzeniu Anaksymandra*, zaznacza, że zrozumiemy go właściwie tylko wówczas, gdy będziemy trzymać się pierwotnego znaczenia używania jako *frui, bruchen*. Wtedy dostrzeżemy w używaniu sens pozwalania, aby dany byt istoczył się. Według Heideggera oznacza to innymi słowy: „dorezczać coś jego własnej istocie i jako tak wystarczające się zachowywać je w ochraniającej ręce”⁷⁵. Także w *Co zwie się myśleniem?*, analizując słowa Parmenidesa, Heidegger stwierdza, że w *χρή* tkwi „słowo ręka; znaczy chwytam i w ten sposób trzymam w rękę, stosuję, używam”⁷⁶. Heidegger łączy zatem sens właściwego używania z ręką, która stanowi ważny motyw w jego filozofii⁷⁷. Swoistość ludzkiej dłoni wiąże się ze zdolnością człowieka do myślenia (rozumienia) bycia. Dla naszego tematu ważne jest, że pojawia się ona już we wczesnych pracach (*Hermeneutyce faktyczności, Byciu i czasie*) przy koncepcji po-ręczności narzędzia. Kluczową uwagę dotyczącą związku używania i ludzkiej ręki znajdujemy jednak w *Co zwie się myśleniem?*. Heidegger mówi tam: „Kiedy na przykład chwytam jakąś rzecz, *ręka musi dostosowywać się do rzeczy* [podkreśl. aut.]. W używaniu tkwi dostosowujące się odpowiadanie”⁷⁸.

Właściwe używanie związane jest z dostosowaniem się do rzeczy. Takie założenie pozostaje w sprzeczności z dzisiejszym myśleniem o rzeczach, zgodnie z którym to rzecz ma się dostosować do naszych potrzeb, wygody czy nawet zachcianek. Relacja dostosowania się zachodzi tylko w jedną stronę: rzecz zostaje podporządkowana interesowi człowieka. Gdy zaś dana rzecz przestaje spełniać oczekiwania człowieka, wyjście jest jedno – należy się jej jak najszybciej pozbyć i zastąpić ją inną, doskonalszą. Uważa się, że nie ma w tym nic zdroźnego, to przecież „tylko” rzecz. Problemem jednak jest to, że w takiej perspektywie rzecz nie jest już dłużej rzeczą, lecz staje się jedynie *zamiennikiem*.

Taką właśnie diagnozę stawia Heidegger, charakteryzując nastawienie do rzeczy właściwe czasom nowoczesnej techniki: „Im szybciej się je [rzeczy] wyko-

⁷⁴ M. Heidegger, *Rzecz*, s. 157.

⁷⁵ M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, tłum. J. Sidorek, (w:) idem, *Drogi lasu*, s. 296–297. Heidegger tłumaczy, że przekład *χρή* jako „używania” nie zrodził się z rozważań etymologiczno-leksykalnych – zob. s. 298.

⁷⁶ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 123.

⁷⁷ Znaczenie motywu ręki w filozofii Heideggera wnikliwej analizie poddał Jacques Derrida w książce *De l'espirit*.

⁷⁸ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 123.

rzystuje, tym bardziej trzeba je zamienić – wciąż szybciej i z wciąż większą łatwością. Tym, co stałe w rzeczach dostawianych jako nagie przedmioty wykorzystania, jest zamiana (*Ersatz*)”⁷⁹. Tę myśl Heidegger rozwinął podczas seminarium prowadzonego w Le Thor: „Jeden z istotowych momentów dzisiejszego sposobu bycia bytów [...] to ich zastępowalność (*Ersetzbarkeit*), fakt, że [...] każdy byt staje się istotowo zastępowalny. Dziś bycie to bycie-zastępowalnym (*Ersetzbar-sein*). Idea naprawiania stała się myślą anty-ekonomiczną. Jest to istotowe dla wszelkiej konsumpcji, że już jest skonsumowana i dlatego wzywa do zastąpienia”⁸⁰.

„Zastępowalność” czyni z rzeczy namiastkę bytu. Z istoty staje się ona jedynie pewnym ontologicznym surogatem – *ersatzem*⁸¹. Możliwość zastąpienia jednej rzeczy przez drugą przekreśla bowiem istotę rzeczy, którą dla Heideggera jest poszczególność (*Einzelheit*) ukazująca się w jej każdorazowości (*Jediesheit*). Heidegger uzasadniał to, mówiąc, że nawet dokładnie takie same rzeczy jak dwa wiadra lub dwie jodłowe igły, których nie jesteśmy w stanie odróżnić, nigdy nie znajdują się w tym samym miejscu i czasie⁸². Każda rzecz jako taka jest więc unikatowa.

Takie przekonanie neguje idea zastępowalności, od której nieodłączne jest postrzeganie bytu jako zasobu. Pojęcie zasobu konotuje sens jednolitej masy. To znaczenie stanie się może jeszcze bardziej widoczne, jeśli zauważymy, że inny tłumaczeniem *Bestand* może być „pogłowię”, oznaczające ogół zwierząt jednego gatunku w danym okresie na określonym terenie. Tak też dana rzecz widziana w perspektywie zasobu – przyjmowanej nie tylko przez technikę, ale też naukę – stanowi wyłącznie jeden z wielu egzemplarzy określonego rodzaju bytu. Ma to określone konsekwencje nie tylko ontologiczne, ale też etyczne: „Badając bowiem roślinę wargową, botanik nigdy nie zajmuje się jednostkową rośliną jako jednostkową; zawsze jest ona tylko pewnym okazem (*Exemplar*); dotyczy to także zwierząt, choćby niezliczonych żab i jaszczurek uśmierconych w laboratorium”⁸³.

Rezygnacja z uznawania jednostkowości zwierząt przekłada się na brak zastrzeżeń dotyczących moralnego charakteru sposobu postępowania z nimi, np. ich uśmiercania w celach naukowych. Funkcjonuje tu również założenie, że określony byt – w tym wypadku zwierzę – można w pełni zastąpić innym bytem. Sprzeciw wobec takiego podejścia znajduje swój najpełniejszy wyraz w rozwijanej przez wielu ekologów krytyce idei ekologicznej odbudowy (*ecological restoration*), polegającej na aktywnej renowacji zniszczonych terenów naturalnych do-

⁷⁹ M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, s. 249.

⁸⁰ M. Heidegger, *Seminare*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1986 s. 351–352.

⁸¹ Zob. H. Dreyfus, *op. cit.*, s. 176–177.

⁸² M. Heidegger, *Pytanie o rzecz...*, s. 21–22.

⁸³ *Ibidem*, s. 21.

konywanej przez człowieka. Argumentem przeciwko temu rozwiązaniu jest to, że zbyt łatwo usprawiedliwia ono dewastację przyrody, przedstawiając możliwość jej późniejszej odbudowy przez człowieka, w dodatku zgodnie z jego celami i priorytetami. Podkreśla się przy tym, że po renowacji dana rzeka nie będzie już tą samą rzeką⁸⁴. Ta krytyka jest bez wątpienia zasadna. Wydaje się jednak, że przez to, że nie odnosi się ona do samej idei zastępowalności, lecz ogranicza się jedynie do możliwości zastąpienia bytów naturalnych, to nie jest ona w stanie osiągnąć pożądanej przemiany wyobraźni ekologicznej. Można tu bowiem, jak sądzę, przedstawić przypuszczenie analogiczne do hipotezy Lucasa Introny, że dopóki przyjmujemy, że istnieje choć jeden rodzaj bytu, który jest zastępowalny – a za taki powszechnie uchodzą dziś artefakty – dopóty realne jest niebezpieczeństwo, że takie nastawienie zostanie rozciągnięte na wszelki byt, w tym na człowieka. Czy nie to właśnie zdaje się mieć na myśli Heidegger, gdy mówi, że wraz z postrzeganiem natury jako zasobu nieuchronnie postrzegamy też człowieka jako „materiał ludzki”, lub gdy wskazuje, że gdy rzeczy tracą swoją tożsamość, to również sam człowiek „jest bez osłony”⁸⁵? Dlatego przeorientowanie dotychczasowej perspektywy i dostrzeżenie jednostkowości artefaktów przedstawia się jako niezbędne, jeśli mamy zmienić wzorce postępowania wobec otaczającej nas rzeczywistości.

Można jednak zaproponować przeciw takiemu postulatowi, zauważając, że dziś, w czasach masowej produkcji, trudno o unikatowy charakter rzeczy. Abstrahując od tego, że taki argument przyjmuje nie ontologiczne rozumienie unikatowości (czasowość danego bytu), lecz ontyczne (niepowtarzalne właściwości przedmiotu, wyjątkowość materiału, z jakiego powstał), należy zastanowić się, czy dla możliwości wykształcenia postaw proekologicznych większą trudnością rzeczywistości jest masowa produkcja artefaktów, czy może jednak przede wszystkim ich masowa konsumpcja⁸⁶. Innymi słowy, czy dla przyjęcia zachowania proekologicznego bardziej problematyczny jest sam fakt, że wchodząc do sklepu mamy stos pudełek z identycznymi parami butów, czy też to, że traktujemy je przez to jako łatwe do zastąpienia, równocześnie stawiając im coraz wyższe wymagania (np. coraz łatwiej przychodzi nam uznać, że dane buty są już zniszczone/zniszczalne/niemodne)? Wydaje się, że zasadniczy problem tkwi tu w naszym podejściu do rzeczy, a nie w samych przedmiotach.

W jaki inny sposób powinniśmy zatem zacząć odnosić się do rzeczy? Niektórzy badacze zwracają się do Heideggerowskiej koncepcji „wyzwolenia”,

⁸⁴ Zob. E. Katz, op. cit. (1993), s. 127.

⁸⁵ M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, s. 234, 239.

⁸⁶ Zob. A. Niezgoda, *Konsumpcjonizm jako czynnik potęgujący kryzys ekologiczny*, (w:) H. Ciążęła, W. Dziarnowska, W. Tyburski (red.), *Wobec zagrożenia globalnym kryzysem ekologicznym – technologiczna korekta czy aksjologiczna przebudowa?*, Wyd. Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2010, s. 135–141.

w której można „pozwoić rzeczom być”⁸⁷. Niestety Heideggerowskie „wyzwolenie” często błędnie traktuje się w tym wypadku jako uniezależnienie *rzeczy* od człowieka. Takie interpretacje niewłaściwie sugerują, że człowiek powinien zaprzestać postrzegać rzeczy jako użyteczne narzędzia⁸⁸. Tymczasem koncepcja Heideggera odnosi się do „wyzwolenia *ku* rzeczom” (*Gelassenheit zu den Dingen*). Jest ona w ten sposób uwolnieniem *człowieka* od chęci przed- i ze-stawiania rzeczy⁸⁹, co jednak nie oznacza, że człowiek ma zaprzestać ich używania. Wręcz przeciwnie, według Heideggera to właśnie dzięki (właściwemu) używaniu rzeczy stają się sobą.

Heidegger, co rzadko podkreśla się w literaturze przedmiotu, w swej późniejszej filozofii nie zrezygnował z ujęcia istoczenia rzeczy poprzez używania ich jako narzędzi. Posługuje się nim na przykład w seminariach prowadzonych dla psychiatrów w latach sześćdziesiątych: „Stół pokazuje siebie w użyciu (*im Gebrauch*) [...]. Moje siedzenie na krześle jest otwartym-byciem-tu (*offenständiges Hiersein*). Siedzenie jest używaniem narzędzia (*Zeug*)”⁹⁰. Można zatem powiedzieć, że to poprzez używanie człowiek pozwala być rzeczom, czyli *umożliwia* ich istoczenie. Heidegger dystansuje się tym samym od przekonania, że używanie rzeczy umniejsza ich statusowi ontologicznemu. Ma to szczególne znaczenie dla postrzegania artefaktów, które ze względu na ich domyślnie użytkowy charakter sytuowano najniżej w uniwersum metafizycznym lub wręcz w ogóle wyrzucano je poza jego nawias. Heidegger, odrzucając ideę hierarchii metafizycznej, również samo używanie umieścił poza relacjami zwierzchności i podległości. Jego koncepcja używania koncentruje się na jednostkowości rzeczy. Heidegger pokazuje mianowicie, że to używanie sprawia, że rzeczy przestają być dla nas anonimowe. Wydaje się, że jest to jeden z ważnych – choć rzadko zauważanych – motywów przewodnich jego filozofii. Już bowiem w *Hermeneutyce faktyczności*, opisując świat codziennego obchodu, podkreślał, że widzimy zawsze ten konkretny stół, a nie stół w ogóle (*der Tisch, nicht „ein” Tisch*). Tak też w piwnicy stoją *nasze* dziecinne zabawki oraz narty, którymi w młodości jeździliśmy na złamanie karku⁹¹. Z kolei w pochodzących z lat 1959–1965 *Zollikoner Seminare* znajdujemy taką uwagę dotyczącą używania rzeczy: „To przestrzeń do mieszkania; zawiera rzeczy użytkowe (*Gebrauchsgegenstände*). [...] Te rzeczy mają

⁸⁷ M. Heidegger, *Wyzwolenie*, tłum. J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2001, s. 16.

⁸⁸ Zob. np. L.D. Introna, op. cit.

⁸⁹ Stanie się to jaśniejsze, jeśli przypomnimy, że termin *Gelassenheit* można przełożyć również jako „opanowanie”, „spokojny umysł”. Być może dobrym tłumaczeniem byłoby więc „wyluzowanie” w znaczeniu odprężenia, zdjęcia z siebie jarzma.

⁹⁰ M. Heidegger, *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe; herausgegeben von Medard Boss, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1987*, s. 8, 248.

⁹¹ M. Heidegger, *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Wyd. Rolewski, Nowa Wieś 2007, s. 93–94.

szczególne znaczenie dla ludzi, którzy tu mieszkają: są im znajome, dla innych ludzi są zaś obce”⁹².

Używanie łączy nas i rzeczy do szczególnej wspólnoty, którą nazywamy *domem*. Właściwe używanie opiera się więc na określonej zażyłości z rzeczami. W eksploataowaniu, w którym rzeczy są wyłącznie zamiennikami, niemal jednorazowymi, taka relacja jest niemożliwa.

Podsumowanie

W dotychczasowej debacie ekofilozoficznej wielu filozofów uznawało, że użytkowy charakter artefaktów eliminuje zasadność pytania o etyczny wymiar naszego postępowania z nimi. Pojawiły się jednak głosy krytykujące uznanie tych – tak na co dzień nam bliskich – przedmiotów za niegodne objęcia ich naszym etycznym. Ważnym wsparciem dla tej krytyki może być, jak próbowałam pokazać w artykule, Martin Heidegger i jego rewizja metafizycznych założeń dotyczących artefaktów. Jest ona usytuowana w ogólnym kontekście dokonanej przez niego krytyki wielu tradycyjnych koncepcji metafizycznych, takich jak idea hierarchii metafizycznej lub idea ścisłego rozróżnienia *physis* i *techne*. Ponadto Heidegger wskazał na ścisły związek jednostkowości poszczególnych rzeczy i na ich równoczesną wzajemną przynależność. Pozwoliło mu to sformułować intrygującą teorię „właściwego używania” umożliwiającego rzeczom istoczenie siebie, które przeciwstawił eksploataowaniu powodującemu utratę tożsamości ontologicznej wykorzystywanych rzeczy. W ten sposób ontologia Heideggera otwiera interesującą perspektywę etyczną dotyczącą prawdziwie pro-ekologicznego stosunku człowieka do rzeczy.

⁹² M. Heidegger, *Zollikonner Seminare...*, s. 12.

Wiesława Gadomska

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

HUMANIZACJA POSTINDUSTRIALNEJ PRZESTRZENI MIEJSKIEJ – PRZYKŁAD NOWOJORSKIEGO PARKU HIGH LINE JAKO UDANEJ REWITALIZACJI DAWNEJ LINII KOLEJOWEJ

Humanisation of Post-Industrial Urban Space – The Example of New York High Line Park as Successful Revitalisation of Former Railway Line

Słowa kluczowe: park miejski, przestrzeń publiczna, społeczność lokalna.

Key words: urban park, public space, local community.

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

Dawne tereny przemysłowo-składowe nowojorskiego Manhattanu zmieniają swoje oblicze, przekształcając się w atrakcyjne przestrzenie publiczne. Hudson River Park utworzony został na terenach portowych, a najnowszy park High Line powstał w wyniku rewitalizacji nieczynnej, napowietrznej linii kolejowej obsługującej magazyny, składy i fabryki. Inicjatorami pomysłu odzyskania dawnej kolei stali się lokalni pasjonaci, potrafiący dostrzec niezwyklej potencjał unikatowego miejsca. Związana organizacja non profit Friends of the High Line, budując strategię obrony torowiska, zdobyła szerokie poparcie społeczne. Zrealizowane w latach 2009 i 2011 dwa pierwsze odcinki parku o łącznej długości ok. 2,5 km osiągnęły bardzo wysoki poziom indywidualnych rozwiązań projektowych tak w zakresie elementów małej architektury, jak i ciekawie dobranej roślinności. To synergiczne łączenie elementów antropogenicznych ze światem przyrody wpłynęło na atra-

A b s t r a c t

Former industrial and warehousing areas of New York Manhattan change their visage transforming into attractive public spaces. The Hudson River Park situated in western Manhattan was established on the former port area while the latest High Line Park was developed through revitalisation of the unused elevated railway line servicing warehouses, storage yards and factories. Local people with passion, able to notice the unusual potential of that unique place were the initiators of the idea to recover the former railway line. The established non-profit organisation Friends of the High Line won wide public support building the strategy for protection of the railway line. The two initial sections of the park completed during the years 2009 and 2011 possessing the total length of ca. 2.5 km presented a very high level of individual design solutions as concerns both the elements of small architecture and greenery selected in the interesting way. That synergic

kcyjność High Line. Miejsce to jest bardzo chętnie odwiedzane zarówno przez nowojorczyków, jak i licznych turystów.

combination of anthropogenous elements with the world of the nature influences attractiveness of the High Line. The place is visited readily by both the New Yorkers and numerous tourists.

Wprowadzenie

Proces transformacji społeczności miejskiej w kierunku społeczeństwa postindustrialnego wywołał diametralne zmiany w strukturze funkcjonalnej i przestrzennej wielu miast, w których funkcja przemysłowa była wiodąca lub co najmniej obecna. W wyniku tego procesu, industrialna przestrzeń ulegała postępującej degradacji, tworząc obszary problemowe w sferze funkcjonalnej, ekonomicznej i społecznej miasta¹. Dysfunkcyjne obszary miejskie, w wielu przypadkach poddawane późniejszym procesom rewitalizacji, otrzymywały nowe funkcje i formy zagospodarowania przestrzennego, tworząc charakterystyczne fragmenty nowego, miejskiego krajobrazu². Istotną rolę w procesie ożywiania i humanizacji postindustrialnej przestrzeni miejskiej odgrywają tereny zieleni, stając się często dominującą formą ich nowego zagospodarowania.

Dużą dynamikę przekształceń znacznych obszarów miasta można zaobserwować, m.in. na nowojorskim Manhattanie – proces gentryfikacji poprzemysłowej przestrzeni miejskiej, czytelny od lat 80. ubiegłego stulecia, dotyczy przede wszystkim jego południowo-zachodniego wybrzeża. Dotychczasowe, przemysłowo-składowe tereny wraz z towarzyszącą infrastrukturą techniczną uzyskują nową funkcję, przekształcając się m.in. w atrakcyjne przestrzenie publiczne³. Rewitalizowana zabudowa uzyskuje nowe funkcje: handlowo-usługowe, biurowe i mieszkalne o atrakcyjnym i unikatowym standardzie przestrzennym (lofty). Z kolei powstająca współcześnie uzupełniająca zabudowa, poza wysokimi wartościami architektonicznymi, szanuje specyficzny kontekst miejsca.

Istotną rolę w tworzeniu nowego, przyjaznego oblicza poprzemysłowych dzielnic Chelsea i Meatpacking District odgrywa miejski park High Line powstały w wyniku rewitalizacji nieczynnej, napowietrznej linii kolejowej obsługującej dawne magazyny, składy i fabryki. Zrealizowane w latach 2009–2011 dwa pierwsze etapy projektu uzyskały zarówno bardzo duży stopień akceptacji społecznej, jak i wysoki poziom oceny międzynarodowej krytyki architektonicznej⁴.

¹ A. Toffler, *Trzecia fala*, Wyd. Kurpisz, Poznań 2006.

² K. Skalski (red.), *Projekty i programy rewitalizacji w latach 2000–2006*, Stowarzyszenie Forum Rewitalizacji, Kraków 2006.

³ A. Freeman, *How the west was done*, "Landscape Architecture" 2004, nr 8, s. 96–105; A. Ulam, *New west side story*, "Landscape Architecture" 2007, nr 8, s. 89–99; A. Ulam, *Next installment on the Hudson*, "Landscape Architecture" 2009, nr 1, s. 64–71.

⁴ J. David, R. Hammond, *High Line. The Inside Story of New York City's Park in the Sky*, Farrar, Straus and Giroux, Nowy Jork 2011, s. 163–177.

1. Park w procesie humanizowania zdegradowanych obszarów miasta – nowojorskie przykłady

Tereny zieleni stanowią istotny element struktury funkcjonalnej miasta i jego kompozycji urbanistycznej. Ich jakość, dostępność oraz wielkość, szacowana wskaźnikiem powierzchni przypadającej na jednego mieszkańca, w znacznej mierze decydują o postrzeganiu atrakcyjności miasta czy jego dzielnicy⁵. Poza podstawową funkcją ekologiczną i społeczną tereny zieleni mogą pełnić funkcje alternatywnych korytarzy komunikacyjnych, szczególnie cennych w dużych ośrodkach miejskich⁶.

Istotnym aspektem w operowaniu terenami zieleni, jako propozycją zagospodarowania zdegradowanych, pozbawionych czytelnej funkcji obszarów miasta, jest na ogół pozytywny odbiór społeczny towarzyszący takim działaniom⁷ – inwestowanie w tereny zieleni w sposób oczywisty poprawia standard codziennego życia, a beneficjentem tych działań staje się społeczność miejska. Praktyczny aspekt zagadnienia wynika również z dużej elastyczności kształtowania nowych terenów zieleni w zazwyczaj trudnych inwestycyjnie obszarach miejskich oraz z ich podatności na często konieczny warunek etapowania całości przedsięwzięcia. Nie bez znaczenia pozostaje również czynnik ekonomiczny, pozwalający uzyskiwać akceptowalne efekty, mimo często ograniczonego budżetu⁸.

Zachodnie wybrzeże nowojorskiego Manhattanu może stanowić interesujący przykład długofalowego, konsekwentnie awansowanego procesu przekształcania znacznego obszaru miasta, zdegradowanego nie tylko w wyniku jego marginalnego położenia, lecz przede wszystkim na skutek wygaśnięcia jego dotychczasowej składowo-przemysłowej funkcji. Początku tego procesu można doszukiwać się w początku lat 80. ubiegłego stulecia na południowo-zachodnim krańcu Manhattanu, w rejonie dzisiejszej World Financial Center. Rozległy, ponad 30-hektarowy niezagospodarowany teren powstały w wyniku komprymacji gruntu i gruzu pochodzących z wykopów pod wieże World Trade Center stanowił rodzaj czasowego „urbanistycznego nieużytku”. Proces jego humanizacji, poprzez nadanie mu symbolicznego, użytkowego znaczenia, dokonał się w 1982 r. w ramach

⁵ A. Zachariasz, *Zieleń jako współczesny czynnik miastotwórczy ze szczególnym uwzględnieniem roli parków publicznych*, Monografia 336, Wyd. Politechniki Krakowskiej, Kraków 2006.

⁶ À. Losantos i in., *Krajobraz miejski. NOWE trendy. NOWE inspiracje. NOWE rozwiązania*, Tmc, Warszawa 2008.

⁷ K. Pawłowska, *Przeciwdziałanie konfliktom wokół ochrony i kształtowania krajobrazu. Partycypacja społeczna, debata publiczna, negocjacje*, Wyd. Politechniki Krakowskiej, Kraków 2008.

⁸ Interesującym przykładem niskobudżetowej inwestycji jest projekt *The River Coast Walk* ukierunkowany na stworzenie w Buenos Aires zagospodarowanej przestrzeni publicznej wzdłuż brzegu rzeki La Plata. Mieszkańcy miasta zaakceptowali i polubili wykreowaną przestrzeń, mimo jej formalnej niedoskonałości. B. Davis, *From rubble, a Park for the people*, „Landscape Architecture” 2006, nr 7, s. 34–43.

działań z obszaru twórczości Land Art – blisko hektarowy areal został poddany rekultywacji i potraktowany jako pole pszenicy, obrazując związki podstawowych pojęć w gospodarczym i ekonomicznym wymiarze ludzkiego życia: zasiewu (inwestowanie) i zbioru (dyskontowanie zysku)⁹. W następnych latach całość terenu poddana została wieloaspektowym opracowaniom przedprojektowym, poszukującym optymalnych związków i relacji funkcjonalnych z miastem. W wyniku konsekwentnej ponad 10-letniej realizacji uzyskano wielofunkcyjną, atrakcyjną przestrzeń publiczną, której oś kompozycyjną stanowiły otwarte tereny zieleni tworzące dzisiejszy Battery Park¹⁰.

Działaniem o skutkach przestrzennych znacznie wykraczającym poza skalę pojedynczej dzielnicy miejskiej jest wieloetapowy projekt rewitalizacji dawnych, portowo-składowych terenów zlokalizowanych pasmowo wzdłuż rzeki Hudson na zachodnim brzegu Manhattanu. Rozpoczęta w 1979 r. inwestycja miejska objęła ponad 8-kilometrowy odcinek wybrzeża, które w wyniku strukturalnych zmian uległo funkcjonalnej deprecjacji, a w konsekwencji również przestrzennej degradacji¹¹. Zdekapitalizowany teren stał się jednocześnie swoistym depozytariuszem cennego, kulturowego dziedzictwa związanego z portowo-składową historią zachodniego wybrzeża miasta: dawnych pirsów portowych, infrastruktury nadbrzeżnej, charakterystycznych zabudowań oraz swoistego *genius loci* miejsca. Należy zauważyć, że obszar dawnych doków portowych to jednocześnie niezwykle atrakcyjny teren inwestycyjny – wysokie walory krajobrazowe, bezpośredni dostęp do brzegów rzeki, dobre położenie w strukturze miasta powodowały zainteresowanie i presję inwestycyjną dużych graczy na rynku deweloperskim. Z uznaniem dla skuteczności działania miejskich planistów należy ocenić obronę terenu przed komercjalizacją i w konsekwencji intensywną zabudowę. Problemowy obszar poddano procesom rewitalizacji, adaptując go do koncepcji spójnej, wielofunkcyjnej przestrzeni publicznej tworzącej Hudson River Park (fot. 1). Podstawowe założenie projektowe nowego parku opierało się na stworzeniu atrakcyjnego, pieszo-rowerowego ciągu komunikacyjnego, biegnącego równoległe do brzegu rzeki i stanowiącego bezkolizyjną alternatywę w zakresie poruszania się po zatłoczonych ulicach miasta. Bogaty program funkcjonalny, poza układem komunikacyjnym, obejmuje: rozległe przestrzenie rekreacyjne o niemal stu procentowym udziale powierzchni biologicznie czynnej, interesujące aneksy tematyczne (m.in. Intrepid Sea, Air & Space Museum), terminale żeglugi pasażerskiej, wypożyczalnię sprzętu wodnego, rzeźby plenerowe, instalacje artystyczne. Czytelne artefakty dawnej infrastruktury portowej, a wśród nich rozległe palisady dawnych pirsów poddane zostały rekonstrukcji i adaptacji na funkcje parkowe, a nie-

⁹ M. Lailach, *Land Art*, Taschen, Bonn 2007, s. 40–41.

¹⁰ *The World of Architecture*, Könemann, Cologne 2000, s. 178–179.

¹¹ W. Gadomska, *Hudson River Park – współczesny park nad rzeką*, (w:) *Horyzonty architektury krajobrazu. Język architektury krajobrazu*, Wyd. Wieś Jutra, Warszawa 2010, s. 116–121.

które z nich, pozostawione procesom naturalnej korozji i dematerializacji, stanowią element kulturowego, czasowo-przestrzennego kontinuum. Warto podkreślić są aspekty krajobrazowe miejsca, stanowiącego z jednej strony dobrze zaprojektowany ciąg widokowy eksponujący rzekę Hudson z dynamiczną scenerią nautyczną, z drugiej zaś park to element ekspozycji krajobrazowej biernej, tworzący charakterystyczny, atrakcyjny fragment miejskiego krajobrazu. Realizację Hudson River Park należy jednocześnie rozpatrywać w szerszym kontekście urbanistycznym – w przyszłości stanie się on elementem ciągłego systemu zieleni otaczającego Manhattan, zapewniającego bezkolizyjny ruch spacerowo-rowerowy wokół wyspy. Całość realizowana jest w oparciu o Manhattan Waterfront Greenway Master Plan, który powstał w 2004 r.¹² i jest konsekwentnie, wieloetapowo realizowany.



Fot. 1. Dawne pirsy portowe zmienione w przestrzeń rekreacyjną Hudson River Park (fot. W. Gadomska)

Interesujący przykład humanizowania problemowych obszarów miejskich w drodze tworzenia ogólnodostępnych terenów zieleni stanowi Riverbank State Park, zlokalizowany w miejscu zrealizowanej w drugiej połowie lat 80. ubiegłego wieku oczyszczalni ścieków obsługującej zachodni brzeg Manhattanu. Projektowanie parku było dziewięcioletnim procesem poszukiwania akceptowalnej społecznie funkcji i formy, mającej rekompensować spodziewane obniżenie standardu zamieszkiwania w tej części miasta. Finalnie na powierzchni 11 hektarów, będącej zadaniem technologicznej części oczyszczalni, powstał park o bogatym, wielosezonowym programie użytkowym, sportowym, rekreacyjnym oraz kulturalnym¹³. Obecnie park włączony został w system rekreacyjnych terenów biegnących wzdłuż brzegu rzeki Hudson i jest jednym z najintensywniej wykorzystywanych terenów rekreacyjnych miasta.

¹² W. Gadomska, op. cit.

¹³ S. Sirefman, *New York. A guide to recent architecture*, Ellipsis, London 2001, s. 13–16.

2. Park High Line jako efekt rewitalizacji postindustrialnego dziedzictwa dzielnicy

2.1. Historia napowietrznej linii kolejowej

Bogata ikonografia obrazująca historię Nowego Jorku z przełomu XIX i XX w. dobrze dokumentuje przemysłowo-handlowy charakter południowo-zachodniego wybrzeża Manhattanu¹⁴. Styk miasta z obszarem portów i doków zlokalizowanych wzdłuż brzegu rzeki Hudson generował intensywny, chaotyczny ruch pieszy, konny, samochodowy i kolejowy. Zmierzano zatem do sprawniejszego zorganizowania komunikacji obsługującej porty, fabryki, składy i targowiska, pojawiła się też potrzeba poprawy bezpieczeństwa ruchu pieszego – bardzo często w konsekwencji codziennych wypadków ginęli ludzie. Mimo doraźnych działań¹⁵, problem narastał – rejon Dziesiątej Alei zyskał miano „alei śmierci”. W latach 30. XX w. podjęto radykalne działania mające na celu poprawę sytuacji – projekt West Side Improvement¹⁶ zakładał budowę nowej trasy kolejowej na wysokości blisko 10 metrów nad poziomem gruntu. Projektowane bezkolizyjne rozwiązanie uruchomiono w 1933 r. W krajobraz zachodniej części miasta wrosła charakterystyczna stalowa konstrukcja górująca nad ulicami dzielnicy. Towarowy ruch kolejowy odbywał się przez następne pół wieku, a w latach 80. zaczął zamierać w wyniku strukturalnych zmian w organizacji transportu oraz wygasania podstawowej, przemysłowej funkcji dzielnicy (fot. 2).



Fot. 2. Nadziemna linia kolejowa przed rewitalizacją (fot. W. Gadomska)

¹⁴ J. David, R. Hammond, op. cit., s. 134–150.

¹⁵ Ibidem, s. 135. Przed lokomotywą jechał mężczyzna na koniu, którego zadaniem było ostrzegać pieszych przed zbliżającym się pociągiem – *The West Side Cowboy*.

¹⁶ A. La Farge, *On the High Line*, Thames & Hudson, New York 2012, s. IX.

Przez kolejne dziesięciolecia trasa kolei towarowej ulegała swoistej biologicznej sukcesji, tworząc autonomiczny, naturalny ekosystem – dostępny i doceniany jedynie przez lokalne grono entuzjastów.

2.2. Zaangażowanie lokalnej społeczności

Idea stworzenia parku High Line posiada swój interesujący wymiar społeczny. Inicjatorami pomysłu rewitalizacji dawnej linii kolejowej byli lokalni pasjonaci potrafiący dostrzec niezwykły, kulturowy i ekologiczny potencjał unikatowego miejsca. W sposób oczywisty teren zajęty przez nieczynną, stalową estakadę był obszarem silnej presji biznesowej – doskonała lokalizacja w coraz atrakcyjniejszej dzielnicy Manhattanu mogła przynieść pewne zyski potencjalnym inwestorom i deweloperom. W powszechnej opinii wizualnie mało atrakcyjna, korodująca stalowa konstrukcja była również trudna do zaakceptowania, niełatwo było znaleźć przekonującą alternatywę dla jej ponownego wykorzystania. Głosy o konieczności rozbiórki dawnego torowiska były coraz częstsze i silniejsze, także w sferach lokalnej polityki i lobbingu¹⁷.

W 1999 r. grupa lokalnych entuzjastów widzących sens społecznego działania w celu rewitalizowania postindustrialnego dziedzictwa zawiązała organizację non profit Friends of the High Line, budując strategię obrony dawnego torowiska i stając się oficjalną stroną w szerokich konsultacjach społecznych dotyczących podjętej misji. Trudna, wymagająca poświęcenia praca coraz liczniejszych zwolenników kontrowersyjnego pomysłu odniosła skutek – zdobyto szerokie poparcie społeczne, polityczne oraz wsparcie wpływowych partnerów i sponsorów¹⁸. W czerwcu 2005 r. decyzją Senatu Stanów Zjednoczonych zapewniono fundusze na realizację projektu¹⁹.

2.3. Konkurs i poszukiwanie nowej funkcji

W 2003 r. organizacja Friends of High Line zorganizowała otwarty, ideowy konkurs poszukujący pomysłu na zagospodarowanie nieczynnego torowiska²⁰. Konkurs miał charakter swobodnej wymiany myśli na temat reinterpretacji trudnego, kulturowego dziedzictwa i nadania mu nowej funkcji użytkowej – funkcja parku w żaden sposób nie była sugerowana. Temat wywołał szerokie, międzynarodowe zainteresowanie – zgłoszono ponad 700 propozycji z 36 krajów²¹.

¹⁷ J. David, R. Hammond, op. cit., s. 41–48.

¹⁸ Ibidem, s. 9–16.

¹⁹ P. Jodidio, *Architecture now! 7*, Taschen/Tmc Art, Cologne 2010, s. 258.

²⁰ J. David, R. Hammond, op. cit., s. 53–62.

²¹ Ibidem, s. 163–177.

Nadesłane rozwiązania stały się jednocześnie materiałem popularyzującym wciąż kontrowersyjną ideę rewitalizacji stalowej estakady, służyła temu m.in. duża wystawa zorganizowana w głównym holu nowojorskiego dworca kolejowego Grand Central Terminal.

Drugi, zamknięty etap konkursu odbywał się z udziałem czterech zaproszonych zespołów projektowych, a wysokość zaproponowanych honorariów pokrywała jedynie część kosztów ich pracy²². Wyłoniony laureat – zespół Field Operations/Diller Scofidio+Renfro – przyjął zasadę „obrony High Line przed architekturą”²³, przedstawiając ideę liniowego parku jako swoistego *continuum* formalno-funkcjonalnego. W założeniach projektowych High Line w warstwie funkcjonalnej utrzymywała pierwotną, komunikacyjną rolę, tworząc tym razem atrakcyjny ciąg pieszy, natomiast w warstwie formalnej adaptowała artefakty dawnej linii kolejowej (stalowa konstrukcja estakady, szyny dawnych torów, infrastruktura techniczna) jako kanwę kompozycyjną nowego parku.

Trafność koncepcji utworzenia nowego miejskiego parku w południowo-zachodniej części miasta należy rozpatrywać również w szerszym kontekście urbanistycznym. Najbliższe ogólnodostępne tereny zielone zlokalizowane w dzielnicy Meatpacking District są znacznie odległe (Washington Square Park, Union Square Park, Madison Square Park)²⁴ i z racji intensywnego ruchu miejskiego należy uznać je za raczej trudno dostępne. Zapotrzebowanie na park o charakterze „dzielnicowym” w obliczu czytelnej i długofalowej tendencji wprowadzania funkcji mieszkaniowej do poprzemysłowej dzielnicy w sposób oczywisty racjonalizowało wybór koncepcji utworzenia nowego miejskiego parku.

2.4. „Agri-tektura”

James Corner z Field Operations zaprosił do współpracy przy projekcie High Line holenderskiego architekta krajobrazu Pieta Oudolfa, który był odpowiedzialny za dobór roślinności²⁵. Od roku 1980, kiedy ostatni pociąg odbył podróż nadziemną linią kolejową, do czasu rozpoczęcia prac urządzeniowych nowej inwestycji parkowej minęło ponad 20 lat. W tym czasie na nieczynnym już torowisku wykształcił się specyficzny ekosystem z seminaturalnymi układami roślinnymi. Został on przez przyszłych projektantów szczegółowo zbadany, a w przyjętej koncepcji naturalistycznej wykorzystano zieleń spontaniczną (pionierską), nawiązującą do wcześniejszych, półnaturalnych układów roślinnych. Niektóre z gatun-

²² Ibidem, s. 74.

²³ Ibidem, s. 77.

²⁴ W. Kosiński, *Sześćdziesiąt parków Manhattanu – kanwa jakości życia*, „Czasopismo Techniczne” 2012, nr 7–A, s. 163–251.

²⁵ P. Jodidio, op. cit., s. 256–261.

ków, które zostały wykorzystane przy realizacji High Line, już tam wcześniej rosły. Ogród stworzony przez Jamesa Cornera i Pieta Oudolfa był więc inspirowany naturą²⁶, a główna idea czy też inspiracja przyjęta podczas projektowania brzmiała – „to ma być proste, dzikie, ciche i powolne”²⁷.

Strategia zastosowana przez pracownię James Corner Field Operations i studio Diller Scofidio+Renfro to „agri-tektura”²⁸, czyli architektoniczne myślenie o zieleni. Mamy tu synergiczne²⁹ łączenie elementów antropogenicznych ze światem przyrody. Rośliny w sposób bardzo naturalny przenikają się z elementami nawierzchni i trudno w sposób jednoznaczny określić, który z tych elementów jest w tym założeniu ważniejszy. Dodatkowo nie ma między nimi wyraźnej granicy – „grzebieniaste” elementy nawierzchni w sposób bardzo miękką łączą się z zielenią (fot. 3).



Fot. 3. Park High Line – nowa, atrakcyjna przestrzeń publiczna (fot. W. Gadomska)

Piet Oudolf w sposób bardzo nowatorski podchodzi do roślin. Wyznaje filozofię, iż rośliny stosowane w kompozycjach muszą ciekawie wyglądać o każdej porze roku. Dobiera gatunki w sposób bardzo charakterystyczny, ponieważ bierze pod uwagę nie tylko barwę ulistnienia roślin i ich kwiatów, ale także cechy ich budowy morfologicznej, całą strukturę. To cechy typowe dla jego twórczości. Rośliny zastosowane na High Line to m.in.: rudbekia, rozchodnik okazały,

²⁶ H. Gerritsen, P. Oudolf, *Dream plants for the natural garden*, Timber Press, Portland 1999.

²⁷ “Keep it simple, keep it wild, keep it quiet, keep it slow” – cytat zaczerpnięty z materiałów informacyjnych: “HIGH LINE. Plant Guide” Spring/Summer 2010.

²⁸ P. Jodidio, op. cit., s. 256–261.

²⁹ A. Böhm, *O budowie i synergii wnętrz urbanistycznych*, Wyd. Politechniki Krakowskiej, Kraków 1981, s. 8.

jeżówka (biała i purpurowa), uczepek, wilczomlecz, szatwia, bodziszek, czosnek ozdobny i liczne trawy ozdobne. Większość z nich posiada sztywne pędy, aby rośliny wzajemnie się podtrzymywały.

2.5. Etapowa realizacja projektu

Całość procesu rewitalizowania postindustrialnego dziedzictwa kulturowego dzielnicy odbywa się etapowo i finalnie ma objąć ocalały odcinek torowiska długości blisko 2,5 kilometra. Zadanie podzielono na trzy etapy: pierwszy zrealizowano w czerwcu 2009 r., drugi został zakończony dwa lata później. Obydwa ukończone odcinki, mimo rozdzielającej je cezury czasowej, tworzą spójną, konsekwentnie zrealizowaną całość. Prace nad przygotowaniem trzeciego etapu trwają obecnie i z organizacyjnego i technicznego punktu widzenia są najbardziej skomplikowane – wiążą się z równoczesną przebudową dużego węzła kolejowego West Side Rail Yards, który rewitalizowana estakada obiega od zachodu.

Sukcesywne awansowanie zadania było najprawdopodobniej jedyną szansą na jego realizację. Kluczową kwestią stanowił wysoki budżet, łatwiejszy do pozyskania w trzech transzach. Sprawniej odbywało się również pozyskiwanie gruntów zajętych przez stalową estakadę, których skomplikowana struktura własnościowa była istotnym problemem³⁰. Z kolei spektakularny sukces, zarówno projektowy, jak i organizacyjny, jakim było zrealizowanie pierwszego segmentu nowego parku, ułatwiał dalsze działanie przede wszystkim dzięki niebagatelnemu kapitałowi poparcia społecznego.

2.6. Skutecznie przeprowadzona rewitalizacja

W latach poprzedzających powstanie parku High Line liczne głosy krytyczne poddawały w wątpliwość celowość inwestowania dużych środków publicznych w nieczynną, zdekapitalizowaną infrastrukturę kolejową³¹. Wątpliwości dotyczące ewentualnych pozytywnych i długofalowych skutków rewitalizacji dawnego torowiska pojawiały się również w trakcie realizacji przedsięwzięcia. Obawiano się krótkotrwałego medialnego efektu podobnego do wywołanych w przestrzeni Nowego Jorku krajobrazowych działań, takich jak instalacja Gates w Central Parku autorstwa Christo i Jeanne-Claude³² czy projekt Waterfalls Olafura Eliassona³³. Czas, który upływa od otwarcia parku w 2009 r., pozytyw-

³⁰ A. Ulam, *Back on Track*, "Landscape Architecture" 2008, nr 10, s. 90–109.

³¹ P. Jodidio, op. cit., s. 256–261.

³² Christo, Jeanne-Claude, *The Gates. Central Park, New York City 1979–2005*, Taschen, Cologne 2005.

³³ O. Eliasson, P. Ursprung, *Studio Olafur Eliasson*, Taschen, Cologne 2008, s. 360–361.

nie weryfikuje ideę rewitalizacji postindustrialnego dziedzictwa. Nowa miejska inwestycja przede wszystkim doskonale funkcjonuje jako atrakcyjna przestrzeń publiczna – liczba osób odwiedzających park w przeciągu pierwszych dwóch lat przekroczyła cztery miliony, a to wielokrotnie więcej od szacowanej w planie inwestycji³⁴. Pozytywne skutki rewitalizacji zauważalne są również w bezpośrednim oraz dalszym sąsiedztwie linii kolejowej – pojawia się nowa, interesująca zabudowa mieszkaniowa uzupełniająca tkankę miejską, natomiast istniejąca podlega procesom wyraźnej gentryfikacji, tj. podnosi swoją atrakcyjność i wartość rynkową. Za nobilitację dzielnicy uznać należy decyzję o budowie obok głównego wejścia na High Line przy Gansevoort Street nowej siedziby prestiżowej instytucji, jaką jest Whitney Museum of American Art autorstwa Renzo Piano, Cooper, Robertson & Partners (dotychczasowa siedziba powstała w latach 60. ubiegłego wieku już dawno okazała się zbyt mała i nierozwojowa). Do niedawna marginalizowany fragment poprzemysłowej dzielnicy staje się żywą, atrakcyjną przestrzenią miejską.

Wnioski

Proces rewitalizacji stwarza możliwość nowego określenia funkcji zdegradowanych, dysfunkcyjnych obszarów miejskich, a inwestowanie w publiczne tereny zieleni stanowi sprawdzoną i przekonującą alternatywę ich zagospodarowania. Nowe zielone przestrzenie publiczne mogą pełnić funkcję alternatywnych korytarzy komunikacyjnych w mieście w zakresie ruchu pieszego i rowerowego. Ponadto stają się swoistym katalizatorem pozytywnych zmian w szerszej przestrzeni miejskiej. Nowo powstałe tereny zieleni stosunkowo łatwo uzupełniają istniejącą tkankę miejską, wpisując się w jej funkcjonalną i krajobrazową strukturę. Ich dodatkową zaletą jest możliwość etapowania realizacji oraz tworzenia spójnych systemów zieleni w obrębie granic miasta.

³⁴ J. David, R. Hammond, op. cit., s. 125.

Maciej Lokucijewski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

EWOLUCJA GATUNKU LUDZKIEGO W MYŚLI EDWARDA ABRAMOWSKIEGO I HENRYKA BERGSONA

Edward Abramowski and Henri Bergson's Thoughts on the Evolution of the Human Species

Słowa kluczowe: Abramowski, Bergson, ewolucjonizm, darwinizm, świadomość, walka o byt, lamarkizm, nadczłowiek.

Key words: Abramowski, Bergson, evolutionism, darwinism, consciousness, struggle for existence, lamareckism, superman.

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

Artykuł jest próbą porównania poglądów Edwarda Abramowskiego i Henryka Bergsona na ewolucję gatunku ludzkiego. Analiza tychże poglądów dotyczy trzech płaszczyzn – stosunku do walki o byt, stosunku do innych ówczesnie obecnych teorii ewolucyjnych, w tym możliwości dziedziczenia cech nabytych, oraz świadomości jako procesu ewolucyjnego. W myśli obu filozofów dostrzec można wyraźne podobieństwa i zbieżności. Obaj myśliciele rzeczywistość postrzegali jako dynamiczną. Ich koncepcje znajdują się w opozycji do tych teorii, które postrzegają proces ewolucyjny jako z góry zeterminowany czy zaprogramowany. Zarówno Abramowski, jak i Bergson przyznają człowiekowi uprzywilejowane miejsce we Wszechświecie i w procesie ewolucji. Ta wyjątkowa pozycja człowieka wynika ze świadomości, ta zaś umożliwia wolną kreację i pozwala wpływać na proces ewolucji. Abramowski twierdzi, że zwieńczeniem procesu ewolucji będzie urzeczywistnienie idei nadczłowieka – istoty bardzo moralnej, w swym działaniu kierującej się ideałem po-

A b s t r a c t

The article is an attempt to compare the views of Abramowski Edward and Henry Bergson in regards to the evolution of the human species. Three aspects of their ideas are compared – the struggle for existence, and their views on other theories of evolution available at that time, including the possibility of inherited traits, and consciousness as an evolutionary process. There are clear similarities between the thoughts of the philosophers. Both thinkers perceive reality as dynamic. Their concepts of evolution are in opposition to the theories at the time, which perceived evolutionary process as determined or programmed. Both Abramowski and Bergson grant man a privileged place in the universe and in the process of evolution. This unique position of man comes from consciousness and that consciousness allows free creation and the ability to influence the process of evolution. Abramowski claims that the process of evolution will result in the realization of the idea of the superman – a moral being – its actions guided by the ideal of universal brotherhood. Accor-

wszechnego braterstwa. Zdaniem Abramowskiego cała przyroda działa tak, aby umożliwić pojawienie się nadczołowieka. W podobny sposób proces ewolucji postrzega również Bergson.

ding to Abramowski, all nature works so as to enable the emergence of a superman. Similarly, Bergson believes that the emergence of a superman is a result of the evolution of nature.

Artykuł ma na celu przedstawienie i porównanie poglądów Edwarda Abramowskiego i Henryka Bergsona na ewolucję gatunku ludzkiego. Ewolucja dla obu autorów jest ważnym pojęciem. Okres, w którym tworzyli, był bowiem zasobny w różne interpretacje teorii ewolucji. Obaj rozumieli ją w swoisty dla siebie sposób. Abramowski ewolucją tłumaczy rozwój człowieka i jego dążenie do urzeczywistnienia ideałów socjalizmu. Bergson ewolucję czyni jednym z naczelných punktów swojej myśli.

Abramowski włączył ewolucjonizm w swoją koncepcję antropologiczną – chciał w ten sposób uzasadnić ciągły wzrost mocy twórczych w człowieku. Zwieńczeniem tego procesu miał być nadczołowiek, tj. istota zdolna do wcielenia ideałów socjalistycznej utopii w życie. Z całego spektrum teorii ewolucyjnych Abramowski wybrał te poglądy, które były zgodne z jego wizją rozwoju człowieka. Zagadnienia, które podejmował, podzielić można na trzy grupy: walkę o byt, stosunek do innych teorii ewolucyjnych i do rodzaju dziedziczonych cech oraz rolę świadomości w procesie ewolucyjnym¹. Przez pryzmat tychże kategorii postaram się zinterpretować i porównać stanowiska obu filozofów.

W kwestii walki o byt Abramowski daleki był od przyznania racji teoriom promującym konkurencję międzygatunkową czy przetrwanie osobników najlepiej dostosowujących się do otoczenia. Zdecydowanie bliżej mu było do koncepcji Piotra Kropotkina², który podawał i analizował wiele przykładów ze świata zwierząt i ludzi na potwierdzenie znaczenia pomocy wzajemnej jako czynnika rozwoju gatunków: „W praktykowaniu zasady pomocy wzajemnej, która sięga najdalszych okresów ewolucji, odkrywamy rzeczywiste i niewątpliwe źródło naszych pojęć etycznych; stwierdzamy, że w etycznym rozwoju człowieka czynnikiem decydującym jest pomoc wzajemna, a nie walka. W dalszym rozwoju tego czynnika poprzez czasy obecne widzimy najlepszą rękojmię coraz wyższego rozwoju naszego gatunku”³. Niewątpliwie, taka wykładnia była zgodna z poglądami Abramowskiego dużo bardziej niżli teorie Darwina czy Spencera, preferujące czynnik walki o byt wewnątrz gatunku⁴.

¹ Zob. A. Dziedzic, *Antropologia Edwarda Abramowskiego*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2010, s. 169.

² Zob. P. Kropotkin, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, Spółdzielnia Wydawnicza „Słowo”, Łódź 1946.

³ Ibidem, s. 232.

⁴ Takie przedstawienie pomocy wzajemnej jako czynnika rozwoju posłużyło Abramowskiemu do stworzenia etyki opartej na ideałach braterstwa i służyło rozwojowi kooperatywizmu. Zob. E. Abramowski, *Rzeczpospolita przyjaciół*, Instytut Wydawniczy „Pax,” Warszawa 1986.

Przełom XIX i XX w. był okresem powstawania wielu wariantów teorii ewolucji. Z punktu widzenia filozofii Abramowskiego za istotne uznać należy te pozwalające odejść od walki jako dominującego czynnika w ewolucji. Ważnym punktem jego myśli było przekonanie o dziedziczeniu cech nabytych po rodzi-
cach. Otwierało to drogę ku optymistycznej antropologii, dzięki możliwości akumulacji pozytywnych cech u naszych przodków. Pogląd ten głosił już Condorcet⁵, w biologii zaś zaistniał za sprawą naegelizmu. Szwajcarski biolog Carl Nägeli pierwszoplanową rolę w ewolucji przyznał czynnikom wewnętrznym, zaś czynniki zewnętrzne uznał za drugorzędne. Jego zdaniem cechy dziedziczone nabyte przekazywane są w idioplazmie. „Idioplazma posiada zdolność doskonalenia się i komplikowania struktury, a jej tendencje przenoszone są następnie na cały organizm; objawia się to zmiennością osobnika. Idioplazma jest więc materiałem dziedziczonym przez kolejne pokolenia, poprzez gamety (komórki płciowe). Zdaniem Nägeliego, czynniki wewnętrzne mieszczące się w idioplazmie płciowej w trakcie rozwoju osobniczego rozpraszają się do wszystkich komórek somatycznych, wykazując przy tym odpowiednią ekspresję (działanie). Idioplazma decyduje o kierunku ewolucji. Wewnętrzną dążność organizmu do zmian w określonym kierunku Nägeli nazwał zasadą doskonalenia”⁶.

Przekazywanie cech nabytych, choć z początku przyjęte jako czynnik pozwalający na nadawanie kierunku rozwoju ewolucji, wcale nie musiało prowadzić ludzkości ku postępowi. Wkrótce dostrzeżono, że może mieć ono skutki negatywne, jeśli tylko w idioplazmie będą przekazywane cechy przeciwne rozwojowi. Nieścistości co do możliwości dziedziczenia cech nabytych były przyczyną powstawania wielu wariantów teorii ewolucji a rozstrzygnięcia w tym obszarze często wynikały ze względów światopoglądowych.

Abramowski przejął w swych poglądach koncepcje idioplazmy. Twierdził, że silne przeżycia wzruszeniowe wpływają fizycznie na idioplazmę, co owocuje dziedziczeniem danej cechy. Jest to proces ideoplastii:

Cała tajemnica ewolucji polega na tym, że przeżycia wzruszeniowe tworzą swoją konwersję fizjologiczną, tworzą zmiany funkcjonalne, tak głęboko wchodzące w organizm, że przenikają do plazmy komórek rozrodczych, gdzie przechowują się potencjalnie, tworząc specjalnie przeznaczoną do tego część plazmy, którą nazywamy idioplazmą – plazmą twórczą albo dziedziczną. Każde powtórzenie się takiego przeżycia wzruszeniowego potęguje i wzmacnia owo nabyte wyposażenie idioplazmy do przeniesienia zmiany na potomstwo. W idioplazmie nagromadzają się potencjały cech nowych, które z jednostkowych i indywidualnych mają stać się gatunkowymi, uwolnić się zupełnie od świadomości jednostki, od jej kontroli, i stać się zjawiskiem natury rzeczowej.⁷

⁵ Zob. A. Dziedzic, op. cit., s. 170.

⁶ Zob. [online] <www.luskiewnik.eu/genetyka.htm>, dostęp: 20.04.2014.

⁷ E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, PWN, Warszawa 1980, s. 605.

Abramowski twierdzi zatem, że silne przeżycia psychiczne i emocjonalne naszych przodków tworzą to, co po nich dziedziczymy. Fizycznie mieści się to w idioplazmie, zaś psychika przechowuje ten materiał w sferze podświadomości⁸. Podświadomość pełni ważną rolę – dzięki niej możliwe są zmiany w strukturze fizycznej idioplazmy. Na podświadomość zaś można wpłynąć za pomocą woli. Wyjaśniając, w jaki sposób odbywa się ów proces dziedziczenia, Abramowski odwołuje się on do licznych przykładów z życia zwierząt⁹. Krytykuje zarówno teorię Darwina, jak i Lamarcka, twierdząc, że nie dostarczają one wystarczających wyjaśnień.

Ani użyteczność cechy dla walki o byt, ani stały wpływ otoczenia nie mogą w początkach swego działania przenieść się dziedzicznie, bo są zbyt słabe, nikłe, mało jeszcze znaczące w życiu, by mogły dojść do idioplazmy.¹⁰

Abramowskiego interesowała również świadomość, zarówno jako efekt procesu ewolucji, jak i czynnika nań wpływającego. Zagadnienie to podejmowali tacy badacze, jak Fouillée i Wundt. Zauważyli, że nie sposób uzyskać kompletnego obrazu ewolucji, pomijając czynniki psychiczne w tym procesie: „Fouillée twierdził, że tę rolę w wypadku ludzi mogą pełnić idee-siły, czyli stany świadomości połączone z uczuciem i pragnieniem. Mechanistyczna teoria ewolucji traktuje człowieka jak automat, którego »świadomość i idee są jedynie biernymi odbiciami bez żadnej siły sprawczej«”¹¹. Istnienie zaś idei-sił wskazuje na wolicjonalny charakter aktywności ludzkiej mogącej wpływać na bieg ewolucji.

Zagadnienie świadomości było podejmowane również przez neolamarkistów. Prezentowali oni dwa nurty. Mechanolamarkizm traktował świadomość jako medium biernie odbijające wpływy środowiska zewnętrznego. To pod jego wpływem człowiek miał dziedziczyć nowe cechy. Drugim nurt to psycholamarkizm, którego zwolennicy twierdzili, że organizmy żywe same kierują swoim rozwojem, świadomie włączając czynniki psychiczne do procesu ewolucji¹². Konsekwencją tego było uznanie panpsychizmu, a także inteligencji świata przyrody. Poglądy takie głosił m.in. Edward Cope. Abramowski nawiązuje wprost do Cope’go – przejmuje od niego koncepcje fizjogenezy i kinetogenezy oraz traktuje je jako jeden z czynników ewolucyjnych zmian gatunkowych¹³. Rekonstruując poglądy Cope’go, znajduje w nich potwierdzenie swojej koncepcji ideoplastii:

Zatem nie ma ewolucji bez dziedziczności. Dziedziczy się tylko to, co wstrząśnie organizmem do głębi, co zmienia idioplazmę, co jest przeżyciem wzruszeniowym.¹⁴

⁸ Zob. A. Dziedzic, op. cit., s. 179.

⁹ E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna...*, s. 602–604.

¹⁰ Ibidem, s. 606–607.

¹¹ A. Dziedzic, op. cit., s. 174.

¹² Zob. ibidem, s. 176.

¹³ Zob. E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna...*, s. 616.

¹⁴ Ibidem s. 611.

Takie ujęcie procesu ewolucji, włączające w jego bieg świadome, silne przeżycia emocjonalne i psychiczne, pozwala traktować człowieka jako czynny podmiot ewolucji, a nie jedynie jej przedmiot. Abramowski zauważa, że owe silne przeżycie może przebiegać na dwa sposoby:

Może ono być aktywne, czynne ze strony osobnika, wymagające od niego wysiłku, walki, czynu w ogóle; i może być bierne, tj. gdy przeżywamy silnie wpływ pewnego wrażenia, nie biorąc czynnego udziału w życiu w danej chwili. Takie bierne przeżycie emocjonalne, które jednak jako takie musi również wyładować się w organizmie, mieć swoją ideoplastię – nazywamy sugestią, w odróżnieniu od czynnego przeżycia.¹⁵

Przeżycie emocjonalne ma silny pierwiastek pożądania, jest pewnym wzorem, ideałem. Abramowski zauważa, że nie jest to abstrakcyjny ideał, tylko coś co już było obecne w odziedziczonej przez nas idioplazmie lub aktualnie oddziałującej rzeczywistości odciskającej na nas silne wrażenie. „Ideał musi przerastać rzeczywistość, lecz jednocześnie musi mieć pewne z nią punkty styczne”¹⁶. Takie oddziaływanie porównuje Abramowski do tego, co nazywamy „sugestią twórczą”¹⁷. Dzięki temu, że na psychiczną treść dziedziczną, a znajdującą się w podświadomości możemy wpływać za pomocą woli, od nas zależy, jakie nowe cechy będziemy składać do naszej idioplazmy.

Dzięki możliwości wpływania na materiał dziedziczny ewolucja przestaje mieć charakter przypadkowy i nabiera wymiaru teleologicznego. Abramowski celowość ewolucji widział w urzeczywistnieniu idei nadczłowieka. To w idioplazmie miał być zapisany ów ideał oraz cała nasza gatunkowa filogeneza. Do ideału osobowego możemy dotrzeć tylko w stanach agnostycznych. Jego obecność w podświadomości jest przez nas wyczuwana za pomocą sumienia:

Poznanie ideału, tj. przeniknięcie intuicyjne do wzoru rozwojowego w podświadomości, stwarza odrębną uczuciowość wokół tego poznania, uczuciowość, którą nazywamy sumieniem, a które daje nam pewne jasnowidzenie czynu i jego ocenę agnostycznej natury, dogmatycznie pewną, nie wymagającą uzasadnienia. Sumienie jest to uczuciowa rodzajowość wzoru, przechowanego w podświadomości i organizmie. Zjawić się może wtedy dopiero, gdy intuicja nasza wzór ten odczuje i pozna. Kto nie ma ideału życia, ten nie może mieć i sumienia.¹⁸

Wyrzuty sumienia pojawiają się wówczas, gdy nasze postępowanie odbiega od ideału obecnego w podświadomości. Abramowski zauważa nadto, że ideał ów może oddziaływać nawet wtedy, gdy nie jest w pełni uświadomiony. Obok wyrzutów sumienia wyróżnić można jeszcze negację i zanik sumienia. Negacja zdarza się w przypadkach zaburzonej uczuciowości lub pod wpływem złych sug-

¹⁵ Ibidem s. 615.

¹⁶ Ibidem, s. 592.

¹⁷ Ogromnie ważną rolę w myśli Abramowskiego odgrywała sztuka i rozwój estetyczny jednostki, pobudzający wrażliwość i pozwalający na pełniejszą realizację ideałów etycznych i osobowych.

¹⁸ E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna...*, s. 590.

stii pochodzących z zewnątrz. Zanik sumienia Abramowski nazywa „idiotyzyzmem moralnym”¹⁹. Zjawisko to może wynikać z choroby umysłowej lub postępującej starości.

Najwyższy ideał osobowy – ideał braterstwa – wiązał Abramowski z ewolucyjnym rozwojem gatunku.

[...] tylko on uświadamia i realizuje zjawiskowo w życiu obie substancje człowieka, jego całkowitą jaźń: tożsamość przez wolę (subiekt) i tożsamość przez idioplazmę (dziedzictwo biologiczne). Ideał ten [...] pozwala zatem rozwinąć się gatunkowi w wyższą formę, a samemu człowiekowi daje pełnię życia, przeżywanie bytów absolutnych, zgodność ciągłą, normalną, czynu z istotą wieczną ludzkości w jej najrozmaitszych postaciach przeszłych i przyszłych.²⁰

Ideał osobowy może przyjąć formę pewnika intuicji lub uczucia. Jako pewnik intuicji nie wymaga żadnego uzasadnienia, staje się dogmatem, postawą wszelkiej moralności. Jako uczucie nie pozostaje tylko biernym przedmiotem kontemplacji, ale zawsze popycha do działania. Jest czynnikiem aktywizującym, skierowanym na zewnątrz, ku światu, zorientowanym na przeobrażanie rzeczywistości. W tym działaniu wola odgrywa główną rolę.

Z jednej strony ideał osobowy oddziałuje na człowieka, nie pozostaje też bez wpływu na społeczeństwo. Dzięki apercpcji możliwe jest uspołecznienie człowieka, tu zaś dokonuje się obiektywizacja wartości, które przyjmują postać określonych form kultury, zwyczajów, pracy etc. Podczas gdy jednostki giną, nie mogąc przekazać nikomu swej intuicyjnej indywidualności, „ja” społeczne rozwija się ciągle jako nieśmiertelna istota ludzkości. Dzięki temu w ewolucji gatunku nie ma próżni: „zobiektywizowana inteligencja umarłych geniuszów, pokoleń minionych żyje. [...] Rozwinięte w jednym pokoleniu potrzeby i idee stają się czynem i rewolucją w następnym”²¹.

Nadczołowiek może zaistnieć tylko we właściwym środowisku społecznym. Dlatego obok ewolucji człowieka tak istotna była dla Abramowskiego ewolucja społeczeństwa. Właściwe warunki do realizacji ideału osobowego widział w społeczeństwie socjalistycznym, wcielającym w życie dobrowolne stowarzyszenia, kooperatyzyzm i związki przyjaźni. W takich okolicznościach człowiek miałby pełniej rozwijać siebie i dążyć do ideału nadczołowieka. Taką organizację życia społecznego prezentuje jego koncepcja Rzeczypospolitej kooperatywnej lub socjalizmu bezpieczeństwa²².

Abramowski uważał, że wszystkie zmiany ewolucyjne w idioplazmie, a także cała przyroda, cały Wszechświat w procesie ewolucji realizują ideał nadczołowieka:

¹⁹ Ibidem, s. 591.

²⁰ Ibidem.

²¹ M. Augustyniak, *Myśl społeczno-filozoficzna Edwarda Abramowskiego*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2006, s. 100.

²² E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna...*, s. 593.

Wszystkie zmiany zjawiskowe dążą do stworzenia tego wyższego gatunku człowieka, który będzie mógł rozszerzyć swój stosunek z bytami wszechświata a w końcu objąć je wszystkie, wchłonąć cały wszechświat.²³

Wraz z nadejściem nadczłowieka miała nadejść nowa era – era socjalistycznej utopii, w której aktywizującą rolę odegra ideał powszechnego braterstwa. Abramowski przypuszczał ponadto, że wraz z urzeczywistnieniem ideału braterstwa, poza zmianami aksjologicznymi, nadczłowiek dostanie też nowe moce. Miały do nich należeć telepatia, zdolność do przemieszczania przedmiotów za pomocą woli, nowe rodzaje czuciowości i zmysłów – odnajdywanie śladów innych osób na przedmiotach, zmysł autoskopii, zmysł magnetyczny²⁴.

* * *

Ewolucja była ważnym elementem doktryny Bergsona. Widział ją jako ciągle trwający proces twórczy, którym steruje „pęd życiowy”. To on nadaje dynamizm procesowi ewolucji, jest „czynny we wszystkich sferach rzeczywistości: w samym akcie stworzenia materii, w rozwoju gatunków, w twórczości indywidualnego ludzkiego, w życiu społecznym”²⁵. Dzięki pojęciu *élan vital* ewolucjonizm w myśli Bergsona stanowi oryginalną próbę ujęcia tego procesu. Choć wytykano mu, że *élan vital* w żaden sposób nie znajduje potwierdzenia w dowodach empirycznych²⁶.

Jednym ze skutków działania życiowego pędu miało być wykształcenie się w człowieku intelektu jako drugiej władzy (obok intuicji). Intelekt był narzędziem walki o byt pozwalającym zawładnąć materią, organizować ją według potrzeb praktycznych. Umysł zakłamuje rzeczywistość, dzieli ją na klasy, kategorie, także unieruchamia pomimo jej ciągłego ruchu, a wszystko to po to, aby człowiek mógł lepiej odnaleźć się w świecie materii. Jednak walka o byt nie jest dla Bergsona aż tak istotna, jak np. u Darwina.

Bynajmniej nie zaprzeczamy, że koniecznym warunkiem ewolucji jest przystosowanie do środowiska. Jest to aż nazbyt oczywiste, że gatunek znika, gdy się nie nagina do tych warunków bytu, jakie mu są dane. Co innego jednak uznawać, że warunki zewnętrzne są siłami, z którymi ewolucja liczyć się musi, co innego zaś utrzymywać, że są one kierowniczymi przyczynami ewolucji.²⁷

Bergson krytykuje inne koncepcje ewolucji za ich niewystarczalność. Pokazuje, że zarówno finalizm, jak i mechanicyzm nie wyczerpują w swym opisie bogac-

²³ Ibidem, s. 580.

²⁴ Ibidem, s. 622–624.

²⁵ L. Kołakowski, *Bergson: antynomia praktycznego rozumu*, (w:) H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Książka i Wiedza, Warszawa 1957.

²⁶ Zob. L. Kołakowski, *Bergson*, PWN, Warszawa 1997, s. 79.

²⁷ H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 98.

twą procesowi ewolucji. Na przykładzie oka i zmysłu wzroku poddaje w wątpliwość nie tylko darwinizm, ale i lamarkizm. Zauważa, że hipoteza dotycząca stopniowych mutacji, z których szanse na przetrwanie mają te zapewniające największą zdolność adaptacyjną do środowiska, nie jest w stanie wytłumaczyć procesu powstawania oka u kręgowców. Narząd w załączku nie zwiększa tej zdolności.

Jeżeli nieznaczna zmiana nie przeszkadza działaniu oka, nie pomaga mu również, dopóki nie wytworzyły się zmiany dopełniające: wobec tego jakim sposobem zachować się ona może poprzez działanie doboru? Dobrowolnie czy mimo woli będzie się rozumowało tak, jak gdyby drobna zmiana była przygotowanym głazem budowlanym, tymczasowo położonym przez urząd i zachowanym dla przyszłej budowy.²⁸

Bergson zauważa, że hipoteza nagłych, skokowych zmian ewolucyjnych również okazuje się nieskuteczna przy wyjaśnieniu fenomenu powstawania takich narządów jak oko. Trudno bowiem sobie wyobrazić, aby wszystkie zmiany skokowe idealnie ze sobą współdziałały tak, aby możliwe było wytworzenie narządu wzroku. Bergson wyprowadza wniosek, że w obu przypadkach, tj. zarówno przy zmianach nieznacznych, jak i nagłych „trzeba się odwołać do dobrego ducha – ducha przyszłego gatunku – by zachował i dodał te zmiany, gdyż dobór nie podejmie się tego”²⁹.

Dużo większe uznanie Bergsona zyskała teoria Eimera i neolamarkizm. Eimer głosił, że zmiany ewolucyjne postępują po sobie z pokolenia na pokolenie w określonym kierunku. Jednak także tu filozof pozostawia pewien margines dowolności, gdyż przypuszcza, że „przejawia się w niej samorzutność życia w postaci ciągłej twórczości form następujących po innych formach”³⁰. Bergson przywołuje też pogląd Cope’go, że zmiana ewolucyjna jest zmianą świadomą wynikającą z woli osobnika.

Neolamarkizm jest więc jedną spośród wszystkich obecnych form ewolucjonizmu, która jest zdolna do przyjęcia wewnętrznej i psychologicznej zasady rozwoju, chociaż niekoniecznie odwołuje się do niej. Jest to też jedyna forma ewolucjonizmu, która, według nas, zdaje sprawę z ukształtowania jednakowych złożonych narządów na niezależnych liniach rozwoju.³¹

Jednakże i ta koncepcja nie zadowalała go w zupełności. O ile możliwe jest rozciągnięcie pojęcia świadomości i przyznanie pewnych władz psychicznych zwierzętom, to jednak wyraźna trudność pojawia się w świecie roślin.

Bergson w swej pracy poświęca również uwagę możliwości dziedziczenia cech nabytych. Istotne z perspektywy rozwiązania problemu stają się pytania o możliwość wpłynięcia na plazmę zarodkową, a także o to, na ile cechy nabyte są po prostu przyzwyczajeniami lub skutkami przyzwyczajenia?

²⁸ Ibidem, s. 68.

²⁹ Ibidem, s. 71.

³⁰ Ibidem, s. 85.

³¹ Ibidem, s. 78.

Rzadko zaś zdarza się, aby u podstawy nabytego przyzwyczajenia nie istniała przyrodzona zdolność. Wskutek tego zawsze można zadać sobie pytanie, czy przekazany został istotnie przyzwyczajenie nabyte przez część somatyczną osobnika, czy też raczej wrodzona zdolność, poprzedzająca nabyte przyzwyczajenie: ta zdolność pozostawałaby zawarta w komórkach zarodkowych, które osobnik nosi w sobie, tak samo jak była już zawarta w osobniku, a więc i w jego zarodku.³²

Bergson powołuje się przy tym na badania Brown-Séquarda na świnkach morskich³³, które jednak powyższych wątpliwości zdają się nie rozstrzygać do końca. Ostatecznie jednak dopuszcza możliwość dziedziczenia cech nabytych. Wprowadza przy tym podział na dziedziczność odchylenia i dziedziczność cechy:

Osobnik nabywający cechę nową odchyła się przez to od postaci, którą miał, i którą by odtworzyły, rozwijając się, zawarte w nim zarodki lub częściej pół-zarodki. Jeżeli ta zmiana nie prowadzi za sobą wytworzenia substancji zdolnych do zmieniania plazmy rozrodczej [...], nie będzie miała żadnego wpływu na potomstwo osobnika. Bez wątpienia to właśnie przytrafia się najczęściej. Jeżeli zaś, przeciwnie, ma ona jakiś wpływ, to prawdopodobnie za pośrednictwem zmiany chemicznej, którą powoduje w plazmie rozrodczej: ta zmiana chemiczna może wyjątkowo spowodować znów pierwotną modyfikację w ustroju, który rozwinię się z zarodka, lecz jest takie samo, a nawet większe prawdopodobieństwo, że spowoduje ona co innego.³⁴

Mimo dopuszczenia możliwości dziedziczenia cech nabytych, Bergson stwierdza, że takie sytuacje należy traktować jako wyjątek, nie zaś regułę. Jak bowiem moglibyśmy oczekiwać od takiego typu dziedziczenia, aby za jego pomocą mógł rozwinąć się narząd taki jak oko?

Opisywana koncepcja przebiegu ewolucji zakłada istnienie i działanie wspomnianej wcześniej siły – *élan vital*. W niej Bergsona upatruje *spiritus movens* ewolucji. Działa ona na wszystkie gatunki, na wszystkie linie ewolucji, mimo że rozchodzą się one coraz bardziej. Zdaniem filozofa na pewnych etapach muszą się jednak rozwijać tak samo. Tym właśnie tłumaczy on powstanie narządu wzroku u mięczaków i u kręgowców.

Krytykując finalizm i mechanycyzm w teoriach ewolucji, Bergson zarzuca im antropomorfizowanie działań przyrody³⁵, działanie według z góry ustalonego planu bądź też zbyt wielkie rozczłonkowanie elementów narządu, podczas gdy żaden z owych elementów nie spełnia funkcji danego narządu. Bergson tłumaczy, że pęd życiowy w swym działaniu ma charakter jednolity, chociaż nie da się go rozdzielić na skutek i przyczynę. Tak jak owych skutków i przyczyn poszukują zarówno finaliści jak i mechanicyści³⁶. Dla zobrazowania oddziaływania *élan vital* Bergson posługuje się przykładem:

³² Ibidem, s. 80.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, s. 83.

³⁵ Ibidem, s. 87.

³⁶ Ibidem, s. 92.

Wyobraźmy sobie [...], że moja ręka musi przejść przez opiłki żelazne, które się ściskają i stawiają mi opór w miarę, jak posuwam naprzód. W pewnej chwili moja ręka wyczerpie swój wysiłek, i w tej właśnie chwili opiłki ułożą się i uporządkują w pewnym określonym kształcie.³⁷

Właśnie takim niewidzialnym ruchem ręki miał być dla Bergsona pęd życiowy w ewolucji. W ten sposób starał się wytłumaczyć, dlaczego dwa różne gatunki na dwóch różnych liniach ewolucyjnych mogły rozwinąć narząd wzroku. Otóż wszystko zależy od tego, czy *élan vital* w kierunku widzenia dotarł u obu gatunków równie daleko. Aby uchronić się przed zarzutem o głoszenie finalizmu, Bergson wyjaśnia, że ów ruch nie potrzebuje nadawania mu celu, gdyż jest on już zawarty w samym tym ruchu, dlatego odnaleźć go można na różnych liniach ewolucji. Pęd życiowy działa, gdyż życie jest dążeniem do oddziaływania na materię, zaś jego kierunek nie jest w żadnym wypadku z góry przesądzony, lecz zawsze uzależniony od pewnej dozy wolnego działania i wyboru. Dlatego nie istnieje jeden określony kierunek ewolucji. Pęd życiowy działa w wielu kierunkach i liniach ewolucyjnych. Aby zobrazować ten proces, przywołuje Bergson metaforę granatu, „który natychmiast pękł na kawałki, te ostatnie będąc również czymś w rodzaju granatów, rozprysły się z kolei na nowe fragmenty, mające znowu wybuchnąć, i tak dalej, przez nader długi czas”³⁸. *Élan vital* wymaga twórczości. Życie, które Bergson utożsamiał ze świadomością, stanowi podstawę owej twórczości. Zanika zaś ona tam, gdzie kończy się życie i zaczyna się automatyzm.

Życie musiało [...] zastosować się do przyzwyczajenia materii martwej, aby następnie tę materię zmagnetyzować i wciągnąć stopniowo na inną drogę.³⁹

Świadomość zdaniem Bergsona powstała zatem z materii i pozostaje w ścisłym związku z mózgiem, tak samo jako ostry koniec noża w stosunku do całości noża. Co prawda, każdy mózg służy m.in. do sterowania ruchem ciała, ale ludzki jest wyjątkowy – możliwości ustawienia ciała ludzkiego zależą tylko od naszej woli, mamy do wyboru nieograniczoną ilość mechanizmów sterujących, a nawet u najlepiej rozwiniętych zwierząt liczba ta jest skończona⁴⁰. Istotą świadomości jest władza wyboru, wolność, nieskrępowana twórczość. Zwierzę może w swych wysiłkach tylko wydłużyć łańcuch, który go wiąże, świadomość człowieka łańcuch ów zrywa.

Dzieje życia to dzieje walki z materią i jej automatyzmem. *Homo faber* wytwarza narzędzia i przedmioty sztuczne, którymi może kształtować i wpływać na materię⁴¹. Podstawową funkcją człowieka jest zatem wytwarzanie. Żadne inne

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, s. 95.

³⁹ Zob. I. Wojnar, *Bergson*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, s. 66.

⁴⁰ Zob. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 232.

⁴¹ Zob. I. Wojnar, op. cit., s. 68.

stworzenie nie jest w stanie przewyciężyć ciężącej siły materii. Ludzie są do tego zdolni dzięki wyższości swego mózgu, a także wykształceniu mowy oraz życiu społecznemu.

Te wszystkie atrybuty pozwalają nam odgadnąć, że jeśli w końcu szerokiej trampoliny, na której życie wzięło rozpęd, wszystkie inne gatunki cofnęły się znajdując, że sznur przeciągnięty zbyt wysoko, jeden tylko człowiek przeskoczył przeszkodę.⁴²

Bergson twierdzi, że cała przyroda organiczna była jakby glebą, podścieli-
skiem, na której wyrosnąć miał człowiek lub istota o cechach moralnie do niego podobnych. Wszystkie rośliny, zwierzęta, nawet te najbardziej groźne i wrogie naszemu gatunkowi były potrzebnymi towarzyszami na ścieżkach ewolucji. To ich współobecność pozwoliła wdrapać się człowiekowi na wyżyny.

Wszystko dzieje się tak, jak gdyby jakaś istota niezdecydowana i mglista, którą można nazywać jak się chce, człowiekiem lub nadczłowiekiem, usiłowała się urzeczywistnić i doszła do tego jedynie tak, że część siebie samej pozostawiła po drodze.⁴³

Człowiek jest więc metą i celem ewolucji, jest istotą, która przedłuża ruch życiowy. Bergson bynajmniej nie ujmuje tego w kategoriach celowości. Życie i ewolucja przekraczają tę kategorię, jak i wszystkie inne. Autor *Ewolucji twórczej* uważa, że kategorie umysłu są zbyt ciasne. Pojęcie celowości stosuje tylko do krytyki doktryn finalizmu i mechanicyzmu, pokazując, że nie przystają one do dynamicznej, twórczej rzeczywistości⁴⁴.

Bergson świadomość rozdziela się na umysł i intuicję. Ludzkość osiągnęła by doskonałość, gdyby te dwie władze osiągnęły ten sam stopień pełnego rozwoju. Ewolucja mogłaby pójść w innych kierunkach – ku świadomości o typie bardziej umysłowym lub bardziej intuicyjnym. Niemniej z pragmatycznej konieczności okiełznania materii bardziej wykształcił się w człowieku intelekt. Intuicja, owszem, jest również obecna, lecz w znacznie mniejszym stopniu: „to lampa niemal zgasła, która ożywia się tylko od czasu do czasu, na kilka mgnień zaledwie”⁴⁵. Chociaż jest niewyraźna i mglista, to jednak przenika całą naszą istotę, ożywia się szczególnie wówczas, gdy w grę wchodzi nasz interes życiowy. Wpływa też na naszą osobowość, nasze miejsce w świecie, pochodzenie, a być może i przeznaczenie. Pojawia się tam, gdzie władza umysłu staje się niewystarczająca. Intuicja zdecydowanie leży po stronie życia: „jest duchem samym i w pewnym znaczeniu życiem samym”⁴⁶.

⁴² H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 235.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Zob. K. Pezdek, *Elementy ujęć systemowych w twórczości Henryka Bergsona*, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2010, s. 115.

⁴⁵ H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 235.

⁴⁶ Ibidem.

* * *

Wskazanie bezpośrednich wpływów Bergsona na myśl Abramowskiego nasywa niemałe trudności. W pismach polskiego filozofa znaleźć można wiele myśli podobnych, lecz wskazanie ich jest już nieco problematyczne. Przede wszystkim wynika to ze specyficznego stylu filozofowania. Osobliwością tego stylu było to, że Abramowski posługiwał się terminami nie zawsze w sposób ostry i jednoznaczny. Podobny stosunek miał do cytowania innych myślicieli – robił to bardzo rzadko, a jeśli już, to w sprawach bardzo szczegółowych. W przypadku Bergsona problem komplikuje się jeszcze bardziej, bo oprócz paru miejsc, filozof ten jest praktycznie przez Abramowskiego pomijany. Abramowski oczywiście znał koncepcje Bergsona, znał również francuski, a nawet zdarzało mu się tworzyć w tym języku. Mimo że trudno znaleźć jakiegokolwiek odwołania wprost do myśli Bergsona, to jednak poglądy obu myślicieli są w wielu miejscach zbieżne i można zastanawiać się, na ile Abramowski wprost przejął je od Bergsona, a na ile głosił je „niezależnie”⁴⁷.

W poglądach na ewolucję widać wyraźne podobieństwo poglądów. Na płaszczyźnie walki o byt obaj filozofowie odrzucają silny determinizm doboru naturalnego. Abramowski wskazuje na wspomnianą już koncepcję Kropotkina, w której większe szanse mają gatunki, których osobniki ze sobą kooperują. Bergson natomiast przyznaje, że dobór naturalny jest istotnym czynnikiem w procesie ewolucji, choć jego zdaniem nie pełni w niej jednak nadrzędnej roli.

Również stanowisko obu myślicieli względem innych teorii ewolucji jest co najmniej podobne. Obaj znajdują się w opozycji do poglądów Darwina, jak też twierdzą, że z ówczesnie obowiązujących teorii ewolucji neolamarckizm w wydaniu Cope’go zdaje się posiadać jakąś wartość wyjaśniającą skomplikowany proces ewolucji. W swoich pracach obaj powołują się bezpośrednio na prace Cope’go, choć widzą też niewystarczalność tej doktryny i konieczność jej uzupełnienia. Abramowski rozszerza ją o teorię idioplazmy i możliwość dziedziczenia cech nabytych. Tylko cechy związane z silnym ładunkiem psychicznym lub emocjonalnym mogą przeniknąć do idioplazmy. W kwestii dziedziczności cech nabytych Bergson uważa, że owszem, można dziedziczyć owe cechy, lecz dzieje się to nader rzadko. Abramowski pozostaje pod wpływem psycholamarckizmu, uzupełniając go o teorię dziedziczenia cech w idioplazmie. Koncepcja Bergsona stoi w radykalnej opozycji do teorii mechanistycznych i finalistycznych – osiłą owej teorii jest pęd życiowy.

Świadomość dla Abramowskiego jest istotnym czynnikiem ewolucji. Przejął on pogląd głoszący, że bez uwzględnienia czynników psychicznych nie sposób uzyskać pełnego jej obrazu. Bergson świadomość utożsamiał z życiem, które

⁴⁷ Zob. S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Ossolineum, Wrocław 1984, s. 77.

z kolei przeciwstawiał materii. Twierdził, że człowiekowi dostępne są dwie władze – intuicja i intelekt. Ten drugi wyodrębnił się w procesie ewolucyjnym i spełnia funkcje pragmatyczne. Przez swoją zdolność do uchwycenia tego co nieruchome, do dzielenia tego co w rzeczywistości płynne i niepodzielne, intelekt miał być narzędziem do zapanowania nad materią. Abramowski również rozróżniał dwa aspekty ludzkiego umysłu. Były nimi intuicja i apercpepcja.

Obaj myśliciele przyznają człowiekowi miejsce uprzywilejowane, odrębne od pozostałych gatunków. Według Bergsona człowiekowi udało się przewyciężyć determinizm materii i uwolnić się od niej. To człowiek jest dla niego meta i celem ewolucji, choć nie wyznacza tego celu w klasycznym sensie. Bergson zauważa, że cały ten proces odbywa się w taki sposób, jakby jakaś wyjątkowa istota chciała się przez ten sposób urzeczywistnić. Tę istotę nazywa nadczłowiekiem.

Abramowski nie odrzuca pojęcia celowości, co więcej – przyznaje wprost, że celem ewolucji człowieka jest urzeczywistnienie nadczłowieka. Ma to się wydarzyć za sprawą ideału osobowego, jaki nosimy w sobie. Jest to ideał braterstwa i jest on zapisany w naszej idioplazmie gatunkowej. Powodzenie tego planu uzależnia Abramowski od etyki, warunków życia, sposobu i formy zorganizowania społeczeństwa. W podobnym tonie wypowiadał się Bergson. „Ideałem społeczeństwa miało być społeczeństwo braterstwa i wolności. Sądził, że prawdziwa wolność człowieka może zaistnieć jedynie w wymiarze społeczeństwa otwartego i otwartej moralności, którą symbolizuje postawa ewangeliczna”⁴⁸.

Mimo różnic w poglądach na proces ewolucyjny, obaj filozofowie czerpali z tych samych źródeł, obaj dawali prymat wolności i twórczości. Doprowadziło ich to do idei nadczłowieka – choć być może inaczej rozumianego. Dla Abramowskiego był on uosobieniem ideałów moralnych i cnót. Bergsonowski nadczłowiek jest ledwie wspomniany w jego myśli, jednak punkt wyjścia – wolność i twórczość – są wspólne im obu.

⁴⁸ I. Wojnar, op. cit., s. 95.

VARIA

Jadwiga Mizińska

CHAMSTWO JAKO OBJAW WYCZERPANIA KULTURY

Nie chłopą rosyjskiego nienawidzi Bunin, on wie, że chłop jest biedny, ciemny i że sam poeta wraz z całym narodem ponosi odpowiedzialność za nędzę ludu. Bunin nienawidzi chama, wyczuł w ludzkości chama i najbardziej pełne jego wcielenie znalazł w chłopie rosyjskim. Chamstwo najłatwiej wykwiła na tle nędzy i ciemnoty, lecz z nich nie wynika; ono jest wrodzone, jest grzechem pierworodnym człowieka. Wyzwała się człowiek drogą bezinteresownej kontemplacji prowadzącej na szczyty. Tylko w bezinteresownej kontemplacji odkrywa się człowiekowi świat jako piękno uwiecznione w sztuce. Normalny stan człowieka, to interesowność, praca, walka o byt: w tej walce bardzo łatwo zatracić wszelką zdolność ujmowania piękna; wówczas człowiek spada na szczebel najniższy – na szczebel chamstwa; nie tylko nie rozumie wyższych wartości, ale zaczyna je niszczyć, czyniąc to już zupełnie bezinteresownie – bo w przygnębiającej walce o byt rozwinął w sobie instynkty szkodzenia i teraz posługuje się nimi bezcelowo...¹.

1.

„Chamstwo” – nieprzyjemne słowo z języka potocznego, nazywające również nieprzyjemne czy wprost odrażające zjawisko. Chamstwo na pierwszy rzut oka nie nadaje się na kategorię filozoficzną czy w ogóle teoretyczną. Jednakże to nie elegancja i dobry smak decydują o tym, co powinno stać się przedmiotem naukowej refleksji, a raczej stopień rozpowszechnienia i dolegliwości danego fenomenu, który może znajdować się poza polem uwagi teoretyków jedynie dotąd, dopóki jest zaledwie kwestią błahą i marginalną. W momencie, kiedy z marginesu wtargnie on do centrum, nie może być dalej bezkarnie ignorowany. Z tego powodu zestaw pojęć stających się obiektem badań i analiz stale się poszerza, a tym samym zmienia się lista i ranga aktualnie najważniejszych „oczek” w narzucanej na zmieniającą się rzeczywistość siatce pojęciowej.

Do liczby tych, jakimi zajmuje się obecnie humanistyka z jednej, a filozofia kultury z drugiej strony, pilnie, moim zdaniem, należy dołączyć pojęcie chamstwa. Aby uzasadnić ten postulat, należy w pierwszym rzędzie sięgnąć do etymologii. Poprzedzę to wspomnieniem o moich przygodach z namysłem nad tym pojęciem.

¹ W. Fiszer, *Z literatury rosyjskiej. Iwan Bunin*, „Przegląd Warszawski” 1923, nr 24; cyt. za: L. B. Grzeniewski, *Iwan Bunin*, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 62–63.

W studenckiej młodości na bieszczadzskich rajdach po raz pierwszy zetknęłam się z próbą refleksji nad zjawiskiem chamstwa zawartym w tekście żartobliwej piosenki, użalającej się nad dołą pijaka, a kończącej się słowami:

Z piosenki ten moralny sens wynika dla narodu,
że kto z pijaka śmieje się, ten jest chamskiego rodu.

Ta pointa poprzedzona była przypomnieniem ekscesu Noego, który utrudzony po ukończeniu budowy Arki, mającej uratować po parze każdego stworzenia z zesłanego przez Jahwe potopu, „popijał wino dzbanem”, po czym zlecił na pokładzie, a gdy zasnął, szata mu się rozchyliła w nieprzystojnym miejscu. Ujrzał to jego syn imieniem Cham i przywołał pozostałych dwóch braci, żeby się razem z nimi natrzasać nad pijanym ojcem:

Za to go przeklął Pan
I odtąd Cham przeklęty

– śpiewali moi koledzy studenci z zapałem.

Przywołując tamte czasy i śpiewane piosenki, uprzytomniłam sobie, jak dalece przez kilkadziesiąt minionych lat zmienił się stosunek do chamstwa. Podczas gdy wówczas było ono piętnowane i wyszydzane, obecnie stało się rodzajem „normalnej anomalii”. W drugiej dekadzie XXI w. zarówno wyrażenia, które niegdyś uznawane były za rynsztokowe, jak i wulgarne lub niekulturalne zachowania wtargnęły na „salony”. Szczególnie na „salony polityczne”, a więc do „elit” przeciwstawianych „społecznym dołom”. Donosi o nich codziennie prasa oraz wszelkie inne media, nie nazywając ich jednak piętnującym określeniem „chamstwo”, lecz „skandalem”. Termin „skandal”² ma wszakże zdecydowanie inną treść i wydźwięk aniżeli „chamstwo”. Skandal to wprawdzie odstępstwo od obowiązującej normy, pewien eksces, wybryk, złamanie konwencji; jednakże nie posiada jednoznacznie negatywnego wydźwięku i niekoniecznie wywołuje oburzenie. Dla przykładu: skandal w sztuce bywa obliczonym na przyciągnięcie uwagi szerokiej publiczności przejawem nowatorstwa, podobnie rzecz się przedstawia w modzie czy w sferze obyczajowej. Chamstwo przedstawiane pod kryptonimem skandalu chamstwem być jednak nie przestaje; co najwyżej, zamaskowane łagodniejszym mianem, tym bezkarniej pełni swoją destrukcyjną, niszczyielską rolę. Czym wobec tego ono jest jako pozbawione osłonek? Chamstwo samo w sobie, w samej swojej istocie?

Aby dotrzeć do korzeni chamstwa, by przyłapać je na gorącym uczynku, warto sięgnąć już nie do żartobliwego „streszczenia”, lecz do tekstu źródłowego: do biblijnej Księgi Rodzaju, gdzie znajdujemy następujący opis pierwszego, „paradygmatycznego” wydarzenia:

² J. Mizinska, *Skandal*, (w:) J. Mizińska, *Podnoszenie iskiei*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.

Oto trzech synowie Noego, którzy wyszli z arki: Sem, Cham i Jafet. Cham stał się ojcem wszystkich potomków Kanaana. Ci trzech byli synami Noego i oni też dali początek wszystkim ludziom na całej ziemi. Noe, zajmując się uprawą roli, zaczął także uprawiać winorośl. Pewnego razu upił się winem, zdjął szaty i położył się nagi w swym namiocie.

Cham, praojciec potomków Kanaana, zobaczył nagiego ojca i opowiedział o tym swoim braciom znajdującym się na zewnątrz. Wtedy Sem i Jafet wzięli płaszcz, zarzucili go sobie na ramiona i podszedłszy tyłem, okryli nim nagiego ojca. Potem odwrócili się jeszcze raz i stwierdzili, że ojciec nie był nagi. Kiedy Noe wytrzeźwiał i dowiedział się, jak zachował się najmłodszy z synów. Powiedział:

Niech będzie przeklęty Kanaan. Będzie on sługą sług pośród swoich braci!

A potem dodał: Niech będzie błogosławiony Pan, Bóg Sema, a Kanaan niech będzie jego sługą. Po potopie Noe żył jeszcze trzysta pięćdziesiąt lat. W sumie przeżył Noe dziewięćset pięćdziesiąt lat. Potem umarł³.

Warto się zadumać nad tym, dlaczego Pismo Święte poświęca aż tyle miejsca tak, mogłoby się wydawać, drobnemu incydentowi o wymiarze i zasięgu co najwyżej rodzinnym. A skoro już to czyni, to dlaczego Jahwe nie piętnuje raczej faktu upicia się do utraty przytomności jak by nie było ojca rodu, lecz zachowanie jednego z synów, który się z niego wyśmiewał. Może też zdumiewać wymiar kary za ten jego wyskok: nie tylko Cham, ale i wszyscy jego przyszli potomkowie skazani zostali na los sług potomków jego braci, którzy obnażonego ojca starannie przykryli płaszczem, odwracając przy tym wzrok. Jakiś ludzki moralista gorszyłby się głównie nieobyčajnością osoby starszej dającej zły przykład młodszemu – i to rodzonym dzieciom! Tymczasem Jahwe gorszy się reakcją jednego z jego synów!

2.

Aby spróbować wytłumaczyć sobie ten paradoks, trzeba dotrzeć do jakiejś głębszej płaszczyzny aniżeli jedynie obyczajowa czy nawet moralna. W przywołanym zdarzeniu można mianowicie dopatrzeć się archetypu odróżniania tego, co *kulturowe* i *szlachetne* – od tego, co *a-kulturowe*, *chamskie*. Tym samym więc przeciwstawiamy kulturę brakowi kultury nie wyłącznie w sensie obyczajowym, lecz fundamentalnym.

Nie zamierzam w tym miejscu przedstawiać jakiejś definicji kultury, gdyż istnieje ich nieprzeliczalna ilość, przy czym każda wywołuje wątpliwości. Spróbuję natomiast zastosować podejście „apofatyczne”, pokazać, czym kultura *nie jest*. Innymi słowy, wskazać na jakiś stan postkulturowy. Dobrą ku temu okazją jest debata nad fenomenem „kultury wyczerpania”, z tym że będzie mnie tu interesowała inwersja tego wyrażenia, mianowicie „wyczerpanie kultury”.

³ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładów Pisma Świętego. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, wyd. 5, Warszawa 1979.

Pierwsze z tych określeń: „kultura wyczerpania” kojarzy się z poszczególnymi stanami (i stadiami) słabnięcia i rozplywania się, rozmywania jakiegoś idealnego, twardego rdzenia kultury. Ów rdzeń kultury można sobie zwizualizować w postaci potężnego stalowego pręta, który pod wpływem zmieniającej się temperatury otoczenia z czasem zaczyna się stopniowo odchyłać od pionu, wyginać w różne strony i na rozmaite sposoby wykrzywiać. Może się to dziać na sposób „nihilizmu”, „sceptycyzmu”, „dekadencji” itp. Ciągłe jednak ów rdzeń istnieje, po dawnemu pełniąc funkcję probierza, modelu tego, jak być powinno.

„Kultura wyczerpania” byłaby zatem epoką zwątpienia w to, czy wciąż jeszcze da się dotrzymać wierności „pionowi” – klasycznemu syndromowi fundamentalnych wartości i norm kulturę konstytuujących. Innymi słowy, stadium „kultury wyczerpania” wiąże się z wprowadzaniem wielorakich korekt do już „nieżyłowego” ideału, zmierzających do jego „rozmiękczenia”. „Wyczerpanie kultury” natomiast to taki punkt na tej opadającej krzywej, w którym „stalowy rdzeń” wartości i norm kulturowych w ogóle się załamuje, kruszy, roztopia i rozdrabnia, by na koniec zostać zmiażdżony, zmieniony w magmę i pulpę.

O ile kultura to w ogólności gradacja i hierarchia na kształt piramidy, różnicowanie wszelkich zjawisk i we wszystkich ich aspektach na to co „niższe” oraz to co „wyższe”, o tyle „kultura wyczerpania” wyraża się przesuwaniem i odwracaniem znaków wartości. Ostatnie stadium tego procesu to właśnie „wyczerpanie kultury”, oznaczające sytuację, w której dawne „niższe” uznaje się za dopuszczalne czy wręcz obowiązujące!

Jeśli przyjmiemy, że antynomią *chamstwa* jest *szlachetność*, to w „kulturze pełnej” szlachetność jest gloryfikowana, natomiast chamstwo potępiane. W „kulturze wyczerpanej” zaś odwrotnie: szlachetność uchodzi za przejaw naiwności i „nieżyłowości”, za to chamstwo jawi się jako podziwiany dowód życiowego realizmu, przebojowości niezbędnej do „utrzymania się na powierzchni”. Chamstwo staje się tu swego rodzaju hegemonem, nie uznającym niczego od siebie wyższego i większego, co więcej – przeczy ono sensowności wyznawania czy wręcz istnieniu takowych wartości.

Ten właśnie moment nazywam dojściem do głosu i dominacją „paradygmatu chamstwa”, mając przy tym na uwadze nie jedynie „chamskie zachowania”, ale przede wszystkim totalną negację obowiązywalności, a nawet istnienia jakiegokolwiek *sacrum* i jakiegokolwiek *tabu*. A przecież *sacrum* i *tabu* to niejako żywe, tętniące serce kultury, dwie jego „komory”. Wzbraniają one dotykania i naruszenia tajemniczego, lecz niezbywalnego jądra kultury, regulującego humanistyczny, humanitarny – człowieczy stosunek poszczególnych osób nawzajem do siebie oraz do Transcendencji. *Tabu* i *sacrum* wzbraniają przekraczania subtelnej otoczki eterycznego bytu nietykalnych, intuicyjnie tylko odczuwanych i doznawanych wartości, po zgwałceniu których człowiek ulega od-człowiczeniu.

Chamstwo, ślepe na istnienie tego, co niewidzialne i niedotykalne, z arogancją i impetem depce po wszystkich, dla których posiadają one sens, wartość i znaczenie. Czyni to powodowane nie tylko aksjologiczną tępotą i ślepotą, ale również zajadłą wrogością. Typ Chama nie toleruje niczego i nikogo, co i kto go w jakiejś mierze przerasta. To, co dlań niezrozumiałe, zamiast zaciekawienia czy zastanowienia wywołuje odruch destrukcji: chęć podeptania, degradacji, zniszczenia. Polski pisarz, Leon Kruczkowski jest autorem powieści *Kordian i Cham*. Abstrahując od treści utworu, wykorzystajmy to zręczne przeciwstawienie nadające imiona typom „człowieka kulturowego” i „człowieka bez-kulturowego”.

Kordian – z rodu arystokrata, uosobienie bezinteresowności i duchowej elegancji – zorientowany jest na doskonalenie się w kierunku szlachetności, zatem zdąża do wysubtelnienia i wyrafinowania w imię sprostania wartościom najwyższym. Tym samym jest wcieleniem Pana w znaczeniu: „człowieka kultury”.

Cham, „człowiek bez kultury”, na odwrót – sam nie będąc wrażliwy na owe imponderabilia, nie znosi i nie toleruje ich u innych. Jego intencją jest powszechne wyrównanie, zniwelowanie, zwałowanie społecznego i aksjologicznego „terenu”. Sam się w takie działanie z zapałem angażuje, wyszydając i deprecjonując wszystko i wszystkich, którzy, jego zdaniem, „wywyższają się” ponad niego. Ogłasza się zwolennikiem i emisariuszem demokracji „równych żołądków”.

Warto zatrzymać się przez chwilę przy tym charakterystycznym wyrażeniu. Wskazuje ono, jak odmiennie mogą być pojmowane podstawy tak istotnego dla demokracji pojęcia, jakim jest równość. W wieku XVII Kartezjusz upatrywał jej w identycznym dla wszystkich ludzi przydziale porcji rozsądku i rozumu. Współcześni populiści widzą ją natomiast właśnie w – jakoby dla wszystkich jednakowej – pojemności organu trawienia pokarmów! Obecne zwycięstwo tej tendencji do „obniżenia” centrum człowieka z poziomu „głowy” na poziom „poniżej pasa” sprzyja redukowaniu zapotrzebowania na „pokarm dla rozumu” na rzecz „karmy dla żołądka”. Zatem przewadze roszczeń Chama nad dążeniami Kordiana.

Można by słusznie zapytać: dlaczego Cham, który satysfakcjonująco dla siebie realizuje się dziś jako konsumpcyjny Jamochłón, nie zadowala się tym, że sam ma dobrze, ale agresywnie atakuje Kordiana, mimo iż ten bynajmniej nie aspiruje do konkurowania z nim o dobra materialne i utylitarne. Byłoby to zarazem pytanie o to, dlaczego w obecnej cywilizacji typ Chama nie toleruje typu Pana-Kordiana, a przeciwnie – zabiega o narzucenie mu własnej mentalności oraz quasi-aksjologii. Nawiązując do zacytowanego na wstępie motto autorstwa Fiszera, w nieco innej stylistyce zapytajmy: dlaczego egocentryczna interesowność zmierza dziś do wyplenia, a co najmniej zdeprecjonowania postawy kontemplacyjnej i bezinteresownej?

3.

Poszukując wyjaśnienia, skorzystam z bardzo mi bliskiego rozumowania Jacka Breczki, przedstawionego w krótkim tekście *Postmodernizm a bezpieczeństwo duchowe*⁴. Pojęcie „bezpieczeństwo duchowe”, będące podstawą „ufności w życie”, zaczerpnął on z pism Leszka Kołakowskiego. Według Kołakowskiego jest ono konstytuowane przez cztery przekonania:

1. Istnieje realna różnica między dobrem a złem.
2. Istnieje realna różnica między prawdą a fałszem.
3. Istnieje sensowny porządek świata (świat ma sens).
4. „Istnieje coś takiego, jak rzeczywista historia, która nas ogarnia, żywa ciągłość, która nas wiąże i ogranicza, całość, w obrębie której współżyją i porozumiewają się minione i obecne pokolenia”⁵.

Patrząc na ten syndrom bezpieczeństwa duchowego, można by go, moim zdaniem, potraktować jako swego rodzaju skrócony Dekalog Kordiana. Kordian, Pan, Człowiek Kultury ufa życiu, wierzy w duchowość, dzięki czemu wierzy również, iż życie nie sprowadza się do nagiego przeżycia, ale „jest po coś”. Owo „po coś” pozwala mu – dodam od siebie – przekraczać poziom wegetatywny i instynktowny, skłania ku temu, aby „pług swojego życia przywiązać do jakiejś gwiazdy”, czyli przekraczać immanencję w stronę Transcendencji; w stylistyce Ericha Fromma: inspirować do „życia na być”, a nie „życia na mieć”.

Uzupełniając zarówno J. Breczkę, jak i L. Kołakowskiego, należy zauważyć, iż „bezpieczeństwo duchowe” może wchodzić w kolizję z „bezpieczeństwem życiowym”. Pan, Kordian gotów jest świadomie podejmować takie ryzyko. Poświęcać nie tylko wygodę i spokój, ale nawet życie dla Kamiennych Tablic Kołakowskiego.

Cham, odrzucający Transcendencję, jak też „żywą całość historii”, uznaje się za pepek świata, jego idolami staje się duet: Wygoda i Rozrywka. Narzuca mu to styl „zabawowego hedonizmu”, który – jak to określa J. Breczko – „wiąże go w wesołym miasteczku”. Złakniony nie tyle życia, ile u-życia, zatracca się w rozrywce, „zabawia się na śmierć”. Sam także zresztą „czyni śmierć” tak innym, jak sobie samemu.

Wykorzystując rozumowanie J. Breczki do moich celów, znajduję jeszcze jedno odróżnienie między *pańskością* a *chamskością*: w tym, iż podczas gdy druga goni za płytką wesołością (w stylu *sitcomu*), to pierwsza docenia powagę i jej pożąda. Ostatecznie obraz dzisiejszego Chama staje się bardzo podobny do Chama biblijnego: obydwa z lubością natrzęsają się z powierzchni rzeczywisto-

⁴ J. Breczko, *Postmodernizm a kondycja duchowa człowieka*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XLI, z. 3, Kraków 2013, s. 101–107.

⁵ L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 384–385.

ści, jako że pozostają ślepi, głusi i niewrażliwi na jej głębsze pokłady. Sami mając postać duchowego „płaszczaka”, nie są w stanie zrozumieć innych, do nich niepodobnych ludzi intelektu, uczuć, ducha. Kpina, szyderstwo, chichot jest jedynym dostępnym im sposobem radzenia sobie z tym, co niezrozumiałe.

W tym też sensie obecne rozplenie się typu Chama stanowi epifanię *wyczerpania się kultury*. Cham swoją egzystencję traktuje jako „obsługę” swojej własnej, jednostkowej, od-uduchowionej, biologicznej czy raczej fizjologicznej vegetacji.

4.

Aczkolwiek natura chamstwa pozostaje niezmienną od momentu, gdy jeden z synów Noego zademonstrował ją na Arce, to zmieniają się historyczne przyczyny pojawiania się, szerzenia, traktowania go już to jako anomalii, już też jako normy.

Jeszcze do niedawna Cham pozostawał w pogardzie, był uznawany za patologię i margines kultury – obdarzenie kogoś tym mianem uchodziło za inwektywę. Dzisiaj, w epoce postmodernistycznej, którą J. Brezcko w innym swoim tekście nazywa „katastrofizmem kulturowym”, doszło do osobliwej inwersji. Autor przytacza „prawo Miłosza” głoszące: „jeśli w każdym człowieku tkwi mędrzec i idiota, ten kto schlebia idiotcie, zwycięża” i twierdzi, iż postmodernizm jest swego rodzaju „zwycięstwem idioty”. Przejawia się ono tym, co Florian Znaniecki nazwał *ochlokracją w kulturze*.

J. Brezcko dowodzi, że współczesny postmodernizm, nałożony na naoliberalistyczne podłoże, prowadzi konsekwentnie do takiej właśnie ochlokracji, czyli wyniesienia tzw. masowej kultury tłuszczu ponad kulturę elit. Oto przekonująca argumentacja na rzecz tej tezy: „Otóż w kulturze coraz większy wpływ uzyskuje kultura masowa; kultura masowa staje się zaś coraz bardziej obrazkowa, jaskrawa, hałaśliwa, wulgarna, z coraz większymi dawkami erotyzmu i przemocy. Działa tu zarówno prawo konkurencji, jak i potrzeba wzmacniania bodźców związana z przyzwyczajaniem się i »znieczuleniem« wyobraźni [...]. W polityce mamy zaś do czynienia w coraz większym stopniu z »demokracją massmedialną« (czyli rozszerza się sfera polityki robionej z myślą o gustach masowych), co z kolei przejawia się zanikiem poważnej debaty politycznej, zastępowanej chwytliwymi hasłami oraz polemikami przypominającymi podwórkowe kłótnie przy trzepaku, gdzie królują wyzwiska, przewziska, oskarżenia, i coraz bardziej skrajne, dosadne sformułowania (tzw. brutalizacja języka polityki). W takiej debacie wygrywają politycy bezwzględni oraz schlebający gustom masowym, czyli – przede wszystkim – »obietujący« (»krew, pot i łzy« zostały zastąpione – nawet w sytuacjach kryzysowych – przez »zdrowie, wypoczynek i zabawę«). Co więcej – można

odnieć wrażenie, że pierwsza linia polityków (tzw. liderzy) to postacie karykaturalne, nadmiernie wyraziste; druga linia, przeciwnie, postacie uśrednione, pozbawione indywidualizmu, wypowiadające się schematycznie (wedle obowiązującej w danej chwili »partyjnej poprawności«) i wyglądające identycznie (fryzury i stroje niczym mundury. Prowadzi to – krótko mówiąc – do ochlokracji w polityce (że demokracja może przerodzić się w ochlokrację, to spostrzeżenie starożytne) oraz, uwaga, do »ochlokracji w sferze ekonomicznej, religijnej, artystycznej i naukowej« czyli do ochlokracji w kulturze”⁶.

Jak wynika z tej przenikliwej analizy, czynniki powodujące *schamienie obyczajów* tkwią o wiele głębiej. Obecnie proces *chamienia* obejmuje wszystkie pozostałe sfery życia, nie wykluczając – o zgrozo! – kultury, mającej być wszak barierą i tamą przed *chamstwem*.

J. Breczko wskazuje, iż źródłem owej „totalizacji chamstwa” jest znana od starożytności tendencja przekształcania się demokracji w ochlokrację! W porównaniu z wcześniejszymi formami ochlokracji współczesna dopuściła się wtargnięcia tego destrukcyjnego zjawiska na teren, z którego była niegdyś wykluczona. Cham wypiera Pana z Pałacu, wtargnąwszy na pokoje w ubłoconych buciorach. Ten, który miał stać na straży wartości wysokich i szlachetnych, umizga się do prostaka, który ma pieniądze i który tworzy masę wyborczego elektoratu.

5.

Okrzyki zdumienia i grozy same w sobie są jednak dość bezsilne, gdyż Cham jest odporny na wstyd – jego potęgą jest bezczelność. Działa z odsłoniętą przyłbicą i jeszcze tym się szczyci. Dlatego warto rozważyć, z czego, z jakich dotąd przemilczanych głębi wypływa dzisiejsza erupcja chamstwa oraz milczące na nie przyzwolenie tych, co sami nie umieją albo nie chcą się do niego przyłączyć. *Pulp-kultura* musi mieć jakieś żyzne podglebie, a szukać go należy także w historii, nie tylko najnowszej. Na szczęście, wraz z coraz to bardziej wzmagającą się krytyką „schamienienia” masowej pseudokultury, obliczonej na produkcję rzesz konsumenckich, pojawiają się bardzo interesujące głosy na temat obecnego – by tak rzec oksymoronicznie – „panowania Chama”. Jest to fenomen szczególnie zastanawiający w Polsce, która przez wieki strzegła przewagi Jafeta nad Chamem.

W jednym tylko numerze „Gazety Wyborczej” z 11–12 sierpnia 2012 r. znalazły się trzy obszernie teksty poświęcone tej zagadkowej sprawie. Ich autorzy i rozmówcy, z którymi przeprowadzono wywiady, zgadzają co do istoty postawy

⁶ J. Breczko, *Historia po „końcu historii”*. Próba ogólnej diagnozy kondycji i polityki Zachodu, „Sofia. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2012, nr 12, s. 69–81.

Chama, określonej przez brazylijskiego filozofa, Ladislaua Dowbora, hasłem: *We are the best, fuck the rest*. Polscy autorzy, muzyk Maciej Szajkowski oraz pisarz Marian Pilot, zanurzają się ponadto w historyczne dzieje naszego kraju, które ich zdaniem niejako wymuszały na niższych warstwach społeczeństwa fenomen, który można by nazwać „chamstwem obronnym”. Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza analiza Macieja Szajkowskiego, w myśl której dawny polski chłop zmuszany do pańszczyzny (nomen omen!) pozostawał zniewolonym *homo feudalus*. Jego psychika pozostawała na trwale zraniona, tym bardziej że, jak pisze Wiesław Myśliwski, rodził się bez najważniejszego imperatywu do życia – bez nadziei⁷.

Podobnie Marian Pilot, twórca uhonorowanej nagrodą Nike powieści *Pióropusz*, obecny podział Polaków na bezwolne „Lemingi” – niewolników korporacji i dumnych „Sarmatów” (tyle tylko, że dziś „Lemingi orzą w korporacjach, a Sarmaci stoją z bronią u nogi”) wywodzi z tradycyjnej mentalności, która niesprawiedliwość społeczną kwitowała pogardą dla nieobecnych w kulturze „Chamów”. Co szczególnie interesujące, M. Pilot zwraca uwagę, że nawet pośród „chamstwa” istnieje tendencja, by je stopniować w dół, oddalając od samego siebie i coraz to niżej spychając tę wciąż deprecjonującą nazwę, jednocześnie bynajmniej nie rezygnując z chamskiego stylu bycia.

* * *

Konkludując: mamy obecnie do czynienia z poważnym zamieszaniem wokół zjawiska chamstwa, polegającym na tym, że z jednej strony preferuje się zachowania (i adekwatne do nich słownictwo) wyzbyte elementarnych względów na wartości wysokie. Z drugiej wszakże strony osoby tak postępujące oddalają od siebie oskarżenie o chamstwo. Znakomitą tego ilustracją była „afery” w związku z brutalnym „żartem” Kuby Wojewódzkiego i Michała Figurskiego na temat Ukrainek zatrudnianych w charakterze pomocy domowych. Tak Ukrainki, jak i liczne Polki poczuły się urażone i obrażone, zaś idol Wojewódzki tłumaczył się, iż on miał właśnie intencję stanąć w obronie wyzyskiwanych i krzywdzonych...

Ten przypadek nakazuje podnieść jeszcze jedną kwestię: mianowicie – jeśli zachować klasyczne dystynkcje Człowieka Kultury oraz pozakulturowego Chama, to jakimi metodami człowiek szlachetny miałby skutecznie zwalczać chamstwo? Obiegowe powiedzenia odradzają „kopania się z koniem” czy „bicia się na mokre szmaty”, czyli zniżania się do poziomu przeciwnika. Również ignorowanie chamstwa jedynie przyczynia się do jego panoszenia. Czy istnieje jakieś inne, trzecie wyjście? I jakie ono mogłoby być? Ale przede wszystkim: czy naprawdę możemy sobie pomyśleć takie społeczeństwo, w którym w ogóle nie ma miejsca dla Chama?

⁷ Wywiad z Maciejem Szajkowskim, „Gazeta Wyborcza” z 11–12 sierpnia 2012 r.

Obawiam się, że nie, bo skoro Pan Bóg, obdarzając swego wybrańca Noego trzema synami, jednego z nich przeznaczył do tej roli, najwidoczniej i Cham jest do czegoś niezbędny. Powiedziane jest zresztą wprost, do czego – by jego potomkowie byli „niewolnikami” potomków Jafeta i Sema. Nie chodzi zatem o wyplenienie „chamskiego rodu”, a jedynie o utrzymywanie go na właściwym mu podrzędnym miejscu. Tak jak to czynił natychmiast po obudzeniu szlachcic Zagłoba, powtarzać trzeba „cham chamem”! Nie po to, aby go obrażać i piętnować, ale by utrzymać do niego dystans, by strzec granicy, jaka nas od niego oddziela. Czasem owa granica przebiega bowiem w naszym własnym wnętrzu...

Andrzej Kucner

VII FESTIWAL FILOZOFII „FILOZOFIA I MUZYKA” OLSZTYN 4–5 WRZEŚNIA 2014

W pierwszych dniach września tego roku odbyła się w Olsztynie siódma edycja Festiwalu Filozofii. W odróżnieniu od ubiegłorocznej konferencji, zatytułowanej *Oblicza współczesności*, w której połączono trzy różne tematy („Śmierć Boga – źródła i współczesność”, „Historia w granicach i poza granicami sensu”, „Instrumentalizm i anarchizm w nauce”), ostatni festiwal poświęcono jednej kwestii – bogatym związkom filozofii i muzyki.

Zgłoszenia wystąpień nadesłało blisko siedemdziesiąt osób: naukowców, doktorantów i studentów. Wśród nich byli filozofowie, teoretycy muzyki, czynni muzycy, antropolodzy kultury i pedagodzy. Wielość i różnorodność dziedzin nauki i sztuki reprezentowanych przez uczestników była istotnym źródłem tematycznego zróżnicowania wystąpień i wymagała selekcji oraz uporządkowania.

Założeniem organizatorów była konfrontacja różnych spojrzeń na muzykę i filozoficznych sposobów jej rozumienia. Obie dziedziny kultury są trwale i głęboko powiązane. Ich historyczne i współczesne relacje są widoczne w aksjologii, estetyce, ontologii, teoriach twórczości, koncepcjach sztuki czy w ogólnej teorii kultury. Muzyka bywała przesłanką i źródłem refleksji filozoficznej jako wyrażony akt twórczy oraz jako forma artystycznej ekspresji, kształtująca zarówno oblicze kultury popularnej, jak i elitarnej. Towarzyszące muzyce doznania estetyczne, idee, wartości, doświadczenia egzystencjalne, wzorce kulturowe, ideologie, a także zjawiska cywilizacyjne, społeczne czy ekonomiczne skłaniają do pytań o fenomen muzyki, o jej historyczne i współczesne miejsce, formy i znaczenie.

W programie dwudniowej konferencji przewidziano zarówno wykłady plenaryjne, jak i wystąpienia w sekcjach tematycznych. Otwierając konferencję, prof. Ewa Starzyńska-Koścuszko, dyrektor Instytutu Filozofii UWM w Olsztynie, podkreśliła, że w dziejach filozofii europejskiej muzyka zawsze stanowiła istotny problem ontologiczny, poznawczy i aksjologiczny. Muzyka interesowała filozofów jako forma kultury, jako treść i rezultat aktu twórczego oraz poznawczego, jako przedmiot wartościowania i jako sama wartość, jako przedmiot estetyki, formułowanych w niej teorii i rozstrzygnięć. Zainteresowanie innych dyscyplin

nauki muzyką pozwala rozumieć jej kulturową doniosłość i złożony wpływ na rozwój człowieka i społeczeństwa.

Wykłady plenarne pierwszego dnia były poświęcone zagadnieniu jaźni twórczej, interpretowanej muzycznie i metamuzycznie. Jako pierwszy wystąpił Tadeusz Kobierzycki (UMFCh) – skoncentrował się na analizie teorii i dziedzin współczesnej nauki i filozofii, w których podejmowano i teoretycznie rozważano zagadnienie jaźni twórczej. Drugi z prelegentów, Krzysztof Guczalski (UJ), podjął zagadnienie relacji między muzyką a matematyką. Przywołując liczne przykłady z dziejów filozofii, starał się wykazać, że matematyczny opis muzyki umożliwia jej pełniejsze rozumienie, a sam ich związek jest trafny i prawomocny.

W dalszej części obrady toczyły się w czterech równoległych sekcjach tematycznych („O współczesnym rozumieniu muzyki i filozofii”, „Muzyka, koncepcja, osobowości”, „Muzyka, literatura, sztuka, historia” oraz „Muzyka i popkultura”). Wśród najwartościowszych wystąpień pierwszego dnia warto wymienić sekcyjny wykład Bogdana Banasiaka (*Muzyka i filozofia – tak blisko, a tak daleko*), a także wykłady Adama Grzelińskiego i Krzysztofa Wawrzonkowskiego (*Idea dzieła muzycznego w estetyce George’a Santayany*), Ewy Schreiber (na temat koncepcji podmiotu dźwiękowego Pierre’a Schaffera), Pawła Pieniążka (*„Harmonia mundi” – miejsce muzyki w romantycznej koncepcji sztuki*) czy Aliny Naruszewicz-Duchlińskiej, która dokonała językoznawczej analizy pojęć filozofii i filozofów w tekstach utworów muzycznych i na tej podstawie zrekonstruowała towarzyszące im znaczenia. Nie zabrakło też referatów poświęconych filozoficznym poglądom na muzykę „klasyków”: R. Wagnera, F. Nietzschego oraz T. Adorno.

Drugi dzień festiwalu otworzył wykład plenarny Joanny Hańderek (UJ) zatytułowany *Zgiełk – szum – hałas: muzyka w mieście. Kulturowe formy*. Prelegentka wnikliwie rozważała fenomen miasta i jego pejzażu dźwiękowego. W swojej interpretacji odwołała się m.in. do E. Rewers, D. Harveya, A. Predy, zmierzając do wykazania, w jaki sposób dźwięki (w tym muzyka *sensu largo*) stają się takim samym polem społecznych interakcji, jak każde inne spotkanie i każdy rodzaj miejskiego uwarunkowania. Wykład zakończyła ożywiona dyskusja. Część druga obrad odbywała się w trzech sekcjach tematycznych. W pierwszej, zatytułowanej „Muzyka – implikacje poznawcze, lingwistyczne, społeczne i kulturowe”, m.in. Piotr Łukowski (UŁ) analizował muzykę jako narzędzie kształtujące przedperswazję, Aleksander Gemel (UŁ) w duchu kognitywizmu objaśniał muzyczne aspekty genezy języka, zaś Jarosław Strzelecki (UWM) skoncentrował się na fenomenie muzyki w kontekście informacji.

W sekcji drugiej, zatytułowanej „Muzyka – inspiracje, formy, symbole”, mieliśmy okazję wysłuchać m.in. wystąpienia Janusza Jusiaka (UMCS), który zreferował problem metaforycznych i symbolicznych aspektów myślenia muzycznego. Polemikę z koncepcją twórczości Józefa Kozińskiego na kanwie idei muzyki me-

tafizycznej przygotował Krzysztof Kościuszko (UWM). Krytyczną analizę koncepcji muzyki tanecznej i ataneicznej Stefana Szumana przeprowadził Marcin Kania (UMFCh), zaś formy aktywności i ekspresji artystycznej w kontekście muzyki rozumianej jako dialog i komunikacja przeanalizowała Alicja Buszmak-Tupieka (UWM).

Obrady sekcji trzeciej zostały poświęcone hermeneutycznym, interkulturowym oraz terapeutycznym aspektom muzyki. Wątki fenomenologiczne i hermeneutyczne eksplorowała Aleksandra Pawliszyn (UG). W wystąpieniu nawiązującym do Arendtowskiego pojęcia tonalności autorka wykazywała, że w muzyce równocześnie ujawniają się dwie sfery: psychiczna i fizyczna. Jedna odnosi się do tego, co aktywne i stwórcze, drugą wyraża porządek kosmiczny. W rezultacie muzyka stanowi metaforę ludzkiej *psyche*, ujęta zaś z perspektywy filozofii pozwala traktować ją jako muzykę duszy. O zróżnicowanych zadaniach muzyki w filozofii, religii oraz w sferze duchowej mówił Lech Ostasz (UWM), koncentrując się na ich analizie oraz na relacjach istniejących między tymi trzema aspektami ludzkiej aktywności a podstawowymi odmianami muzyki (klasycznej, jazzowej, etnicznej). Wystąpienie Marii Kostyszak (UWr) dotyczyło natomiast kształcenia duchowości ciała za pomocą muzyki. Autorka dowodziła trzech tez: po pierwsze, że każda muzyka w sposób bezpośredni lub pośredni kształci duchowość ciała; po drugie, że dopiero filozoficzny namysł pozwala uchwycić złożoność jej oddziaływania oraz po trzecie, że muzyka „dotyka” w człowieku czegoś osiowego lub – zważywszy na mnogość form oddziaływania – wymaga ponawiania namysłu nad tym, jak i na co w człowieku oddziałuje. Obrady trzeciej sekcji zamknęły wystąpienia Aleksandra Bieleckiego i Joanny Cichockiej (UWM), biologów, którzy przedstawili zagadnienie muzyki przyrody, Renaty Treli (UP w Krakowie), mówiącej o fenomenie muzyki afrykańskiej oraz Karoliny Feć (UJ), która scharakteryzowała portugalskie fado i saudade.

Obok części naukowej, festiwal obfitował w wydarzenia artystyczne. Pierwszego dnia zorganizowano: pokaz filmu *Dzieło sztuki słowem filozoficznym* w reżyserii Mirosława Judkowiaka, seans muzykoterapii, który poprowadzili Bogdan Halicki oraz Małgorzata Rećko, oraz koncert muzyki klasycznej. W pierwszej części koncertu wystąpił Artur Milian z Instytutu Muzyki UWM w Olsztynie. Skrzypek przy akompaniamencie Ewy Wankiewicz wykonał utwory Henryka Wieniawskiego. W drugiej części zagrał Kwartet Smyczkowy Wydziału Sztuki UWM w Olsztynie w składzie: Artur Milian – I skrzypce, Anna Mrachacz – II skrzypce, Dorota Michalska – altówka, Krzysztof Koziątek – wiolonczela. W repertuarze znalazły się m.in. utwory W.A. Mozarta, A. Dworzaka, A. Panufnika, J.S. Bacha.

Drugiego dnia Festiwalu Filozofii zamknął koncert muzyki rozrywkowej. Wzięli w nim udział studenci i absolwenci Instytutu Muzyki UWM. Znane utwory muzyki popularnej zaśpiewała Emilia Kitłowska przy akompaniamencie Łukasza

Młynarczyk (gitara akustyczna), a własne kompozycje z pogranicza jazzu i progresywnego rocka wykonał zespół „Staszki” w składzie Stanisław Dubowik – perkusja, Małgorzata Górka – puzon, Przemysław Mrozowski – saksofon sopranowy, Krzysztof Włodarski – trąbka, Andrzej Mróz – bas. Koncert zakończył występ gdańskiego „Ostrego Zespołu Mózgowego” w składzie: prof. Aleksandra Pawliszyn, Robert Dolewski, Błażej Malewicki, Oskar Smoczyński i Sergiusz Staszak, zatytułowany *Alchemia słowa autentycznego*.

Podczas tegorocznego Festiwalu Filozofii ukazał się również tom dokumentujący naukowe wyniki ubiegłorocznej konferencji (*Festiwal Filozofii. T. 6. Oblicza współczesności*, pod red. E. Starzyńskiej-Kościuszko, A. Kucnera, P. Wasyluka, Instytut Filozofii UWM w Olsztynie, Olsztyn 2014, ss. 644).

Konferencję zorganizował Instytut Filozofii UWM w Olsztynie przy współudziale Instytutu Muzyki oraz Akademickiego Centrum Kultury UWM.

Łukasz Kamiński

KINO I FILOZOFIA

5. FILOZOFIA FILMOWO

(Olsztyn, 24–25 września 2014)

Co roku we wrześniu w ramach Olsztyńskich Dni Nauki i Sztuki odbywa się Filozofia Filmowo¹. Ten interesujący projekt zapoczątkowany w 2010 r. przez Dorotę Sepczyńską i Piotra Wasyluka ma na celu promocję filozofii poprzez sztukę filmową, przybliżanie poglądów, idei, nurtów filozoficznych oraz biografii różnych filozofów. Film traktowany jest tu jako narzędzie filozofowania. W dniach 24–25 września odbyła się piąta edycja tego festiwalu filmowego, w tym roku pod tytułem *Uczta z filozofią współczesną*.

Pierwszego dnia widzowie mogli obejrzeć trzy obrazy (ich bohaterami byli F. Nietzsche, M. Heidegger i J.P. Sartre) z cyklu dokumentalnego *Wszystko, co ludzkie*, wyprodukowanego przez BBC oraz dwa filmy-wykłady Leszka Kołakowskiego o Edmundzie Husserlu i Karlu Jaspersie z serii *O co nas pytają wielcy filozofowie? Zaczynając od autora Ludzkie, arcyłudzkie*² otrzymaliśmy w skondensowanej formie jego poglądy antropologiczne i rozważania dotyczące ludzkiej egzystencji. W dalszej kolejności zaprezentowano filmy o Husserlu, o filozofii Heideggera, a następnie o Jaspersowskich sytuacjach granicznych i zwrocie ku Transcendencji. Pokaz zakończył obraz o filozofii Sartre'a oraz jego idei człowieka skazanego na absolutną wolność. Warto wspomnieć na marginesie, że Sartre ma swój wkład w powstanie kilku scenariuszy filmowych. Dla przykładu film *Odrodzeni* (reż. Yves Allegret, Rafael E. Portas, 1953, Francja – Meksyk) powstał na kanwie powieści *Tyfus* i przyniósł Sartre'owi nominację do Oscara za najlepsze materiały do scenariusza. Z kolei w 1958 r. John Huston zdecydował się nakręcić film o życiu Zygmunta Freuda, a o napisanie scenariusza poprosił właśnie Sartre'a. Ostatecznie, mimo ukończonego scenariusza, nazwisko twórcy *Bytu i nicości* nie zostało wymienione w czołówce filmu z powodu konfliktu z reżyserem.

¹ Zob. [online] <<http://filozofiafilmowo.blogspot.com>>.

² Tytuł cyklu BBC *Human All Too Human* nawiązuje do pierwszego, aforystycznego dzieła F. Nietzschego.

Sartre'owska fascynacja kinem nie jest wśród filozofów przypadkiem odosobnionym. Już Henri Bergson posiłkował się metaforą kinematografu, aby skrytykować ludzki intelekt, z kolei Karol Irzykowski zastanawiał się m.in. nad wartościami estetycznymi dzieła filmowego oraz zjawiskiem fotogenii, zaś Gilles Deleuze na podstawie Bergsonowskiej krytyki intelektu sformułował własną koncepcję estetyczną³.

Biorąc pod uwagę tendencję do coraz bardziej świadomego łączenia filozofii i filmu, nie dziwi fakt, że znany reżyser Michel Gondry, twórca *Zakochanego bez pamięci* i *Dziewczyny z lilią*, postanowił nakręcić film o słynnym filozofie i lingwiście Noamie Chomskim⁴. Reżyser wykorzystał kilka form (animację, by lepiej ukazać teorie przedstawiciela gramatyki generatywno-transformacyjnej, oraz klasyczny wywiad). Obraz *Czy Noam Chomsky jest wysoki czy szczęśliwy?* wzbudził wśród widzów spore zainteresowanie. Piątego września odbyła się polska premiera filmu i pokaz podczas Filozofii Filmowo był jedyną szansą w Olsztynie, by zobaczyć to dzieło filmowe.

Wcześniej widzowie mieli możliwość obejrzeć obraz zatytułowany *The Role of a Philosopher* – pierwszą część trzyczęściowego cyklu dokumentalnego *Philosophical Encounters with Richard Shusterman* w reżyserii Pawła Kuczyńskiego⁵, którego filmy filozoficzne, takie jak *Light Denied*, *Philosopher's Paradise*, *Phenomenology of Truth* czy interesujący dokument o Zygmuncie Baumanie *Lawnswood Gardens*, pokazywane były podczas pierwszych dwóch edycji Filozofii Filmowo. Bardzo dobrym posunięciem okazało się zestawienie obok siebie filmów o Richardzie Shustermanie i Chomskim. Widzowie mogli zapoznać się najpierw z najważniejszym przedstawicielem estetyki pragmatycznej⁶, twórcą somaestetyki⁷ i filozofem rapu⁸, a potem z autorem *O naturze i języku* oraz porównać dwa odmienne sposoby przedstawienia filozofów i ich koncepcji. Po seansie nie brakowało głosów, że animacja była najbardziej odpowiednią formą wspomagającą wypowiedzi Chomskiego, ale było też kilku widzów, którzy uznali, że ta technika odwracała uwagę od wypowiedzi oraz że mogła też służyć kwestii relacji naszego języka do rzeczywistości.

³ Por. H. Bergson, *Materia i pamięć*, przeł. K. Bobrowska, Wyd. Hachette, Warszawa 2011; G. Deleuze, *Kino. 1. Obraz-ruch. 2. Obraz-czas*, Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.

⁴ Por. N. Chomsky, *Lingwistyka a filozofia: współczesny spór o filozoficzne założenia teorii języka*, PWN, Warszawa 1977.

⁵ W ramach 2. Filozofii Filmowo odbyło się spotkanie z reżyserem m.in. nt. filmów filozoficznych. Zob. [online] <www.directing.com/>, dostęp: 28.09.2014.

⁶ Por. R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksje nad sztuką*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.

⁷ Zob. R. Shusterman, *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, przeł. W. Małecki, S. Stankiewicz, Universitas, Kraków 2010.

⁸ Zob. R. Shusterman, *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, Wyd. Alta 2, Wrocław 2007.

Mimo że w filmie Gondry'ego Chomsky nie porusza w ogóle kwestii związanych z filozofią polityki i krytyką Stanów Zjednoczonych, to publiczności obeznananej z jego opiniami na temat kapitalistycznego Zachodu na pewno spodobał się film Michaela Winterbottoma i Mata Whitecrossa *Doktryna szoku* na podstawie bestsellerowej książki Naomi Klein⁹, pod tym samym tytułem. Widzowie, którym zabrakło mocnych komentarzy i wątków politycznych u Chomskiego, mogli obejrzeć, jak korporacje wykorzystują kłęski żywiołowe, awarie w elektrowniach nuklearnych lub transformacje ustrojowe (np. rozpad ZSRR) do wprowadzenia globalnego kapitalizmu, a pod pretekstem wprowadzania demokracji uprawiają nową formę kolonializmu.

Drugiego dnia Filozofii Filmowo widzowie mogli obejrzeć m.in. dwa filmy artystyczne: *Philosopher* Aleksandry Hirszfeld oraz *Budować, mieszkać, myśleć!* Rafała Małeckiego. Krótki, dwuminutowy *Philosopher* wydaje się nie być wypełniony treścią. Co więcej, można odnieść wrażenie, że jest po prostu banalny. Ale jest to mylne pierwsze wrażenie. Nic w tym obrazie nie jest przypadkowe, zaczynając od globusa, faktu, że tytułowy filozof czyta *Kapitał* Karola Marksa i tego, że od lektury odrywa go dzwonek telefonu komórkowego. W teoriach kognitywistycznych istotne jest, jak film będzie odczytywany przez widza, a mniejsze znaczenie ma to, co twórca miał na myśli. Interpretacja filmu wymaga szczególnej ostrożności, a forma filmowego palimpsestu skłania do dyskusji nad jej przydatnością dla filmu filozoficznego.

Aby lepiej zrozumieć film Rafała Małeckiego, trzeba przeczytać esej Martina Heideggera¹⁰. *Budować, mieszkać, myśleć!* jest interesującą próbą zaadoptowania filozoficznej myśli i ukazania jej w żywy sposób na ekranie. Ten niespełna 14-minutowy, błyskotliwy film powstał na kanwie performance'u towarzyszącego wystawie *Wymiary utopii* w krakowskim Bunkrze Sztuki.

Budować, mieszkać, myśleć! to działanie filozoficzne (1), społeczne (2) i parodystyczne (3). Pomysł na akcję wziął się z potrzeby dosłownego potraktowania idei zawartych w filozofii Fryderyka Nietzschego, Martina Heideggera i Jacques'a Derridy. Tytuł słynnego eseju Heideggera (*Budować, mieszkać, myśleć!*) potraktowaliśmy jako instrukcję budowlaną. Wynikiem podążania za instrukcją będzie wzniesienie pokoju-celi do myślenia. Pokój-cela zostanie następnie poddany ekspresyjnej rozbiórce dokładnie w 224. rocznicę zburzenia Bastylli. Bezpośrednią inspiracją rozbiórki jest tytuł jednej z książek Nietzschego (*Zmierch Bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*). Porozbiórkowy gruz zostanie następnie poddany dekonstrukcji. Usypimy z niego nowy obiekt, postbudowlany kopiec¹¹.

⁹ N. Klein, *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje kłęski żywiołowe i kryzysy społeczne*, przeł. H. Jankowska, T. Krzyżanowski, K. Makaruk, Wyd. Muza, Warszawa 2008.

¹⁰ Zob. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1977, s. 316–335.

¹¹ Materiały informacyjne, [online] <<http://bunkier.art.pl/?wydarzenia=budowac-mieszkac-myslec>>, dostęp: 25.09.2014.

Człowiek to Śmiertelny, który pomieszkuje na Ziemi. Wspomniany pokój-cela w filmie koresponduje z czworokątem, o którym pisze Heidegger: „Zachowywać czworokąt, ratować Ziemię, godzić się na Niebo, oczekiwać Istot Boskich, być posłusznym istocie Śmiertelnych – to czworakie zachowywanie jest prostą istotą zamieszkiwania. Tak oto prawdziwe budowle wtłaczają zamieszkiwanie w jego istotę i dają jej schronienie”¹². Autor *Bycia i czasu* pisał, że zamieszkiwanie jest podstawowym rysem bycia Śmiertelnych – budują, zamieszkują, to jest ich pobyt na Ziemi, więc są Śmiertelni. Budowanie przyjmuje swą istotę od zamieszkiwania i zdaniem Heideggera dobrze by było, gdyby oba stały się problematyczne i przez to będące czymś godnym myślenia.

Ostatnim filmem festiwalu była *Mala Yerba – zle ziolo* w reżyserii Janusza Połoma, znanego operatora, fotografa, poety i byłego dziekana Wydziału Operatorskiego i Realizacji Telewizyjnej Łódzkiej Szkoły Filmowej w latach 1981–1984. Ta koprodukcja polsko-meksykańska miała swoją premierę w 2009 r. w olsztyńskim kinie Awangarda i była dziełem habilitacyjnym J. Połoma¹³. Film jest opowieścią o człowieku uzależnionym od alkoholu, który wyrusza do Meksyku, by odzyskać ukochaną kobietę, a miłość ma być dla niego ratunkiem przed izolacją. „Ja przekazuję to, co uważam za najwyższe wartości [...], czyli wrażliwość na ludzkie uczucie”¹⁴. Twórcę *Złego ziola* nie tyle interesuje forma, co namawianie młodzieży do oglądania świata, w którym żyją.

Na zakończenie 5. Filozofii Filmowo zorganizowano panel dyskusyjny zatytułowany *Czy istnieje film filozoficzny?* Jego uczestnikami byli: Aleksandra Drzał-Sierocka – filmoznawca i prezes Fundacji Inicjatyw Filmowych „Tu Się Movie”, Dorota Sepczyńska – historyk filozofii i organizatorka Filozofii Filmowo, Marek Sokołowski – medioznawca i filmoznawca oraz Łukasz Kamiński, współorganizator 5. Filozofii Filmowo. Wraz z publicznością podjęli trudne zadanie z zakresu metodologii nauk, filmoznawstwa i filozofii.

Podsumowując całe tegoroczne przedsięwzięcie, należy ocenić je jako udane. Interesujący program, stali bywalcy, odpowiednia promocja, atrakcyjna czołówka Marcina Rudnickiego z muzyką Piotra Bejnara i ludzie żyjący kinem i filozofią. Filozofia Filmowo na początku miała promować filozofię na terenie województwa Warmińsko-Mazurskiego, przybliżyć idee i nurty poprzez film. Już od pięciu lat jest sprawnie przygotowaną i merytorycznie atrakcyjną propozycją filozoficzno-filmową, zakorzenioną w naukowym krajobrazie miasta, a coraz bardziej oprócz wymiaru edukacyjnego i propagatorskiego nabiera cech pełnoprawnego festiwalu oferującego przegląd filmów filozoficznych.

¹² Por. [online] <<http://teoriaarchitektury.blogspot.com/2010/11/martin-heidegger-budowac-mieszkac.html>>, dostęp: 25.09.2014.

¹³ Zob. [online] <www.uwm.edu.pl/ws/artukul/112/dr-hab-janusz-polom-prof-uwm.html>.

¹⁴ Zob. [online] <www.youtube.com/watch?v=6bGZ_wxDAmA>, opracowanie materiału: W. Ustyjańczuk, TV Kortowo, 2009 [2:55-3:22].

RECENZJE I OMÓWIENIA
Reviews and Reports

EGZOTERYCZNA DEKONSTRUKCJA

Małgorzata Kwietniewska, *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, ss. 592.

Małgorzata Kwietniewska, *Jean-Luc Nancy. Dekonstrukcja wobec tradycji*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2013, ss. 320.

Błażej Baszczak, *Dotykane egzystencji. Jean-Luc Nancy'ego filozofia dekonstrukcji* (rozprawa doktorska, Zielona Góra 2013).

Historia rzeczy

Res to książka monumentalna, a wysiłek włożony w jej wyprodukowanie godny jest podziwu. Na blisko sześćset stronach gęstego druku omówione zostało zagadnienie statusu i ewolucji pojęcia rzeczy w przestrzeni filozoficznej otwieranej refleksją Hegla, a wieńczoną francuską dekonstrukcją reprezentowaną przez Jacques'a Derridę i Jeana-Luca Nancy'ego. Między tymi dwoma krańcami paradygmatu myśli współczesnej Małgorzata Kwietniewska umieściła jeszcze dwóch autorów, istotnych zwłaszcza w interesującym ją kontekście – Marksa i Heideggera.

Zajęcie się każdą z tych postaci z osobna już byłoby chlubnym przedsięwzięciem filozoficznym i mogło zaowocować książką odpowiadającą wysokim branżowym standardom. Co prawda, *rzecz* jest tutaj tematem zawężającym pole badawczej refleksji. To ograniczenie jest jednak w jakiejś mierze pozorne, gdyż podejmując u wymienionych filozofów tę partykularną kwestię, autorka sytuuje ją na tle całej ich twórczości. W rezultacie otrzymujemy perspektywiczne i wnikliwe studium pięciu obszernych i złożonych konstrukcji filozoficznych.

Wiedza i erudycja Kwietniewskiej zaiste budzą uznanie. Przynosić i poddać analizie hieratyczne dzieła Hegla, *Kapitał* Marksa, ezoteryczne tak w zakresie stylu, jak i przesłania dzieła Heideggera czy całkiem dla niewprawnego oka hermetyczne teksty Derridy lub Nancy'ego – trzeba do tego nieprzeciętnych dyspozycji intelektualnych, hartu i talentu. Zresztą tyle ekskluzywnych dystynkcji to

jeszcze nie wszystko. Choć kontakt z tą sążnistą książką owocuje niekiedy znudzeniem, to wypada bodaj powiedzieć, że odpowiedzialnością za ten efekt obarczyć należy raczej czytelnika, z oczywistych względów lepiej znoszącego łatwe lektury, aniżeli autorkę, której dydaktyczne umiejętności w zakresie deszyfracji, a niekiedy dezokultyzacji wymienionych myślicieli trudno byłoby przecenić. Elukubracyjne, jak nam się często wydaje, wywody Heideggera czy dekonstrukcjonistów ulegają rozświetleniu pod sprawnym i prostującym meandry piórem Kwietniewskiej. Trudno sobie doprawdy wyobrazić bardziej jeszcze transparentną egzegezę aniżeli ta, jakiej poddano tutaj np. książki Derridy *Glas*, *Signéponge* czy *Spectres de Marx*.

Jako romanistka i admiratorka dekonstrukcji Kwietniewska przyswoiła oczywiście ogromną ilość lektur w języku francuskim, często nieustępujących pod względem złożoności dekonstrukcyjnym zagadnieniom, do których są komentarzami. Imponujący ich wykaz znaleźć można w skądinąd pomysłowo i pietystycznie zbudowanej bibliografii. Dodać jednak trzeba, że oprócz frankofońskich potwierdzone też tutaj zostały germanistyczne kompetencje autorki, która często konsultuje z oryginałami polskie lub francuskie przekłady tekstów Heideggera. Efektem tych zabiegów, bynajmniej nie wyłącznie pedantycznych, są wnikliwsze niż u niektórych polskich tłumaczy odczytania Heideggerowskiego przekazu.

Mylilibyśmy się jednak, podejrzewając w takich manewrach brak pokory bądź przekonanie o ekskludującej przewadze własnych racji lub ustaleń translatorskich czy interpretacyjnych. Z różnych dowodów szacunku Kwietniewskiej dla osiągnięć innych egzegetów dekonstrukcyjnej problematyki można podać dwa specjalnie znaczące:

1. Podejmując wielostronicową – i znów potwierdzającą wyrafinowany zmysł filozoficzny – debatę nad relacją Derridy do Husserla, Kwietniewska obficie sięgająca z tej okazji do cytatów z książki *Głos i fenomen*, w żadnym miejscu nie ingeruje w kształt polskiego przekładu tego tekstu.

2. W podrozdziale dotyczącym związków Derridy i jego najważniejszego mistrza, Heideggera, autorka, odnosząc się do zasadniczej w tym kontekście kwestii *powtórzenia*, sięga do odpowiednich ustaleń swojego niegdysiejszego ucznia Tomasza Załuskiego, który w opublikowanym przed kilkoma laty doktoracie rozstrzygnął w sposób w jej przekonaniu satysfakcjonujący problem *iterowalności* w filozofii Derridy.

Zanim po tych elogicznych ewaluacjach, które można by mnożyć, przejdę do uwag krytycznych, należałoby spróbować zwięźle ustalić, jaka jest filozoficzna intencja autorki i jakie są wyniki jej przedsięwzięcia. Jak już wiadomo, bohaterką tej książki jest *rzecz*. Wysiłki Kwietniewskiej służą – by tak się wyrazić, choć sformułowanie to problematyczne, bo wzięte z porządku *metafizyki*, z którą toczy się tutaj, pod egidą (w)znoszenia (*Aufhebung*), polemikę – ukazaniu jej *jako takiej* lub też taką, jaka jest, tzn. w jej wolności, autonomii i godności. Taki jej

status – pierwotnie zmistyfikowany przez Hegla (rzecz jest dlań elementem świata pojęciowego, aspektem znoszącego jej samoistość Absolutu), później zaś przez Marksa (rzecz jako moment rzeczywistości na wskroś zantropologizowanej, byt zinstrumentalizowany w perspektywie ludzkiego podboju świata, owocujące w końcu towarową i pekuniarną alienacją) i Heideggera (rzecz ujmowana w swej źródłowości, okazującej się jednak niczym innym niż mityczno-mistycznym fundamentem łatwym do wkomponowania w strukturę ideologii nazistowskiej, skądinąd przyciągającej Heideggera, choć jego inklinacji nie należy, co podkreśla autorka, trywializować ani traktować redukcyjnie) – dostrzeżony, odsłaniany i dowartościowany jest dopiero na końcu, mianowicie u darzonych przez Kwietniewską specjalną estymą dekonstrukcjonistów w osobach Derridy i Nancy’ego.

Derrida, odbierający libertadorską, odhumanizującą rzecz lekcję Heideggera, a jednocześnie niepodzielający jego ryzykownych predylekcji do „krwi i ziemi” (mitu i mistyki), pokazuje, że rzecz jest *znakiem*, elementem sieci pleśniących się w nieograniczonej przestrzeni relacji (brak *fundamentalnego znaczonego*). Wkład Nancy’ego polega na jeszcze większym spłaszczeniu, wyrównaniu Derridiańskiej tkaniny tekstu (proliferujących się *znaczących*), wygładzeniu fałdów. Substancjalistyczną ontologię – eksponującą wartość hierarchii, podporządkowania inności Temu Samemu, w końcu wartość zawłaszczania, imperialnej ideologii urzeczywistnianej w myśleniu klasycznych metafizyków i w praktycznej aktywności człowieka – zastępuje „geografia rzeczy”, „topografia miejsc”. Rzecz staje się usuwerennionym aspektem rzeczywistości, która nie jest już tylko czymś *przedstawionym* czy do pomyślenia przez poznający, oddzielony od niej i wywyższony podmiot, ale jest (nie)wyspecyfikowanym członem relacji *doznawania*, „dotykania się podmiotu i przedmiotu” (o pewnym ryzyku związanym w moim przekonaniu z tą rewindykacją rzeczy wspomnę jeszcze później).

Na końcu więc, choć zgodnie z dekonstrukcyjnymi kanonami trzeba by powiedzieć, że koniec to nigdy niedomknięty, swoje zwycięstwo obwieszcza *różnica*. Albo – mówiąc precyzyjniej – *różnica wewnętrzna*. Ta, którą w rzeczy dostrzegł już Hegel, twierdzący, że nie ma rzeczy poza sprzecznością, podobnie jak rzeczywistości poza niedającym się uśmierzyć rozdarciem, wynikającym wprost z właściwej jej dynamiki permanentnego konfliktu (tak przynajmniej być może przy pewnej wykładni Hegla, nie kojèviańskiej, nie finitystyczno-teleologicznej, ale pozwalającej Derridzie skutecznie polemizować z Fukuyamą, z czego relacje również znajdujemy u Kwietniewskiej). Wszystko to więc z Hegla? Niewykluczone, jeśli wziąć pod uwagę opinię autorki, że dla ideowo wieńczącego jej filozoficzną peregrynację Nancy’ego jest on myślicielem najważniejszym.

Czy ustaleniami zawartymi w książce powinniśmy być przejęci? Autorka dokłada starań, by nas uwieść. Trzeba przyznać, że robi to biegle i z elegancją. Jedno nie ulega wątpliwości: w książce podjęte zostały problemy ważne, autentycznie nas obchodzące, choć dzisiaj – w związku ze zrozumialiśmy komplikowa-

niem się języka filozoficznego (wobec wyeksploatowania potencjałów *pojęcia* wzrasta rola *metafory*, co nie powinno wszakże rodzić obaw co do szans uratowania wymogu dyskursywnej ścisłości) – podawane są one niekiedy (jak właśnie u dekonstrukcjonistów) w formie bulwersującej klasyczne preferencje. Przedstawiona przez Kwietniewską analiza kwestii rzeczy wydaje się ze względów filozoficznych i światopoglądowych nader nośna, a pod względem warsztatowym jest majstersztykiem. Choć niewolnym od pewnej egzaltacji, zdradzającej być może prywatne fascynacje. Książkę wieńczy oto wizja świata jako rojących się w nim oswojonych rzeczy – obraz zestawiony z obrazem balowej sali, w której rytm walca unosi nieprzebraną liczbę par. Na poparcie swojego przeświadczenia, że taniec determinuje obroty rzeczy i ruch myślenia, najpierw Hegla, a później jego epigonów, Kwietniewska ma autorytet Nancy’ego i Tischnera. Być może tak jest, jeśli wziąć pod uwagę zrytualizowaną w każdej kulturze funkcję tańca. Wzmocnieniem tej argumentacji jest wyewokowany na końcu przez Kwietniewską wymownie przeciw archetypiczny wizerunek tańczącego boga Śiwy. Doceniając inspirujący walor tego tropu, nie mogę jednak nie wyrazić podejrzania co do arbitralnego charakteru tej tanecznej eschatologii.

Przed ważniejszymi uwagami krytycznymi najpierw kilka pedantycznych.

Książka zedytowana jest bardzo starannie – w potężnej przeciw publikacji, usianej obcymi nazwiskami i osobliwą niekiedy terminologią, są bodaj trzy błędy literowe (na przykład w nazwisku Dumézila na s. 374). Przywołując, w związku ze świetną skądinąd dyskusją nad miejscem Heideggera w myśli francuskiej, Foucaulta – zwłaszcza w kontekście solidnie zrelacjonowanej problematyki *Słów i rzeczy* – inną jego książkę, *Historię szaleństwa w dobie klasycyzmu*, autorka posługuje się wyłącznie tytułem oryginalnym, jakby zapominając o istnieniu polskiego przekładu tego dzieła (którego nie ma też zresztą w wykazie bibliograficznym; niedopatrzenie, premedytacyjne, a jeśli tak, to czym motywowane, pominięcie?). *Badania logiczne* Husserla raz (na s. 383) datowane są na rok 1896, innym razem (s. 392) – prawidłowo – na 1900–1901. Na s. 77 pojawia się w przypisie zabawne *qui pro quo*. Choć, biorąc pod uwagę respekt Kwietniewskiej dla naukowości (jest to skądinąd nieco idiosynkratyczna maniera dekonstrukcji, odziedziczona bodaj po źródłowym dla tej formacji strukturalizmie, który chciał być nauką *par excellence*), nie sposób wykluczyć, że chodzi tu o pomyłkę freudowską. Z przypisu do Hegla otóż wynika, że jest on autorem *Zasad prawa filozofii*. Czy najgłębszą intencją Kwietniewskiej, docierającą z pokładów nieświadomości, nie jest przekonanie nas, że Hegel powiedział wszystko, w dodatku z filozoficznym rygorem, któremu nic się nie oprze? Insynuuję? Nadużywam sarkazmu? Sięgam po te nieco erystyczne środki w imieniu filozofii, dla której jedynym fetyszem powinna być (auto)krytyczność. Na s. 443 przypomina się o wytkniętym przez Derridę mankamencie nauki, która nie potrafi, a w gruncie rzeczy – w kształcie, w jakim istnieje – zasadniczo nie może odnieść się do tego, co przypadkowe.

Czy przy tej okazji nie należałoby uczciwie powiedzieć, że Derrida nie jest tu innowatorem, lecz czerpie z myśli Bataille'a-heterologa (zresztą też nieprekursorskiej, bo ewidentnie zakorzenionej w antyintelektualizmie Bergsona)?

O Heideggerze w związku z jego nazistowskimi porywami i rektorskim epizodem autorka pisze naprawdę subtelnie, starając się unikać zarówno pospiesznych anatemy, jak i niedającej się usprawiedliwić dekulpacji (ta część książki jest ważnym i nader intrygującym przyczynkiem do debaty na temat *casusu Heideggera*). Mam jednak wątpliwości, czy dobrym zabiegiem, mającym pomóc w zrozumieniu przypadku polityczno-ideologicznego uwikłania tego filozofa, jest tworzenie imponującego wykazu niemieckich intelektualistów, którzy również należeli do NSDAP. Zwłaszcza że wśród tych domniemanie wybitnych znajduje się też Goebbels. Można by w związku z tym zadać pytanie: czy doceniając rewolucyjną wagę filozoficznych dokonań Heideggera, nie należałoby, jak czyni na przykład Cezary Wodziński w swojej książce *Heidegger a problem zła*, akcesu do nazizmu, niezależnie od tego, jak byłby on motywowany – nazwać złem? Kwestia ta odsyła do jeszcze innej, której nie chciałbym dramatyzować (choć i w takiej pozycji byłbym usprawiedliwiony w związku ze zrozumiałymi kulturowymi uwrażliwieniami), mimo że funkcjonuje ona w książce jako niemal obsesyjna. Autorka sądzi, że emblematem świata, czy też, by posłużyć się jej kodem, emblematem *splanizowanego* dekonstrukcyjnego dyskursu *resp.* emblematem *rzeczy(wistości)* jest swastyka (awatar *chiazmu*). Przedstawia ją jako znak archetypiczny czy symbol kosmicznej dynamiki, odnajdując jej obecność w różnych kulturach, a w końcu deszyfrując ją w układzie rąk tańczącego boga Śiwy. Genealogia i emblematyczność tego znaku uzasadniane są z niezrównaną elokwencją. Podobnie jak w przypadku tak samo sfetyszowanego tańca, pozostając jednak w poczuciu arbitralności tych ustaleń. *Notabene*: czy taniec, który często pojawia się na końcu, sygnując pozapojęciowe, nieme upojenie, symbiozę z immanentnym i immoralnym światem, nie jest aby oznaką symptomatycznej decyzji o wzięciu choćby na chwilę rozbratu z myśleniem? Jak to determinujące tembr wywodów autorki uprzywilejowanie tańca ma się do ewokowanego w książce za Heideggerem i dekonstrukcjonistami postulatu, by zacząć nareszcie *myśleć*? Czy sama koncepcja Kwietniewskiej nie jest dotknięta wewnętrznym rozżewem, nie emblematyzuje rewindykowanej w niej *volens nolens* „wewnętrznej różnicy”? Tańczyć i myśleć? Myśleć i tańczyć? Łączące i dysjunktywne zarazem „i”, które również jest bohaterem tej książki. Ale może też bohaterem wymykającym się autorce, która o nim pisze, i dyskursowi, w którym chciałaby go koherentnie pomieścić?

Last but not least. Co faktycznie znaczy wieńcząca pracę dekonstrukcji konkluzja: że mianowicie my również jesteśmy rzeczami (prosta konsekwencja pożądanego zatarcia różnicy między wyniesionym wysoko podmiotem i dyskryminowanymi rzeczami). Jeśli nie znaczą – cynicznie i nihilistycznie (na co

dekonstrukcja Derridiańska i Nancy'ańska nie wyraża zgody) – redukcji i umniejszenia człowieka, to oznaczać może bodaj tylko jedno: wezwanie do wewnętrznej przemiany. Inaczej spojrzeć na rzeczy, wyzbyć się imperialno-paternalistycznej postawy wobec świata, to bodaj nic innego, przynajmniej w ostatniej instancji, niż stanąć po stronie otwartości i tolerancji, zdystansować się wobec egotycznych predylekcji i wyrzec inklinacji do wykluczeń. Gdyby zaś właśnie taki miał być końcowy efekt dekonstrukcji, to nie widać powodu, dla którego Kwietniewska z przykładną niechęcią odnosi się do rewindykującej *zewnątrze* i *drugiego* filozofii Lévinasa (skądinąd zaprzyjaźnionego z Derridą), mianując jego *etykę*, wyniesioną do rangi filozofii pierwszej, czyli *metafizyki bliźniego*, przedsięwzięciem „kontrowersyjnym i rażąco moralizatorskim”. Czym miałyby więc być odkrycie i docenienie *rzeczy*(wistości)? Możliwe są tu bodaj dwie opcje: albo nihilistyczną właśnie unifikacją i homogenizacją, albo – jakżeż anachroniczna ma tęsknota?! – wyniesioną jeszcze wyżej *humanizacją*. Dalej, przy badaniu stanowiska Nancy'ego, okaże się, do jakiego stopnia to drugie ujęcie uznałby on rzeczywiście za nostalgiczne, przynajmniej jeśli polegać na jego deklaracjach, nie traktując ich jako czystej werbalistyki. Nancy byłby tu zresztą kontynuatorem Foucaulta, pryncypialnie jakoby rozprawiającego się z *humanizmem*. Tyle że rozprawa to ambiwalentna; Foucault opisuje w istocie dramatyczną sytuację nowoczesności: dążenie modernistycznego dyskursu do jednoczesnego ujęcia człowieka jako przedmiotu badań (nauki humanistyczne) oraz jako podmiotu własnej wolności i egzystencji (*humanistyczny* mit antyalienacyjny); symultaniczność tych intencji nie jest możliwa: ukazuje to psychoanaliza, rujnująca odkryciem *nieświadomości* wyobrażenie o człowieku jako stanowiącym o sobie bycie racjonalnym; podobne wnioski wypływają z nowoczesnego językoznawstwa, odkrywającego priorytet *struktur* nad jednostką, a także z nietzscheanizmu, który wizją *nadczłowieka* zaprzeczył możliwości traktowania człowieka jako bytu symulującego Boga (nadczłowiek nie jest zbliżeniem człowieka do Boga, ale wyjściem człowieka poza kondycję boskiego obrazu). Uwzględniając wszystkie te okoliczności, trzeba więc pamiętać, że domniemana *dehumanizacja* prowadzona jest w imię bardziej transparentnego, oddzielnego od sentymentalnych czy hipokrytycznych ideologii *funkcjonowania* społeczeństwa (Foucault), albo po prostu pod auspicjami traktującego serio swoje sztandary republikanizmu (Nancy).

Dekonstrukcja osadzona w tradycji

Zadaniem, jakie Małgorzata Kwietniewska postawiła przed sobą w drugiej książce, jest prezentacja myśli Jeana-Luca Nancy'ego, najogólniejszym kontekstem zaś dla przedsięwziętej pracy badawczej – relacja, w jakiej dekonstrukcja pozostaje wobec zachodniej tradycji filozoficznej. Solidnie uzasadniając swoje

stanowisko, autorka odrzuca stereotyp widzenia w dekonstrukcji nurtu kontestującego tę tradycję czy też, przynajmniej, odnoszącego się do niej z naganną dezynwolturą. Jest akurat odwrotnie. Sposób traktowania przez dekonstrukcjonistów myśli filozoficznych poprzedników podszyty jest wnikliwością i pietyzmem, które czytelników, nawykłych do szerokich gestów interpretacyjnych, mogą przyprowadzić o zniecierpliwienie i konfuzję. Powiedzmy też od razu, że pisząc o dekonstrukcji, niecieszącej się dobrą sławą u filozofów analitycznych, autorka operuje dyskursem, który transparentnością zjednać mógłby nawet analityków. Nie oznacza to jednak, że lektura jej książki jest zadaniem „łatwym i przyjemnym”. Dekonstrukcja – by odwołać się do najbardziej dla niej wyrazistych punktów odniesienia – wzięła się z Hegla, strukturalistycznej lingwistyki i Heideggera, a dekonstrukcja Nancy’ego dodatkowo jeszcze z Derridy. Już to *rudimentum* odesłań powinno sugerować, że wywód, nawet jeśli przejrzysty, będzie miał swój ciężar gatunkowy wymagający od czytelnika skupienia i determinacji. Trud lektury książki Kwietniewskiej, i tak już złagodzony jej anestezjologicznymi zabiegami, zaiste się jednak opłaca: 320-stronicowa rozprawa jest kompetentną monografią filozoficznej twórczości słabo jeszcze w Polsce znanego autora, reprezentowanego u nas przekładami zaledwie dwu większych prac (*Corpus, Rozdzielona wspólnota*) i kilku artykułów, co stanowi ułamek procenta jego potężnego dzieła.

Pierwszym sygnałem tego, że zmagając się z trudną materią, autorka nie zamierza bynajmniej nas epatować, jest całkiem klasyczna konstrukcja jej książki. Składa się ona z trzech części dotyczących kolejno *inspiracji* Nancy’ego, jego filozofii *teoretycznej* (ontologii i koncepcji sensu) i *praktycznej* (refleksji nad sztuką, religią i polityką). Każda z części podzielona jest symetrycznie na trzy rozdziały, te zaś wieńczone są skrupulatnie instruktywnymi podsumowaniami. *Wstęp* zawiera rzeczowy opis zamiarów autorki i stanowi ekspozycję jej głównej tezy: mimo dekonstrukcyjnego nowatorstwa, polegającego na filozofowaniu w perspektywie *różnicy*, rozspajającej preferowane w zachodnim myśleniu *tożsamości*, Jean-Luc Nancy w niekwestionowany sposób przynależy do filozoficznego dziedzictwa Zachodu, realizuje swoje twórcze przedsięwzięcie nie w negacjonistycznej konfrontacji z jego tradycją, ale w oryginalnej z nią dyskusji, oddzielonej od dusznych konwenansów i petryfikujących schematów. W prawdziwie panoramicznym *Wprowadzeniu* autorka zajmuje się sporem między analitykami a kontynentalistami, który krążąc wokół kwestii prawdziwości i historyczności, przerasta w końcu w debatę dotyczącą rozumienia tradycji filozoficznej i respektu dla jej przekazu. Momentem dla tego poróżnienia kluczowym okazuje się heglizm i antyracjonalistyczna nań reakcja, zainicjowana przez współczesnych Heglowi polemistów (Stirner, Kierkegaard, Schopenhauer), kontynuowana przez Nietzschego, a w XX w. przez Bergsona, Freuda czy Heideggera. Za sprawą tych kontestatorów, których pracę – destrukcyjną wobec Heglowskiego

idealizmu jako kulminacji zachodniego myślenia – uzupełnić należałoby jeszcze antyheglowską frondą Marksa, Zachód żegna się ze złudzeniem filozofii racjonalnej i naukowej. Ostatnim rycerzem tej formacji, i tej wiary, wydaje się Husserl, po którym schedę (owszem, na kontynencie w jakiś sposób, ale już nie z czystym sumieniem, pielęgnowaną) naprawdę przejmują analitycy. Sytuując myśl Nancy’ego jako dekonstrukcjonisty na tle tego sporu, autorka pokazuje, że rezygnując z naiwnego i arbitralnego substancjalizmu, *a fortiori* ze ścigania fantomu *prawdy*, nie wyrzeka się on bynajmniej racjonalności i krytycyzmu, które pozostaną trwałymi wyznacznikami jego metody.

W sprawie inspiracji. Nancy ulega trzem zasadniczym. **Hegla** czyta na gozystowską modłę. Odpowiednio do spopularyzowanej we Francji (m.in. za sprawą Cousina, a współcześnie Jacques’a d’Hondta) jego wykładni jako rzecznika ideału republikańskiego, laickiego i postępowego. Właściwie do tak rozumianego Hegla nie trzeba stosować krytycznych narzędzi użytych przez uznających go za konserwatystę, a wcześniej już wspomnianych, młodoheglistów. Hegel jest protostrukturalistą i bez mała dekonstrukcjonistą. System, całość, ogólność, substancja wcale nie są emblematami jego filozofii. Nic się u niego nie zaczyna ani nie kończy; w opisywanej przez niego rzeczywistości wszystko dzieje się naraz; ważny jest u niego nie byt substancjalny, lecz *relacja*; podmiot nie jest spoisty, lecz „drżący, migocący”; paradygmat ontologiczny symbolizowany przez *piramidę* bytów ulega spłaszczeniu, staje się horyzontalny, synchroniczny, *avant la lettre* sygnifikatywny i przedstawić go można sięgając do modelu *sieci*. Ta nieco ekscentryczna lektura Hegla wyda owoc w postaci symulującego *Logikę* filozoficznego poematu prozą pt. *Corpus*, gdzie jednak całość zastąpi fragmentaryzacja, spirytualizm ustąpi miejsca doświadczeniu cielesności, a opis zdystansuje prestiż naukowości. W tym samym dziele słyszany też będzie wyraźnie postrewolucyjny (egzaltujący się ideałami Rewolucji Francuskiej) i z ducha jakoby heglowski tembr polityczny – wolnościowy, egalitarny, demokratyczny, pryncypialnie antyfaszystowski. Z twardych kategorii heglowskich bezwzględnie ocalone – i niepoddane problematycznej niekiedy obróbce – zostaną u Nancy’ego bodaj dwie: *racjonalność*, która jako źródło i aura dla debaty i argumentacji będzie ważniejsza niż inkryminująca apofantyczność, choćby ta dotycząca Holocaustu (por. *La représentation interdite*), oraz *negatywność*, eksponująca wieczysty niepokój ducha jako instancji negatywnej *tout court*, która u Hegla próbuje wytrzymać swoje rozjątrzenie, nie ulegając romantycznym mrzonkom, nie szukając zbawienia ani w przeszłości, ani w przyszłości, lecz notorycznie, i konstruktywnie, niepokojąc się terażniejszością (por. *L’inquiétude du négatif*).

Gdyby uznać wyłącznie logikę procesu filozoficznego, należałoby się spodziewać, że dekonstrukcja, której nie byłoby bez **Heideggera**, pojawi się w Niemczech. Transfer Heideggera do Francji i jego tam deifikacja stanowią niewątpliwie najbardziej spektakularne wydarzenie w dziejach współczesnej filozofii. Choć wcale

niezagadkowe. Po roli, jaką odegrali w II wojnie światowej, Niemcy nie mogli swobodnie eksplorować filozofii Heideggera, którego stosunek do nazizmu określić można, w najbardziej dla niego przychylnym ujęciu, jako pozycję dandysa. Niezmagający się z traumą winy Francuzi czytali Heideggera bez kompleksów i jego *różnicę ontologiczną* uczynili zaczynem nowej filozofii. Największe zasługi ma tu oczywiście Derrida, ale i Nancy rozpoznaje w Heideggerze mistrza (*notabene* odbył dwie jego lektury: pierwsza, zasugerowana młodemu lewicowemu katolikowi przez François Warina, doczekała się ironicznego komentarza, druga, w dobie zainteresowania myślą Derridy, czyli począwszy od roku 1964, dała rezultat w postaci olśnienia wagą i oryginalnością). Heideggerowski namysł nad różnicą między bytem a Byciem wprowadza do filozofii owo nieodzowne dla dekonstrukcji *pomiędzy* bądź też eksponuje wartość *granicy* jako destabilizującej wszelką całość i permanentnie frustrującej inklinację tożsamości, która, opanowana metafizycznym totalizmem (ideologią zachodniej metafizyki determinującej myślenie), dąży do substancjalnej zgody z samą sobą. *Podział* jako pojęcie nie tylko ontologicznie, ale też ideowo dysjunktywne wobec sfetyzowanej w zachodnim dyskursie spoistości, zrewindykowany zostanie przez Nancy'ego w pochodzącej z roku 1982 pracy *Le partage des voix*, w której, w polemice z hermeneutami, sens odróżniony od jednej prawdy stanie się sensem rozdzielonym (rozdystrybuowanym), analogicznie do mnogiej, podzielonej, komunikowalnej boskości czy też do „wewnętrznie zróżnicowanego logosu”. Zamiast ezoteryzmu metafizycznej jedyności – całkiem egzoteryczna tajemnica „daru różnicy głosów”. Wszelako, choć umieszczony na podium, Heidegger nie jest przez Nancy'ego traktowany bezkrytycznie. Z oczywistych powodów, ujawnionych już z okazji badania jego stosunku do Hegla, z którego wolnościowym egalitaryzmem się identyfikuje, nie mógłby on zaaprobować Heideggerowskiej wzniosłości emblematyzującej się jako „Ziemia Obiecana” (nadzieje i rachuby narodowosocjalistyczne) bądź jako „Raj Utracony” (lamentacja nad zagubieniem przedchrześcijańskiej sakralności). Filozofia ma ukazywać świat takim, jakim jest naprawdę, i stać mocno na gruncie teraźniejszości. Poszukiwanie rozwiązań idealnych kończy się terrorem, a retrospektywne tęsknoty są, jeśli nie od razu reakcją czy jałowym rozniecaniem sentymentów, to w najlepszym razie kwietyzmem.

Odnosząc się do zagadnienia roli, jaką w rozwoju intelektualnym Nancy'ego odegrał jego trzeci mentor, **Derrida**, autorka instruktywnie wprowadza w problematykę globalnie rozumianej dekonstrukcji. Reasumpcja to ważna i pożyteczna wobec informacyjnego chaosu dotyczącego tej wciąż przecież nowej, konfundującej niekiedy swoją skomplikowaną fakturą orientacji filozoficznej. I choć określenie, czym jest dekonstrukcja, które mogłoby zadowolić analityczne preferencje, jest zaiste trudne, to autorka nie robi uników, do jakich uprawniałby programowy gest samego Derridy z premedytacją rezygnującego z definicji. Przypominając, że zaryzykowała już quasi-definicyjną charakterystykę dekonstrukcji

w *Posłowie* do własnego przekładu *Prawdy w malarstwie*, Kwietniewska i tutaj określa ją jako ekspozycję granicy (również granicy między teorią a praktyką), tudzież jako „procedurę, w której przeplatają się aspekty rozkładu i składania”. Najlepiej jednak objaśnia dekonstrukcję ukazanie jej w działaniu, czyli demonstracja dekonstrukcyjnych technik pracy nad tekstem. Autorka zgadza się pod tym względem z ważnym polskim komentatorem Michałem Markowskim, który nad homogeniczną definicję dekonstrukcji przedkłada definicje robocze, prowizoryczne, kontekstualne, a samą dekonstrukcję postrzega jako *działalność dekonstrukcyjną*, mnogość dekonstrukcyjnych zdarzeń czy – jak wyraża to w *Efektach inskrypcji* – „otwarty repertuar dekonstrukcji”. Wzorcowym przykładem takiej dekonstrukcji w *zastosowaniu* jest Derridiańska *De la grammatologie*. Autorka przywołuje też i analizuje inne przykłady: *Kartusze* Derridy czy *Borborygmes*, tekst Nancy’ego o Derridzie. Jeszcze innemu *exemplum* – *Le discours de la syncope* Nancy’ego – chciałbym przyjrzeć się uważniej, by pokazać, jak *działa* dekonstrukcja. Tekst dotyczy Kanta i jego zmagania z wypowiedzią filozoficzną, którą chciałby on uczynić rygorystycznie rzeczową, ale i przystępną. *Synkopa* – termin w języku francuskim wykraczający znaczeniowo poza kontekst czysto muzyczny i wskazujący na „oderwanie od całości”, nagłą ekskluzję z oswojonego środowiska – jest pojęciem, które można metaforycznie zastosować do zjawiska *nierozstrzygalności* (znanego również z twierdzenia Gödla). Kant fetyszyzuje ścisłość, ufając w możliwość nadania swej filozofii postaci aksjomatycznej, czyli oddzielenia jej od „literatury”. Konsekwencją są żmudne dywagacje nad intencją osiągnięcia precyzji, co czyni wywód potrawą wyjątkowo niestrawną dla czytelnika. Nancy wskazuje na groteskową heroiczną zamiar wydestylowania, w obrębie systemu, czystego sensu i pozbycia się literackiej domieszki. Przechodząc na poziom konstatacji dekonstrukcyjnych, powiedzieć więc można, *à propos* ujawnionych na Zachodzie totalizujących zamiarów filozoficznych, których Kantowska pedanteria jest przypadkiem symptomatycznym, że *Jedno (To Samo)* zawsze jest już czymś „wewnętrznie podzielonym, poróżnionym za sprawą tego, co nie przybywa z zewnątrz, lecz pracuje od środka, synkopując efekty wszelkiej tożsamości” (s. 121).

Podjmując istotną w kontekście głównego tematu książki kwestię stosunku dekonstrukcji do tradycji, autorka konfrontuje antypodyczne w jej przekonaniu stanowiska dwu eksperckich komentatorów – Christophera Johnsona, który wskazuje na koncyliacyjny wymiar tej relacji, i Bogdana Banasiaka, eksponującego jej wymiar kontestatorski. Tu, wyjątkowo, pobrzmiewa u Kwietniewskiej ton z lekka sarkastyczny; jej dystans wobec tej drugiej ewaluacji, przy całym deklaratywnym respekcie dla prekursorskich zasług Bogdana Banasiaka, widoczny jest w premedytacyjnie grandilokwentnym stylu komentarza do jego ujęcia dekonstrukcji jako „wystudiowanego gestu teatralnego zerwania z tradycją”. Zostawmy jednak małe środowiskowe kontrowersje, ujawnione zresztą bardzo dyskret-

nie (kwestia, którą *notabene* dałoby się potraktować dekonstrukcyjnie, poprzez skojarzenie z *taktem*, uczynionym przez Nancy'ego niemal kategorią filozoficzną), i powróćmy jeszcze na chwilę do meritum. Derrida nie zdefiniował wprawdzie dekonstrukcji w sposób formalny, wszelako w wywiadzie dla „Le Monde” z 1992 r. (opublikowanym po śmierci) posłużył się elipsą mówiącą o niej wszystko (choć precyzję tej wypowiedzi docenić można pod warunkiem znajomości Heideggera): „jest ona myśleniem o źródle i granicach pytania »czym jest...?«” (s. 115). Możemy zresztą pojąć, czym „jest” dekonstrukcja, nie podejmując znużających peregrynacji po wyrafinowanej literaturze filozoficznej. Zajrzyjmy do Leśmiana: „Jest to chwila, gdy pamięć mimo trwożnej chęci/Pocałunek na czole składa Niepamięci...”. Pomocna w rozpoznaniu dekonstrukcji jest też praca, jaką w pierwszym utworze *Oddaleńców* podejmują zniechęceni nieudany połowem rybacy, którzy ze swych sieci „rozpinają na puszczy błękitne namioty”. Egidą dla tych poczynań jest refleksja: „My, zbadawszy istnienia dwuznaczność i zwiewność”. A czyż nie jest meandrycznym ornamentem dekonstrukcji pragnienie Sindbada z jego *Nieznanej podróży*, które lgnie do zdyslokowanej tożsamościowo kochanki, to „wieczornej”, to „zarannej”, emanującej „dwoistością czaru”, będącej „dwóch w jednej rozkwitem”? Pragnienie, którego skądinąd ów ziszczony męski fantazmat nie zaspokaja; bo z krainy dosytu przerzuca się ono w końcu, okupując tę wolę śmiercią odrzuconej, ku miłości pierwszej, bezwzajemnej, z którą niegdyś próbowało się uporać za pomocą morskiej ekspedycji. Można by tu przy okazji przypomnieć, że Jarosław Marek Rymkiewicz, zanim wypłynął na mętny nacjonalizmu przestwór oceanu, badał w swoim *Słowniku Leśmianowskim* ekscentryczną, zdawałoby się, kwestię relacji między polskim poetą a Heideggerem.

Druga część książki jest prezentacją *nowej ontologii* Nancy'ego i jego *filozofii sensu*. Strukturę rzeczywistości objaśnianą przez tradycyjną metafizykę monumentalnie (stratyfikacja bytów z będącym jej szczytem Bogiem) lub organicystycznie (jeszcze u Heideggera rozkwitająca róża jest metaforą świata) opisuje Nancy za pomocą kategorii *creatio ex nihilo*, oddzielonej wszakże u niego całkowicie od judeochrześcijańskich konotacji. Nancy chce mówić o świecie tak jak de Saussure mówił o języku – jako o sieci odsyłających do siebie *signifiants*. Nie ma Stwórcy ani wskazanego przezeń czy aranżowanego przez dziejowy proces *telosu*. Organizująca myślenie i działanie na Zachodzie idea *Całości* jest arbitralną konfabulacją. Nie ma *Jednego* o walorach spiżowej tożsamości; a *fortiori* obrazem świata nie jest hierarchiczny ład, owocujący paternalizmem i egotyczną monadycznością jednostek, lecz otwarcie ku *innemu*. Są ludzie i rzeczy jako elementy świata pozostające w łączących je wzajemnie tu i teraz relacjach. Ontologia Nancy'ego doprawdy jest republikańska; inkorporacja równościowych ideałów Rewolucji eliminuje wyizolowanie *Podmiotu* czy jego ekskluzywność: nie ma już *Dasein*, a jest tylko zwrócony ku inności *Mitsein*. Bycie i myślenie nie realizują się już w aurze samotniczych i dystyngowanych napięć egzystencjal-

nych (zaambarasowanie *Zbawieniem* czy choćby filozoficznym zbawieniem w prawdzie), ale są *byciem-z* i *myśleniem-z*. Bycie to faktycznie *bycie-jednych-z-innymi*. Względnie też *bycie jedno-mnogie*, wskazujące na społeczną tkanę konstytuowaną przez rozplecione partykularności zanurzone w *teraz* i zaangażowane w codzienność, której banał nie jest już czymś do przezwyciężenia, ale stanowi żywioł egzystencji.

Ta desubstancjalizacja czy redukcja do horyzontalności ma dwie znaczące konsekwencje: zmianę stosunku do techniki i do rzeczy. Jak pisze Kwietniewska, znika całkowicie u Nancy'ego aura przygnębienia i lęku, w jakiej pogrążał się Heidegger rozmyślający o technice; z dużą doprawdy dozą optymizmu, docenionego zresztą bodaj przez autorkę, Nancy stwierdza, że „to nie technika jest nieludzka, tylko człowiek nie pomyślał jeszcze ostatecznie, w jak dużym stopniu ją inkorporuje”. Co do rzeczy natomiast, to zyskują one u Nancy'ego – pracującego przecież nad odpodmiotowieniem filozofii, uwolnieniem jej od zawłaszczającej intencjonalności *subiectum* – autonomię wobec „słów, myśli i pojęć”. Ostatecznie *rzecz* nie jest już traktowana w dekonstrukcji jako przedmiot – to, co *przedstawione*, udostępnione do manipulacyjnej dyspozycji inwazyjnemu poznawczo i *a fortiori* praktycznie podmiotowi – lecz jako „proces, który poznająca myśl tylko przejściowo unieruchamia w pojęciu”. Ten szacunek dla rzeczy, owszem, może być wartością, o ile są one aspektem *inności*, wobec której my, byty dewastacyjne, słusznie zapewne powinniśmy czuć się zmitygowani. Czy jednak to reifikacyjne uprzywilejowanie nie sięga u Nancy'ego – w ewokowanej przez niego aurze egalitarnego demokratyzmu nieobawiającego się techniki – ryzykownego pułapu? Skoro w imieniu Nancy'ego autorka mogła napisać: „W ten sposób my, którzy myślimy rzeczy i mówimy o nich, sami jesteśmy rzeczami tu” (s. 172). Może w końcu nie przypadkiem w komentarzu autorki do tekstu Juana Garrido uotożsamiającego *différance* z życiem osobliwie nie pojawia się Nietzsche? Czy ten wszystko sygnifikujący (sprowadzający do waloru *signifiant*) postrewolucyjny republikanizm, promowany przez Nancy'ego politycznie i filozoficznie, nie sygnifikuje też życia? Czy Nietzsche jest tu nieobecny, bo, przywołany, mógłby sięgnąć po szyld stadności?

Pośród kontekstów ontologicznych pozostaje jeszcze kwestia *dotyku*. Derrida nazwał Nancy'ego „największym filozofem dotyku wszechczasów”. Owszem, zmysłowość i cielesność są częstymi ewokacjami u Nancy'ego. Ale w polemice z Heideggerem dotyczącej kamienia, *dotykającego* w jego przekonaniu ziemi poza sensem, Nancy postuluje większą hojność w obdarowywaniu nim. Obdarowywaniu kogo? Rzeczy. Znowu pytanie w imieniu Nietzschego-witalisty: Czy dekonstrukcja jest filozofią dotyku w innym niż kwietystyczne znaczeniu?

Filozofię sensu uznaje autorka za najważniejszy motyw myśli Nancy'ego, a jego książkę z 1986 r. *L'Oubli de la philosophie* za dzieło najwyraźniej podejmujące tę kwestię. Tytułowe *zapomnienie* nawiązuje do Heideggerowskiego

zapomnienia *Bycia* i odsyła, jak u Heideggera tropiącego niefortunną redukcję ontologiczną, do współczesnej, właściwej światu konstatającemu kryzys sensu, redukcji sensu do *woli znaczenia*. Tak rozumiana *niepamięć* jako właściwość samej filozofii jest zadawniona, spektakularną postacią zyskuje jednak współcześnie za sprawą *ideologii humanistycznej*. Zamiast postrzegać siebie tam, gdzie jest, człowiek, roszczeniwy sobie pretensje do miejsca w centrum, egzaltujący swoją wyjątkowość i dopingowany do realizacji pełni swych możliwości, widzi siebie jako transcendujące pragnienie, projekt rzutujący siebie ku ideałowi. Nancy zdaje się temperować te impety, znów przypominając, że spełnienie pragnień już się dokonywało, przyjmując historyczną postać Terroru. Jedynym efektywnym działaniem filozoficznym jest dzisiaj według Nancy'ego *prezentowanie granicy*, co w kontekście refleksji nad sensem oznacza bodaj korelację sensu i aproksymacji (bądź też, mówiąc radykalniej, wskazuje na koncepcję sensu jako „rozdartej i niespełnionej obecności”). Dekonstrukcjonści uwalniają się od metafizycznej obsesji drążenia, dociekania źródeł, odsłaniania głębi („nie istnieje żadna Tajemnica Bytu”); nie starają się już, na zachodnią modłę, dopasowywać rzeczywistości do wizji, „pozwalają rzeczom prezentować się wprost, w ich własnej prawdzie”. Prawda to już nie adekwacja rzeczy i projektu, lecz *uobecnianie* i akces, „zwykła prezentacja i najzwyczajniejsze przyjęcie”. Artykułuje się jako oddzielona od poznawczej zaborczości, przemianowującej się na funkcjonalizację i podbój, relacja wobec świata: empatyczne myślenie *podług obecności* zastępuje inwazyjne myślenie *podług znaczenia*. Metafizyczna prawda jest faktycznie fantazmatem woli znaczenia, realnie istnieje tylko obecność w swej *jedno-mnogiej* prezentacji. Ta – znów jednoznacznie republikańska – koncepcja sensu odsyła do świata horyzontalnego; sens nie sytuuje się już w jakimś wyższym rejestrze, w jakimś *ponad* transcendującym banalność czy rutynowość, ale tożsamy jest ze światem, który *różnicująco* wiąże wszystko, co niegdyś było hierarchiczną taksonomią bytów. Sensem jest rewindykujące autonomię rzeczy *bycie-z*, nasze *współ-pojawianie się* w świecie czy też, by użyć terminu swoiście Nancy'iańskiego, nasze *stawianie się* w nim (*la comparution*).

W trzeciej części książki Kwietniewska analizuje aspekty filozofii praktycznej Nancy'ego, czyli, odpowiednio, jego filozofię sztuki, religii i polityki. W polemice z Heglem, piszącym o końcu sztuki, Nancy stwierdza, że asystujemy dziś „przy śmierci metafizycznej wykładni sztuki, a nie sztuki jako takiej”. Sztuka ma naturę Feniksa – „zawsze odradza się w chwili swego zgonu”. „»Koniec sztuki« to zawsze tylko rozpoczynanie się jej mnogości”. Właściwym miejscem sztuki jest *granica* (jeden z najważniejszych tekstów Nancy'ego dotyczących sztuki nosi symptomatyczny tytuł *Na progu*). Eksploruje ją estetyczna praktyka dekonstrukcyjna, usiłująca przywrócić równowagę między uprzywilejowanym w metafizycznych ewaluacjach sztuki *duchem* a okultyzowaną czy dewaloryzowaną *cielesnością*. Preferująca synchronię dekonstrukcja ewaluuje

w sztuce ewidencję jej materialnej manifestacji, dystansując się wobec wykładni infiltrujących ją z intencją odsłonięcia jakiejś wewnętrznej tajemnicy.

Namysł nad religią to u Nancy'ego zwłaszcza refleksja nad chrześcijaństwem i okazynie nad innymi monoteizmami. W młodości związany z postępowym katolicyzmem, później konfesyjnie indyferentny, Nancy, pryncypialnie w porównaniu z wielu przedstawicielami francuskiej filozofii współczesnej, broni tezy o symbiozie Zachodu i chrześcijaństwa. Zauważalna dzisiaj dechrystianizacja nie eliminuje bynajmniej chrześcijańskiego „unerwienia” zachodniej kultury. W swoją istotowo otwartą strukturę chrześcijaństwo ma wpisaną zdolność do samoprzekraczania; jego immanentna dynamika – objawiana w herezjach, walce integryzmu z modernizmem etc. – czyli jego wewnętrzne poróżnienie, konstytutywna dlań *différance* są obrazem jego siły. Ta żywotność powoduje zacieranie różnicy między pobożnością a racjonalnością i staje się dla Nancy'ego pretekstem do wyposażenia swej filozofii religii w operacyjny termin *dekluzja*, opisujący *torowanie przejścia* między dwoma wymiarami zachodniej kultury. Antypodyzowane w heroicznym dobie oświecenia, faktycznie wcale nie są one dysjunktywne. Nancy dochodzi aż do uznania, że chrześcijaństwo z natury jest dekonstrukcyjne (wyposażone w siły odśrodkowe, które nie mogą go jednak rozsadzić), podobnie jak dekonstrukcja jest chrześcijańska (bo, osadzona w tradycji, przeniknięta jest ufilozoficznionym na wskroś chrześcijaństwem). Tu pojawia się miejsce na wprowadzenie do refleksji, objętej nazwą filozofii religii, drugiego terminu i eksperymentowanie tego, na co on wskazuje. Chodzi o *adorację*, której, mimo podejrzenia, że skorelowana jest ze światem przedracjonalnym, nie powinniśmy się obawiać: „nie musimy wcale uprawiać filozoficznej »ascezy« i odmawiać sobie prawa do gestów i przeżyć naznaczonych religijnością” (s. 250). Sakralność jest żywym rytmem naszej kultury, a adoracja formą ekspresji niezasługującej bynajmniej na miejsce w jakiejś nieużytkowanej już rekwizytorni. Nancy potwierdza to osobiście, wykorzystując jako refren w swojej twórczości frazę z Wieczernika: *Hic est enim corpus meum*. Dekonstrukcjonista poróżniony z wiarą, acz adorujący? Również to napięcie, i wraz koncyliacja, obecne są u Leśmiana: „I by niewiary sromotę bezsterną/Pokrzepić pieśnią pokłonną i wierną”.

Wykład filozofii politycznej Nancy'ego odnaleźć możemy m.in. w dostępnej w polskim przekładzie książce z roku 1990 *La communauté désœuvrée (Rozdzielona wspólnota, 2010)*. Choć nie jedyne to oczywiście dzieło wprost podejmujące problematykę, w której „skupiają się [...] wszystkie kluczowe motywy tematyczne Nancy'ańskiej dekonstrukcji” (s. 267). Rzeczywiście, o dekonstrukcji powiedzieć można, choć zabrzmi to jak lapsus wobec jej asubstancjalistycznych deklaracji, że *esencjalnie* jest polityczna. Jej orientacja wydaje się konstytutywnie goszystowska. Mimo że pojawiają się u Nancy'ego, na co autorka zwróciła uwagę, badając jego filozofię religii, akcenty konserwatywne. Promując demokrację, w której wszelako ważniejsza od *esencji* jest *liczba* (fetyszyzacja upodmioto-

wienia, osobowej suwerenności nie jest, zdaniem Nancy'ego, w nowoczesnym państwie czymś pożądanym), Nancy podkreśla (w końcu w duchu Frankfurczyków, Foucaulta czy Lévinasa), że ani nazizm, ani komunizm nie są na Zachodzie czymś przypadkowym, gdyż wyrastają z ujawnianej w nim od zarania tożsamościowej i totalizującej inklinacji myślenia. Pokutująca na Zachodzie aspiracja do „państwa spełniającego idealne kryteria estetycznej czystości” nie może zaowocować rezultatem etatystycznym innym niż faszystowski. Popularne w zachodnim dyskursie politycznym pojęcia esencjalistyczne proponuje Nancy zastąpić dekonstrukcyjnymi. Na przykład homogeniczną równość (*a fortiori* sprawiedliwość) jako reperkusję wizji „istoty człowieka” – *sprawiedliwą miarą niewspółmierności*, pozwalającą uznać „wzajemny brak odpowiedniości między konkretnymi jednostkami biorącymi udział w życiu politycznym” (s. 264). Analogicznie klasyczne pojęcie *czynu*, rewindykującego jednostkę (samotnego geniusza), miałyby zostać wymienione na bardziej pragmatyczne pojęcia inwencji czy walki o zmianę zastanego świata. Lansowana w dogmatycznym projekcie demoliberalnym wspólnota zatomizowanych indywidualuów ustąpić by miała miejsca wspólnocie mnogości rozumianej jako wielość *tego, co jednostkowe*, które, mimo statusu z konieczności kwantytatywnego, byłoby obiektem imperatywnie traktowanej rewindykacji. Widać nieuchronne napięcia tej koncepcji: z jednej strony dystans wobec demoliberalnych mankamentów czy nadużyć i bliskość ideowa z przedstawicielami współczesnych ruchów socjalistycznych, z drugiej zaś, jak pisze w posłowniu do *Rozdzielonej wspólnoty* jej tłumacz, Tomasz Załuski (wielokrotnie doceniony przez Kwietniewską ekspert od dekonstrukcji, zresztą autor znaczących artykułów poświęconych myśli Nancy'ego), wola „oddania sprawiedliwości jednostce w jej jednostkowości i niewspółmierności z innymi jednostkami”; w dodatku wola eksperymentowana „w taki sposób, aby twoje rozstrzygnięcie mogło obowiązywać uniwersalnie, wszystkie jednostki w każdej sytuacji”. Godząc się, mam wrażenie, na kalambur, Kwietniewska pisze w swoim komentarzu do ustaleń Załuskiego, że nie chodzi tu o „żadną utopię ani ideę regulatywną, a raczej o aporetyczny imperatyw wymodelowany na wzorcu kantowskim” (s. 265).

Z *Zakończenia*, w którym pojawia się globalna (niekiedy krytyczna: na przykład w związku z „naginaniem konkretnych wypowiedzi Platona do własnych koncepcji”) ocena myśli Nancy'ego skonfrontowanej z tradycją (jego do niej stosunek oszacowany zostaje w końcu jako „umiarkowanie pozytywne”), przywołać chciałbym *passus* w kontekście tematu książki specjalnie istotny: zdystansowany wobec dogmatycznych ujęć wierności tradycji, czyli utopijnych „koncepcji powrotu-do”, Nancy „przeciwstawia się tradycjonalistom poprzez opracowanie filozofii wyposażonej w nader przyszłościowe postulaty, mocno trzymające się realiów świata danego nam w codziennym doświadczeniu” (s. 274). Czy jest to ewaluacja uprawniona, kompetentnie orzec mogliby ci, którzy sumiennie zapoznali się z potężnym dziełem Nancy'ego. Wszelako, wobec nieistnienia bodaj

tymczasem w Polsce takich herosów, pierwszą po temu szansę daje skupiona lektura arcyważnej, i zaordynowanej niezwykle sumiennie, monografii Małgorzaty Kwietniewskiej.

Eloga relacyjności

Aby docenić wysiłek naukowy innego autora, Błażeja Baszczaka, którego ustalenia, zawarte w rozprawie doktorskiej *Dotykane egzystencji*, chciałbym również skomentować, zwrócę ponownie uwagę na obezwładniający w pewien sposób charakter myśli francuskiego (post)dekonstrukcjonisty. Wcześniej powinienem jednak powiedzieć, że raf piętrzących się przed każdym jej komentatorem ów młody egzegeta bynajmniej się nie przeraził; przeciwnie, podjął interpretacyjne wyzwanie (tym trudniejsze, że związane z ambicją globalnego ujęcia Nancy'ańskiej filozofii) i okazał się w odniesieniu do tego dzieła sprawnym i budzącym zaufanie *cicerone*.

A dzieło to może deprymować badaczy z kilku, jak sądzę, powodów. Po pierwsze z uwagi na swoją monstrualną objętość (kilkadziesiąt zwartych publikacji i parę setek artykułów) i globalny zakres (wszystkie domeny filozoficzne). Po drugie ze względu na jego premedytacyjną, skorelowaną zresztą z dekonstrukcyjnym statusem, asystemowość, która niepokoi i rozbija nasze identycznościowe wciąż jeszcze predylekcje. Po trzecie w związku z jego dyskursywną fakturą, która nie może być niczym innym niż gęsto i finezyjnie, nierzadko więc też zawile, utkany splotem, skoro dzieło to wyrasta z erudycyjnej syntezy specjalnie przez Nancy'ego preferowanych autorów (Kanta, Hegla, Heideggera) i najbliższego mistrza – Derridy. Styl nie ma tu natury jedynie ornamentacyjnej, ale jest jakby substancjalnym aspektem dzieła. Decyduje to, owszem, o pewnej jego manieryczności; zamiast jednak małostkowo domagać się od Nancy'ego transparencji w analitycznym duchu, lepiej może postarać się zrozumieć i uprawomocnić ów szczególny ton. Język nie tylko reaguje na wzmagającą się komplikację świata, ale też ją aranżuje. Po Heideggerze i Derridzie nie można by już powrócić do klasycznej prostoty, nie ryzykując, że niewiele da się wyrazić za pomocą jej kodu. To oczywiste usprawiedliwienie nie zmienia jednak faktu, że teksty Nancy'ego są elukubracjami wysokiego sortu i że ich pomyślne uprzystępnienie w komentarzu stanowi zasługę świadcząca o filozoficznych kwalifikacjach i talencie. Jako autor pracy, która jest transparentną zasadniczo wykładnią zokultyzowanej myśli Nancy'ego, Błażej Baszczak godnie zasila, moim zdaniem, bardzo wciąż skromny zespół jego polskich egzegetów.

Wracając do taksonomii. Po czwarte zatem: dzieło Nancy'ego ma swoisty ideowy tembr, a może nawet, niezależnie od wpisanej niejako w formułę dekonstrukcji zobowiązania do indyferencji, ideologiczny wymiar. Jest otóż arty-

kulacją dyskretnego, owszem, czy kurtuazyjnie serwowanego, ale pryncypialnego goszizmu. Rousseau, Kant, Hegel, entuzjaści ideałów republikańskich, i postępowe chrześcijaństwo, zantropologizowane i solidaryistyczne, nieporównanie bardziej zainteresowane kształtem ziemskiej wspólnoty aniżeli transcendencją, ewidentnie patronują tej filozofii.

Ma ona zresztą jeszcze innego, mniej jawnie ewokowanego, ale wpływowego mentora. Jest nim Marks, który podczas lektury Nancy'ego wciąż przychodzi na myśl. Sławetna idea relacyjności, eksploatowana w dekonstrukcji Nancy'ego na wszystkich ważnych filozoficznie poziomach, podana została w pełnym wymiarze już w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* czy w *Ideologii niemieckiej* przy okazji rozprawy z infantylnie hermetyzującym (zdaniem Marksa) ludzkie istnienie, sytuującym je pod groteskową egidą suwerennej subiektywności, egoizmem (jedynością) Stirnera. To pominięcie czy niedocenienie Marksa jest w kontekście zachwytów nad relacyjnością czy transimmanencją jako epokowymi osiągnięciami Nancy'ego problematyczne i konfundujące, zapewne nie tylko z historyczno-filozoficznego punktu widzenia. Wystarczyłoby przypomnienie szkolnych rudymentów, by osłabić nieco splendor, który okazuje się odbiciem cudzego blasku. Marks jest tu zresztą ważny w bardziej ogólnym sensie. Był mianowicie, za sprawą nie zawsze zapewne uświadamianej rewindykacji pewnych kategorii filozoficznych, doskonałym uosobieniem myślenia zachodniego. Wbrew wszystkim wysiłkom i pozorom – znów stanowiącym *signum* dekonstrukcji – myśl Nancy'ego nie odbiega od egzemplarycznie ucieleśnionego właśnie przez Marksa zachodniego progresywizmu. Pozytywnie przez Nancy'ego waloryzowane, a nawet entuzjastycznie rekomendowane, kategorie ruchu, czynu, relacji, kreacji, afirmacji, emancypacji (Marksowskie fetysze) sytuują jego filozoficzne przedsięwzięcie nie w jakimś domniemanym, przerastającym jednoznaczne dychotomie, „pomiędzy”, ale w perspektywie dynamicznych preferencji zachodniej świadomości, których prostą konsekwencją jest świat techniki, dość nieoględnie zresztą przez Nancy'ego adorowany. Naturalnie, wszystko to *toutes proportions gardées*. Nancy wzbraniałby się sięgać po niektóre spośród zalecanych przez Marksa instrumentów służących wdrażaniu jego społeczno-politycznego programu. Ta oczywistość – rezultat rozbratu powojennej zachodniej mentalności z idolem przemocy – nie zmienia faktu, że zastępując romantyczne z ducha ferwor i egzaltację wiwiskcyjnym opisem oraz filozoficzną, a także etyczną perswazją, Nancy nadaje swemu dziełu polor goszystowski, którego gruntem jest ta zakamuflowana obecność Marksa.

A skoro już jesteśmy przy niejawnościach. Trochę dziwi, że w indeksie dołączonym do pracy dotyczącej tak szeroko zakrojonej współczesnej filozofii, nie pojawia się nazwisko Nietzschego. Pomijam Nancy'ańskie rozstrzygnięcia, autonomiczne czy aspirujące do oryginalności; ale czy eksplorowane w tej filozofii zagadnienia i problemy (sensu, prawdy, egzystencji, podmiotowości, ciała,

wspólnoty, polityki, statusu sztuki, pozycji chrześcijaństwa) nie były wcześniej przedmiotem godnej uwzględnienia analizy Nietzschego? Co prawda, wbrew in-deksowi, Nietzsche bodaj dwa razy jest w pracy wyewokowany; zbyt chyba jednak zdawkowo, również z uwagi na Derridę, dla którego był ważny, a któremu autor poświęca przecież niemal 1/3 objętości swej rozprawy.

No właśnie! Choć Derrida, niefigurujący w tytule dysertacji, zajmuje w niej tyle miejsca (co zatroskani formą pietyści mogliby uznać za dysonans), to jego obecność jest uprawniona i pożądana nie tylko z oczywistych „genealogicznych” powodów, ale wzmaga też egzegetyczną wartość realizowanego tutaj przedsięwzięcia. Na tle, jakie stanowi z konieczności zwięzła rekonstrukcja Derridiańskiej dekonstrukcji, myśl Nancy’ego staje się nie tylko łatwiej dostępna, ale też eksponuje swą niezależność i swoistość. Z dydaktycznego punktu widzenia pomysł tej introdukcji, jednocześnie skondensowanej (w relacji do przestrzoności Derridiańskiego dzieła) i rozległej (jak na formalne wymogi pracy), jest więc bardzo fortunny. I efektownie uzgadnia się z inicjatywą zrealizowaną na końcu – w postaci aneksu konfrontującego dwie strategie dekonstrukcji. Ta rama inkrustowana nazwiskiem mentora, przyjaciela, filozoficznego sojusznika i polemisty jest, jako aspekt konstrukcji, symptomem strukturalnej spójności i precyzji całej rozprawy. Tworzące ją elementy ułożone są z architektonicznym zmysłem i wypełnione treścią zdolną zadowolić wysokie wymagania filozoficzne, zarówno te odnoszące się do kompetencji analitycznych (wydobywanie i badanie motywów, zagadnień, problemów), jak i te, które weryfikują umiejętności heurystyczne (interpretacja wątków i tematów, odnajdywanie dla nich przedmiotowych kontekstów, śledzenie filozoficznych filiacji i koneksji, ewaluacja jakości i doniosłości badanych ustaleń czy rozstrzygnięć).

Między spełniającymi wszystkie kryteria formalnej i merytorycznej poprawności *Wstępem* (biografia oraz szkic intelektualnej sylwetki Nancy’ego, z ekspozycją jego filozoficznej specyfiki i odrębności jako przedstawiciela dekonstrukcji; taksonomia badawczych zamiarów realizowanych w poszczególnych częściach pracy) i *Zakończeniem* (syntetyzującym podjętą w rozprawie problematykę i z uzasadnionych powodów następującym przed wspomnianym *Aneksem*, który jest jakby właściwym *finale*) rozciąga się więc przestrzeń tekstu, koherentna jak przestrzeń architektoniczna, której charakter determinują elementy budowli.

Jej atrium stanowi wykład myśli Derridy, będący próbą opisu rozwoju filozofii dekonstrukcji jako przechodzenia od krytyki myśli Zachodu mianowanej metafizyką obecności do uwolnionej od tożsamościowych determinacji, wymykającej się petryfikującym parametrom klasycznego „ja”, w końcu więc anty-substancjalnej podmiotowości. Zaczynem dekonstrukcji jest rewerencyjne, ale też radykalnie krytyczne odczytanie fenomenologii, pozwalające wytropić jej logoi fonocentryczne założenia, a w ostatniej instancji uroszczenie pełnej obecności

podmiotu dla siebie. Derrida demaskuje apodyktyczność tezy o transparentnej świadomości, autorewindykującej się do zasady, a sens traktującej jako rezultat czystego odsłonięcia w przeżyciu ejdetycznym. *Obecność* od zawsze już jest rozspojona, nawet w nieuchronnie rozdławiającym świadomość jej akcie odnoszenia się do samej siebie; sens nie ma wymiaru prezentystycznego, ale tworzy się w ruchu rozplenienia, jest efektem gry różnic. Odwołując się do Heideggera, który jako krytyk onto-teologii eksperymentuje z rozbiórką metafizyki, i polemizując z Lévi-Straussem, który rudimentum konstatuje w strukturze, Derrida, za pomocą różni, gruntowniejszej niż różnica ontologiczna, ale niebędącej fundamentem, aranżuje dekonstrukcję jako przedsięwzięcie poza definicją, działalność lokalną, kontekstową, skłoną raczej afirmować się negatywnie aniżeli przy użyciu słowa „jest” i w wielości swych sytuacyjnych przejawów, nie zaś jako doktryna.

Dekonstrukcyjna „rozprawa z metafizyką” jest wbrew nazwie przedsięwzięciem subtelnym. Sytuując się wewnątrz metafizyki, by „od środka” rozsądzać jej system w toku odsłaniania konstytutywnych dlań binarnych opozycji pojęciowych, Derrida – gestem demaskowania prezentystycznych i tożsamościowych pretensji, apodyktyczności i hierarchii – obezwładnia grasującego w myśli zachodniej demona przemocy. Nie ma odpowiedzi definitywnych, z konieczności ekskludujących inne; jest wezwanie do inwencji i demonstracja afirmacji sytuującej się poza bezwzględny przekonaniem i totalizującą rozstrzygalnością; albo, jak powie późny Derrida, doświadczenie jest konfrontacją z wzywającymi do odpowiedzialności aporiami, które jedynie umożliwiają decyzję. Są więc powody, by – gwoli objaśnienia dekonstrukcji czy opisania jej w warstwie rudymen tarnej jako quasi-ontologii (z ekspozycją jej podstawowych kategorii: różni, śladu, pisma, nierozstrzygalników) – posłużyć się zapożyczoną od Vattimo, antyprzemocową *par excellence*, kwalifikacją „słabości”. Idole istoty, substancji, całości, jedności, ładu, a w końcu prawdy jako ich syntezy, zmanierowały zachodnie myślenie, determinując samą formułę istnienia – spełniającego się pod egidą paternalizmu i ekskluzji choćby protekcyjnego traktowania inności. Eksponując wartość różnicy, która w relacji tworzy tożsamość, a nie podporządkowuje się zdeifikowanej na zachodnią modłę tożsamości, Derrida usiłuje wydostać myśl, a *fortiori* istnienie, poza autorytarną jednoznaczność, usytuować ją w pozabawionej gruntu przestrzeni nierozstrzygalności.

Odniosłszy się z należytym pietyzmem w dwu pierwszych rozdziałach Derridańskiej części swej rozprawy do eliptycznie zaledwie podjętych tutaj przeze mnie kwestii, Błażej Baszczak przygotowuje teren do badań nad koncepcją podmiotu jako niedeterminowanego aurą substancjalnej obecności. Podążanie za intencją Derridy – przejścia od klasycznej idei podmiotu jako egologicznej samoobecności i samopewności do ujęcia go jako bytu relacyjnego, konstytuującego się poprzez odniesienie do Innego (wszelako nie w stosunku wertykalnym, nawet gdyby oznaczał on Heideggerowską komunikację z Byciem, lecz w horyzon-

talnej perspektywie *pisma*, tyle że pisma pojmowanego aksjologicznie czy też stanowiącego przestrzeń etyczności, w której *inny* to drugi człowiek) – jest w ostatnim rozdziale tej części pracy przedsięwzięciem finezyjnym, weryfikującym analityczną wnikliwość autora, a także, jeśli wolno mi to zauważyć, jego wrażliwość, koniecznie bodaj warunkującą mierzenie się z problematyką późnego Derridy. Wyjścia poza substancjalną egologię nie umożliwia ani egzaltujący jednostkowość egzystencjalizm, ani Heideggerowski projekt ocalenia godności ponad klasycznym humanizmem. Spożytkowując sprawdzoną już w innych wymiarach swej refleksji metodologię, Derrida dyskretnie agituje za zdecentralizowanym czy rozproszonym podmiotem. Możliwość jego zaistnienia anonsują ujmowane w nowej perspektywie instancje, wskazujące na coś innego czy wzywające do czegoś innego niż to, co oswoiliśmy w świecie dychotomii i binarności. Zrutynizowane w metafizyczno-egologicznym oglądzie pod piórem Derridy nabierają nowego wymiaru kategorie sygnatury, *Tak*, obietnicy, decyzji, przyjaźni, odpowiedzialności, daru, gościnności, przebaczenia, sprawiedliwości. Zaiste, substancjalny podmiot doświadcza tutaj gruntownej dyslokacji. Późna myśl Derridy zawiera z pewnością imperatywny potencjał, którego interioryzacja wymagałaby bardzo śmiałego wysiłku przewyciężenia staropodmiotowych predylekcji, wciąż silnie wikłających nas wszystkich. Absolutna bezinteresowność daru, gościnność aż po wydziedziczenie z własnej domeny, sprawiedliwość wymykająca się kodyfikacjom prawa, przebaczenie dotyczące *de facto* tylko tego, co nieprzebacalne, bezwarunkowość *Tak*, decyzja jako skok bez asekuracji, odpowiedzialność, która nie zna ukojenia, przyjaźń poza kalkulacją wzajemności etc. Nawet zakładając empatię historii i dobre intencje, zachodni podmiot czeka ciężka walka, jeśli chciałby odpowiedzieć na takie postulaty.

Przenieśmy się do transeptu. W drugiej części pracy omówione zostały wybrane, choć zapewne najważniejsze czy najbardziej reprezentatywne, motywy myśli Nancy'ego. Docenić należy zmysł taksonomiczny Błażeja Baszczaka, umożliwiający przejrzyste rozpisanie tej bogatej, wieloaspektowej problematyki. Spis treści sygnujący zawartość tej partii rozprawy przekonuje, że autor gruntownie zinterioryzował swój przedmiot i dobrze panuje nad jego złożoną materią. Lektura wymownie potwierdza to, czego można się było spodziewać po anonsujących oznakach.

W pierwszym rozdziale, nawiązującym tematycznie do późnego Derridy, kwestia dekonstrukcji podmiotowości skorelowana jest z oryginalnym (choć pamiętać należy o sygnalizowanych wcześniej utajnieniach) konceptem ontologii jednostkowo mnogiej i polemicznym wobec zachodniego konwenansu społeczno-politycznego ujęciem wspólnoty. Obcujemy tutaj z patronującymi myśleniu Nancy'ego, nieodzownymi jako punkty odniesienia, ale i śmiało krytykowanymi lub przewyciężanymi, filozofami Zachodu: Kartezjuszem, Kantem, Heglem, Heideggerem.

U nader istotnego dla współczesnej filozofii francuskiej Hegla, tutaj dekonstruowanego, odnajduje Nancy kategorię *zdarzenia*, wykorzystywaną przezeń do przewycięzania samej systemowości i metafizycznych podstaw zachodniego myślenia. Jako nieprzewidywalne, nieoczekiwane, związane z niespodzianością, zdziwieniem czy zaskoczeniem, zdarzenie aranżuje konflikt, jest wyłomem w spoistym bycie, zarzewiem dynamicznej, płodnej niezgody, dewastuje odwitalizowaną esencjalność czy inercyjną substancję.

Refleksja nad utyskiwaniem Kanta w sprawie niemożności operowania w filozofii językiem tak rygorystycznym jak matematyczny (wdzieranie się literackości) pozwala Nancy'emu pokazać, jak *synkopuje* się gmach transcendentalnego idealizmu, *a fortiori* – jak rozpada się domniemany fundament omnipotentnej wiedzy. Choć intencja znowu jest subtelna: synkopacja nie tyle ma być narzędziem destrukcji, ile otrzeźwienia, podważenia dumnej, ale całkiem iluzorycznej samoidentyfikacji podmiotu jako myślącej substancji aspirującej do poznania bytu w jego transparentnej idyntityczności.

Z Kartezjuszem jako kodyfikatorem samougruntowującego się podmiotu myśli i wiedzy Nancy konfrontuje się zaiste pryncypialnie. Podmiot istnieje w lokalnej ekspozycji, która jest *wypowiedzią*; jest on artykułującą się tu i teraz cielesną pojedynczością. Substancjalne *cogito* wywiedzione z metodycznego wątpienia stanowi konfabulację uniwersalistycznej aspiracji. Nie jest ono zresztą nigdy monadycznym napięciem zwróconym ku pewności: *ego sum* zawsze jest również *ego cum*, byciem-z czy byciem-wspólnie, bytem relacyjnym, elementem wspólnoty, aspektem ko-ontologii.

Ustalenia dotyczące Kartezjusza w oczywisty sposób odsyłają do Heideggera, który, obok zawoalowanego Marksa, wydaje się dla Nancy'ego, podobnie jak dla Derridy, najważniejszym mentorem. Doceniony za *Mitsein* Heidegger wymaga jednak zdaniem Nancy'ego radykalizacji, tak by owo bycie-z, wciąż jeszcze obarczone podmiotowym paradygmatem, wydobyć z metafizycznego i egologicznego kontekstu; innymi słowy, anachroniczną analitykę *Dasein* należy zastąpić „koegzystencjalną analityką bycia-z”. Istnienie nie jest po prostu byciem-w-świecie i byciem-pośród, w trosce o egzystencjalne ocalenie odpierającym presję *Się* i wychylającym się ku Byciu czy wsłuchującym w jego zew, ale istnieniem-podzielanym, owszem zachowującym swoją nieredukowalną jednostkowość, wszelako wciąż mnogo się eksponującym w transimmanentnej rzeczywistości. Ontologia fundamentalna ustępuje miejsca ontologii relacyjnej, a *bycie wspólne*, wskazujące u Heideggera na niekoniecznie nobilitującą egzystencję determinację, afirmowanemu przez Nancy'ego *byciu wspólne*.

Ontologię relacyjnie w porównaniu z Heideggerowską zintensyfikowaną nazywa Nancy ontologią jednostkowo mnogą: bycie należy rozumieć jako jednostkowe w mnogości i jako mnogość jednostkowości (pojedyncze jest mnogie, a mnogie jest pojedyncze); metafizycznie kwalifikowany jako indywidualny, czyli

pojedynczo zorientowany ku transcendentnej prawdzie (tak mimo wymierzonych w ontoteologię wysiłków wciąż jest u Heideggera, przynajmniej przed *Kehre*), byt jednostkowy u Nancy'ego z istoty jest ko-relacyjny, zanurzony w horyzontalnej wspólnotie, która jest wyłączną, ko-esencjalną przestrzenią sensu. Ko-relacja i ko-esencjalność są u Nancy'ego korelatami ko-egzystencjalności czy też wymiarami jego ko-egzystencjalnej ontologii albo, jeszcze bardziej globalnie, emblematami egzystencjalnej dekonstrukcji: egzystencja, jednostkowość nie są tutaj anulowane, przeciwnie, są „za każdym razem pełnią bycia”, artykulacją poszczególnego istnienia, egzemplifikują indywidualne życie, tyle że zawsze już uczestniczą w „źródłowym”, odbierającym im ontologiczny status monad, *podziale* (dla uwyrażenia swego stanowiska Nancy posługuje się też w tym kontekście słowem *coup*: bycie rozcina byty, a zarazem łączy je, nie prowadząc do ich unifikacji).

Ekspozycja przedrostka „ko”, jego filozoficzne znaczenie, pozwalają się domyślać Nancy'ańskiej koncepcji wolności. W polemice z tradycyjnym jej ujęciem jako autonomii czy suwerenności podmiotu, dla którego wolność jest ruchem transgresji własnej skończoności i wysiłkiem przymierza z transparentną substancjalnością, Nancy widzi wolność jako „rozkład substancji”, dynamizowanie zakładanej przez nią relacji z innym i jej desubstancjalizację. Przestrzenią realizacji wolności jest skończoność, a warunkiem jej manifestacji zwracające ku faktyczności świata, ku samej egzystencji, oderwanie od egologicznego rzutowania własnej nieskończoności w Nieskończoność. Nie korzystamy z wolności, dopóki uznajemy ją za atrybut podmiotu; inny nie jest ograniczeniem mojej wolności, ale jej warunkiem; możliwość bycia wolnym funduje się na założeniu naszego ko-ontologicznego i ko-egzystencjalnego bycia w świecie.

Ostatni akord debaty nazwanej *dekonstrukcją podmiotowości* podejmuje w sposób bardziej systematyczny sygnalizowaną już kwestię wspólnoty w jej relacji z ontologią (Błażej Baszczak podkreśla oryginalność tej filiacji, uwalniającej rozważania nad wspólnotą z oswojonego kontekstu refleksji społecznej i politycznej). Krytycznie odnosząc się do mitu harmonijnej wspólnoty, utraconej jakoby na rzecz alienującego społeczeństwa (groźną reminiscencją tego fantazmatu były XX-wieczne totalitaryzmy, wymagające *notabene* różnicującej ewaluacji: jeśli nazizm inkryminowany jest jednoznacznie i stanowczo, to komunizm sytuuje się pod znakiem ambiwalencji), Nancy, w polemice z organicystycznymi czy integrystycznymi koncepcjami wspólnoty (niweczącymi ją terrorem unifikacji), promuje wspólnotę nieimmanentną, czyli nieskodyfikowaną, niebędącą *dziełem*. Duszne immanentystyczne scalanie miałoby zostać zastąpione ekspozycyjnym czy ekstatycznym byciem-wspólnie, dynamiczną relacją już nie między indywiduami strzegącymi swej zamkniętej podmiotowości, lecz między bytami rzutującymi się na zewnątrz, ku inności. Wspólnota nie odsyła już do hermetyzującej tożsamości, lecz jest dzieleniem i po-dzielaniem bycia, wyrazem jego

relacyjności, siecią fluktuacji i przekształceń jednostkowych egzystencji. Sygnujące otwartą ontologię *rozdzielenie* zamiast skoncentrowanego na sobie i wraz ryzykownie teleologicznego *dziela* (dekonstrukcyjne zabiegi wokół Blanchotowskiego słowa *désœuvrement* okazują tutaj swoją wartość wykraczającą poza często insynuowaną dekonstrukcji retoryczność czy językową ekwilibrystykę). Po Nancy'ańsku rozumiana wspólnota jest oczywiście pewnym zadaniem – przechodzenia od inercyjnego, wspieranego metafizyczną tradycją immanentyzmu, do wspólnoty nie-immanentnej – a nawet etycznym wymogiem: w ostatniej instancji imperatywem wyboru między zamkniętą podmiotową tożsamością a egzystencją kreacyjną i inwencyjną zwróconą ku byciu-wspólnie.

Ochrona wspólnoty przed petryfikacją czy *dopełnieniem* oznacza również realizację pewnej strategii politycznej stawiającej opór totalizującym programom ideologicznym albo troszczącej się o notoryczne *rozdzielanie* wspólnoty, przeciwstawianie się i przeciwdziałanie integrystycznym zakusom, jakie roznieca i mobilizuje mit (do którego Nancy odnosi się skądinąd ambiwalentnie, nie chcąc go dyskredytować, ale starając się raczej określić warunki zapobieżenia eksplozji jego przemocowych potencjałów). Wyróżniwszy dwa modele polityki: podmiotową (czyli ostatecznie integrystyczną, fetyszyzującą indywidualium jako odbiorcę politycznych przekazów, osobę uzależnioną od autorytetów i jawnie lub nieświadomie wyczekującą przywódcy, a przynajmniej preferującą identycznościowe idee „państwa” czy „narodu”) i obywatelską (zorientowaną relacyjnie i horyzontalnie, asymilującą więc rudymenarne założenia republikanizmu), Nancy zasadniczo optuje za tym drugim, choć i tutaj nie całkiem rezygnuje z dekonstrukcyjnej ambiwalencji. Prymat każdego z tych modeli groziłby wykluczającym dyktatem. Ostatecznie politykę należałoby oprzeć na nie-samowystarczalności modelu, która umożliwiałaby pożądaną dynamiczną tranzytywność, zawiązywanie więzi niedającej zawiązać się do końca. Tylko tak rozumiana polityka uzgadnia się z ludzką skończonością i zapobiega pacyfikacji lub miazmatyzacji przestrzeni publicznej, realizowanej już to w trybie fuzji (model podmiotu), już to w trybie atomizacji (model obywatela). W kontekście tak rozumianej polityki – pozytywnie określanej jako „sieciovą” – Nancy, tak jak Derrida, stawia pytania o demokrację i sprawiedliwość. Teza o efemeryczności demokracji i imperatyw troski o jej zachowanie wydają się tu oczywiste. Sprawiedliwość kwalifikowana jest zaś jako „niemożliwa”, zorientowana na nigdy niezaspokojoną, bo wymykającą się trywialnemu egalitaryzmowi, potrzebę sprawiedliwości. Koniecznie zrelatywizowana wobec indywidualnej decyzji i odpowiedzialności jest ona apelem (do realizacji nieskończonego zadania), który pojawia się na horyzoncie każdej relacji.

Odpowiednio do skończonej egzystencji i wspólnoty rozumianej jako transimmanentne bycie-wspólnie również historia jest u Nancy'ego *skończona*, oddzielona od realizacji jakiegś transcendentnej misji, celu czy sensu. Historia to

nasza na wskroś zrelacjonowana ekspozycja, uczestnictwo pod egidą „my, teraz” w przestrzeni czasu, w horyzontalnej temporalności wspólnoty. Daleka od Heideggowskiego stawania się podmiotu-substancji historia to pasmo czy raczej sieć skończonych i nieciągłych zdarzeń lub przestrzeń naszego bezźródłowego i ateologicznego zdarzania się.

W drugiej części transeptu przedmiotem dekonstrukcji jest zmysłowość. To dla Nancy’ego okazja do refleksji nad ciałem i sztuką, z ekspozycją dwu wyróżniających autora motywów – dotyku i oryginalnej lektury chrześcijaństwa. Ciało, materialne, pojedyncze, nieredukowalne, niepozwalające się zefemeryzować (jak w kartezyjańskim wątpleniu poszukującym pewności) jest jakby atomem ontologicznej przestrzeni, w której jednak nigdy nie pozostaje izolowane, lecz funkcjonuje jako zwrócony ku zewnątrz, po-dzielony, pozostający do dyspozycji element dynamicznej, horyzontalnej ko-relacji. Ontologia Nancy’ego jest ontologią ciał jako ko-ontologią bycia-z. To w odróżnieniu od monumentalnych i hieratycznych ontologii metafizycznych ontologia *lokalna* (skoro jej osnową jest to konkretne ciało, *ciało-miejsce*), ontologia zdarzenia w świecie bez substancjalnej podstawy, ontologia sygnująca się jako *expeausition*, czyli, znów odmiennie niż metafizyczne ontologie głębokie, jako ontologia zewnątrz, emanacji powierzchni – powierzchni ciała, skóry. Do rangi ontologicznych kategorii, pieczołowicie w tej części pracy przebadanych, urastają u Nancy’ego również słowa *corpus*, *arealność* (neologizm bazujący na francuskich słowach oznaczających brak realności i powietrze), *dotyk* (podkreślający relacyjny, ale i nieinwazyjny charakter tej ontologii: dotyk to nie zawłaszczanie czy pochłanianie, ale dialektyczny gest łączności i separacji, ekspozycji i dystansu). Kwalifikacje Błażeja Baszczyka jako analityka, ale też „czulego egzegety”, i tutaj zostały potwierdzone.

Refleksję Nancy’ego nad techniką czy technicznością, z tezą o źródłowej techniczności bycia, stworzeniu jako *techné ciał* czy redukcji świata do *ekotechniki*, chętnie widziałbym jako regres do myślenia sprzed Heideggera (choć zarazem obawiam się, że wobec tembru naszej epoki to ja, wraz z Heideggerem, lokuję się w jakiejś antykwarycznej niszy). Jestem tu jednak temperowany zastrzeżeniami, że Nancy’emu nie chodzi bynajmniej o apologię współczesnej cywilizacji technologicznej, a jedynie o podkreślenie pewnej źródłowej techniczności, wpisanej niejako w naturę ludzkiej obecności w świecie. Dywagacje te mimo wszystko budzą mój niepokój i znów kojarzą mi się z Marksem, którego romantyczne inklinacje, tak spektakularnie objawione w rewolucyjno-prometejskich momentach jego doktryny, przełamane wszak zostały typowym dla epoki zafascynowaniem przemysłem. Uznać, że bycie ludzkie, w wymiarze cielesności i egzystencji, z istoty jest techniczne, że techniczność jest adekwatną nazwą dla inwencji i kreacji, to w istocie fetyszyzować technikę, a *fortiori* ośmielać i akcelerować frenezję jako rytm istnienia. Od XIX w., a ze spektakularnymi konwulsjami zwłaszcza w wieku XX, przekonaliśmy się, jakie są tego skutki. Ob-

cowanie z tymi protechnicznymi mimo wszystko enuncjacjami sprawia, że jak balsam działają filipiki Pilcha przeciwko dzianiu się i ruchowi, syntetyzowane anegdotą o Wittgensteinie, który indagowany przez gospodynię w sprawie posiłków odpowiedział: „cokolwiek, byle zawsze to samo”. Jakkolwiek insynuacyjnie czy nietaktownie to zabrzmie, ośmieliłbym się wystąpić tutaj z zaleceniem tonizującej w sposób pożądanym te progresywne entuzjazmy lektury bądź co bądź łatwo dostępnego we Francji autora – Ciorana. Wszelako domyślam się zarazem, jak trudno byłoby ją skomponować z aurą dzieła Nancy’ego i jak reakcyjną musiałaby się ona jawić goszyście.

Namysł Nancy’ego nad chrześcijaństwem potraktować można jako odmianę myśli postsekularnej, na nowo podejmującej, w świeckiej formule, istotne zagadnienia religijne i teologiczne. Związanie przez Nancy’ego chrześcijaństwa z dekonstrukcją po pierwsze oznacza jego dekonstruowanie jako pewnej metafizyki, po drugie świadczy o rozpoznaniu w nim, za sprawą określającej go stałej ambivalencji (będącej funkcją gry między konstytutywnymi dlań pierwiastkami żydowskim i greckim), auto-dekonstrukcyjnych potencjałów. Światopoglądowo i konfesyjnie pojemne czy też strukturalnie skomplikowane wskutek spotykających się w nim i ścierających filiacji chrześcijaństwo jest urządzeniem dynamicznym, ciągłym zdarzeniem, procesem, *work in progress*. Do tych egzoterycznych konstatacji dołącza jeszcze Nancy subtelniejsze ustalenia z poziomu teologicznego, eksplorując być może nie tylko pokłady swej wiedzy, ale i emocjonalności, skoro – o czym przypomina się w jego biografii – związał swą młodość z progresywnym, społecznie zaangażowanym katolicyzmem. Dekonstrukcyjne *tout court* jest zatem chrześcijaństwo za sprawą esencjalnego w nim wymogu otwarcia na bezwarunkową inność i alienację. Wszelako konfrontując nas z tą innością i wprowadzając do istnienia rozdarciem nauką o wieczności, zarazem *hiatus* ten łągodzi doktryną mediującej inkarnacji i koncepcją komunikowanego, dzielonego ciała Chrystusa, emblematyzującego rozpuszczanie boskości w ludzkości, stawanie się ducha ciałem, a ciała duchem. *Hoc est enim corpus meum* – zapewne niespodziewanie dla niektórych, ale w sposób uprawomocniony wywodami zawartymi w *Corpusie*, *La décloison* czy *L’Adoration* – może więc zostać uczynione szyldem dekonstrukcji.

Ostatni paragraf *Ontologii jako ontologii ciała* jest relacją z frontu nie tyle dekonstrukcyjnej wojny domowej, ile raczej rycerskiego pojedynku, popisowego lub służącego utrzymaniu formy. Chodzi o wykazanie, w jakim stopniu dotyk jeszcze jest lub już nie jest przejawem ontologicznej przemocy, na ile zatem jest lub nie jest potwierdzeniem przynależności rewindykującej go myśli do resztek metafizyki. Stawką okazuje się więc uwikłanie Nancy’ego w haptocentryzm metafizycznej tradycji. W *Le Toucher* Derrida wysuwa argumenty za faktycznością tego brzemienia u Nancy’ego, który z kolei odpiera je w *Noli me tangere*. Można odnieść wrażenie, że sumienny sprawozdawca ulega jednak presji lojal-

ności wobec swego bohatera, skoro stwierdza, dyskretnie sięgając do zasobów erystyki, że dotyk sygnujący niemożliwe – niemożliwość jednoczesnego kontaktu i separacji – jest analogonem Derridiańskich kategorii daru, przebaczenia, gościnności czy sprawiedliwości.

Swoją refleksję nad sztuką, która jest istotnym aspektem jego myśli, a w sposób bardziej systematyczny rozwijana była w latach 90., oparł Nancy w znacznym stopniu na krytycznym odniesieniu do teorii estetycznej Hegla. Dekonstrukcja interweniuje w momencie u Hegla aporetycznym: w jego próbie ujęcia poezji – zmysłowości wyrażającej się w dystygowanym materiale, jakim jest słowo, potencjalne pojęcie – jako możliwości przezwyciężenia sztuki nie w religii, ale w filozofii. Nancy pokazuje, że skumulowanej w poezji sprzeczności nie da się wyeliminować również w zdeifikowanym w systemie Hegla języku filozofii. Ostatecznie u Nancy'ego afirmowana jest zarówno notoryczna zmysłowość sztuki, jak i jej niedomknięcie czy niekompletność. Idea pozostaje dla sztuki tylko momentem aproksymacji, gdyż nie jest ona w stanie uwolnić się od swej zmysłowości. To asumpt do tezy, że tworzenie sztuki nigdy nie może się zakończyć i że jest ona esencjalnie mnoga, permanentnie dezawuuująca Heglowską fiksję w sprawie jedyności, ogólności, absolutności. A nieznaną Hegłowi techniczność (w znaczeniu eksploracji możliwości, jakie oferują technologie) zapewnia sztuce ciągłość w zakresie inwencji i kreacyjności.

Ko-ontologia sztuki zawiera ważne odniesienie do reprezentacji, którą to kategorię, wyspecyfikowaną do *représentation interdite*, wykorzystał Nancy w dyskusji – służącej uchwyceniu istoty reprezentacji (zasadniczego motywu zachodniego dyskursu) – nad możliwością zobrazowania zbrodni Holokaustu. Pytanie o dopuszczalność przedstawiania obozów i eksterminacji zostaje przez Nancy'ego podniesione do pytania o warunki możliwości zachodniej reprezentacji w kontekście tego, co wydarzyło się w Auschwitz. Dystansując się zarówno wobec optyki ikonoklastów, jak i ikonofilów, Nancy stwierdza, że Shoa jest ostatecznym kryzysem reprezentacji, paraliżem logocentrycznej wizji świata, demonstacją skutków nazistowskiego głodu integralnej obecności, która ekskluduje wszelką inność i może się objawić jedynie pod postacią śmiertelnego prezentystycznego terroru. W Auschwitz zachodnia reprezentacja osiągnęła obsceniczny paroksyzm, objawiła się jako anihilująca samo życie reprezentacja pełna, niszcząca swoją wewnętrzną zasadę, zgodnie z którą nie powinna nigdy stać się totalną obecnością sensu. Jak puentuje te rozważania Błażej Baszczak, obóz dokonał egzekucji reprezentacji, będąc jej dokonaniem i wyczerpaniem bez reszty.

Pora wreszcie na trzecią dekonstrukcyjną realizację. Jest nią dekonstrukcja sensu, wskazująca na koekstensywność świata, sensu i egzystencji. Sens, jak byt, jest podzielony i wpisany w relacyjną i modalną ontologię. Oznacza to jego „tautologiczny” związek ze światem i korelację z egzystencją jako odnoszącą się do siebie w horyzontalnym odniesieniu do zewnątrz i do innego (pojedynczość sen-

su ukonstytuowana jest w jego mnogości i relacyjności). Innymi słowy, świat nie ma sensu, lecz (gdyż) on sam jest sensem. Bądź też sensem świata jest brak sensu jako czegoś, co metafizycznie było mu imputowane w postaci uprawomocniającej teleologicznej instancji. Żyjąc w świecie, sami nadajemy mu sens. Otwartością na świat, zakładającą porzucenie transcendentnego sensu, stwarzamy jedyną szansę dla sensu i jedyną jego możliwość. Zwrócony ku sobie, pozostający w relacji z samym sobą, świat nie jest jednak – jako dynamiczna rzeczywistość bycia-wspólnie – zamknięty; łącząc wymiary immanencji i transcendencji dla siebie, jest on transimmanentny. Polemiczny wobec identycznościowych założeń metafizyki charakter tej koncepcji sensu czy też jej wymiar antykonserwatywny lub progresywny w politycznym znaczeniu, fundowany na konsekwentnych wnioskach z republikanizmu, wydają się oczywiste. Takie ujęcie sensu stanowi wstęp do pewnych ustaleń aksjologicznych Nancy'ego, których omówieniu poświęcony jest ostatni podrozdział pracy.

Wartości sytuowane są przez Nancy'ego w napięciu między mitem a nihilizmem, biegunami redukującymi myślenie o sensie świata, petryfikującymi dychotomię: absolutyzm–relatywizm. W estetyce wahanie między całością a fragmentem osiąga nigdy do końca stabilny balans we *fragmentaryzacji*, mnogości sztuki i jej flircie z niepochwytnym pojęciowym ideałem. W polityce notoryczne rozpięcie między modelem podmiotowym (naśladowczym wobec religijnego czy teologicznego toposu i eksplorującym identyfikacyjne i zawłaszczające predylekcje ego) i obywatelskim (relatywistycznym, nihilizującym) urzeczywistnia swój enigmatyczny constans w modelowej transmigracji nazwanej nie-samowystarczalnością. Dynamikę tej aksjologicznej refleksji wzmagają jeszcze doświadczenia z antycznych dali *agathon*, z którym koincyduje według Nancy'ego sens świata. To odwołanie do Platona, pozwalające mówić o dobru jako czymś ponad byciem i zarazem obecnym w byciu, wydaje się skądinąd tylko reminiscencją pogłębioną w stosunku do chrześcijaństwa, użytego już przez Nancy'ego, w chrystologicznej debacie nad relacją *sacrum–profanum*, do typowo dekonstrukcyjnych celów: mediatyzacji, zawieszenia, indyferencji, nierozstrzygalności.

Drażąc problematykę polityczną, Nancy sięga po Bataille'owską *suwerenność*, pokazując za ważnym dla siebie zwłaszcza w *Rozdzielonej wspólnocie* interlokutorem, że „jest ona niczym”. Oznacza to, że pozostaje ona fantazmatem, nigdy nie może być tym, ku czemu w napięciu się wychyla: immanentną przestrzenią, dziełem, doświadczeniem wewnętrznym, czyli spełnieniem subiektywności w absolutnej tożsamości. Tak rozumiana suwerenność instruuje w sprawie nieuchronności rozumienia bycia jako eks-pozycji. Ma ona u Nancy'ego pozytywne znaczenie tylko jako negatywna, czyli jako suwerenność *pusta*. Przestrzeń świata jest dla niego „pustym miejscem suwerenności”, owszem, mogącym deprymować (Błażej Baszczak przywołuje tu nawet Kierkegaardowski motyw bojaźni i drżenia), ale oferującym się do wypełnienia przez dobro lub sprawie-

dliwość, aranżującym więc sytuację wyzwania, które powinno mobilizować zwłaszcza w obliczu komplikacji i paroksyzmów świata technologicznego. W koncepcji sygnowanej ambiwalentnym słowem *retrait* (oznacza ono *wycofanie*, ale jego etymologiczna rozbiórka wskazuje też na sens *nakreślenia czegoś na nowo*) Nancy postuluje niejako nową politykę, opartą na rezygnacji z integrystycznej, przemocowej suwerenności, zastępującą więc „metafizyczną” polityczność, władczą i stotalizowaną, administrowaniem czy *ekotechnicznym* organizowaniem przestrzeni publicznej. Wizja tej nowej polityki, uwolnionej od esencjalistycznych fiksacji, relacyjnej, modalnej, mnogiej, otwartej, uzgadniałaby się z koncepcją dynamicznej, niedomkniętej demokracji – w jakiś sposób *nie-możliwej*, bo wciąż funkcjonującej w paradygmacie aproksymacji, *démocratie à venir*. Polityka i demokracja miałyby się odtąd objawiać jako żywioły docenienia i eksperymentacji różnorodności świata. Utopijny zdawałoby się polor tych ustaleń znosi czy przynajmniej neutralizuje realistyczne (choć nie wiem, czy nie oportunistyczne) uznanie, że aporie wprowadzane do świata przez swobodnie cyrkulujący kapitał łagodzić lub mediatyzować można tylko *ekotechnicznymi* środkami.

Często obecny dyskretnie imperatywny charakter stanowiska Nancy’ego objawiony zostaje wprost w ostatnim paragrafie pracy. Najpierw za sprawą analizy kategorii *kreacji*, która jako polemiczna wobec teologicznej wykładni *creatio ex nihilo* – „katastrofalnej”, bo paternalistycznej i monologicznej, podporządkowującej mnogość jedynej arbitralnej zasadzie – oznacza rewindykację twórczej, otwierającej horyzonty bezzasadności (o kreacji można mówić naprawdę tylko w świecie bez Boga, brzmi iście Nietzscheańskie *credo* Nancy’ego). Kreacja wskazuje na świat jako płodną materialność i na egzystencję jako bezźródłowy, niewymagający ani boskiego *fiat*, ani opatrnościowej kurateli, samoistny twórczy potencjał (widziany oczywiście w koniecznej perspektywie ko-egzystencji i ko-relacji). Ta samoistność nie byłaby możliwa bez „zaangażowania w praktykę świata”, warunkowanego przez radykalnie rozumianą, sprzężoną z sądem *decyzję*: nie tyle będącą wyborem między opcjami, ile „konstytucją zdarzenia nowości”, „zaskoczeniem”, „czymś nieoczekiwanym”. Tworzyć świat, do czego faktycznie sprowadza się nasza w nim obecność po „śmierci Boga”, to wziąć za niego odpowiedzialność, czyli uczestniczyć w walce o jego sprawiedliwy porządek. W odróżnieniu od kwalifikowanych tak samo zmagających już w historii eksperymentowanych ta batalia, świadoma swych ograniczeń i ryzyka potwierdzanego porażkami rozmaitych rewolucji wywoływanych w imię równości i braterstwa, za miarę przyjmuje nie egalitaryzm, lecz *niewspółmierność*, nie chce być sługą sformalizowanego prawa, lecz ciągłym wybieganiem ku przyszłości, *sprawiedliwością*, która się staje lub która ma nadejść (znów, jak w przypadku demokracji, *à venir*). Jakby w nawiązaniu do platońskich i chrześcijańskich pryncypiów, tym razem niedialektyzowanych ani niewprowadzanych na dekonstrukcyjną mo-

dłę pod egidę ambiwalencji, Nancy widzi sprawiedliwość jako wymóg samej konstytucji świata, który żąda oporu wobec niesprawiedliwości.

Dotarliśmy oto do absydy, która – czego należało oczekiwać – jest miejscem kulminacji. Syntetyczną relację z reasumpcyjnej porównawczej egzegezy, czyli zestawienia dwu dekonstrukcyjnych stanowisk (jasne że instruktywnego, eksponującego różnice i wskazującego na oryginalność Nancy’ego wobec myśli swego mentora), już jednak sobie daruję. Zwłaszcza, że w trakcie tych recenzenckich poczynañ wciąż mam ochotę apelować o zwięzłość i rzeczowość (wobec dramatyzującej niekiedy lekturę specyfiki Nancy’ańskiego przedsięwzięcia), a tymczasem mój tekst objętościowo dość się już zmonstrializował.

W ramach pierwszego podsumowania chciałbym tylko przyznać się do rezygnacji z pewnej intencji, mianowicie z zamiaru deklaracji dystansu wobec filozofii, którą chciałoby się niekiedy scharakteryzować za pomocą słów: retoryczna, ornamentacyjna, kwietystyczna, koteryjna. Posłużenie się tymi kwalifikacjami w odniesieniu do myśli Nancy’ego mobilizowałoby do postawienia pytania Błażejowi Błaszczakowi: dlaczego wobec tych dywagacji demonstruje jedynie postawę bezstronnego lub empatycznego egzegety, a nie zdolnego do spojrzenia z zewnątrz krytyka? Po namyśle dochodzę jednak do wniosku, że można wszystko widzieć inaczej. Owszem, ta myśl pławi się w dyskursywnych czy tekstualnych efektach, pod względem współczynnika „gabinetowości” może zapewne konkurować ze swoimi patronami – Heglem, Husserlem, Heideggerem i bezpośrednim mistrzem Derridą (do wszystkich skierować by można to samo podszyte wraz podziwem i przerażeniem pytanie: ile czasu, i jakim kosztem, spędzić trzeba w gabinecie, by wyemanować takie zwały tekstów!) – ale jednocześnie, śledząc ją uważnie, odnosi się wrażenie obcowania z czymś zarazem wnikliwym, szczerym, podanym z bezspornym talentem, a zwłaszcza filozoficznie doniosłym. Może więc dzieło to, podobnie jak dzieło Derridy, który zebrał swoją porcję ciągów za dewastację kodu filozofii, służy konstruktywnej destabilizacji – nie tylko nas jako czytelników zmagających się z domniemanymi elukubracjami, ale, co ważniejsze, nas jako podmioty wciąż nazbyt zależne od metafizycznych standardów: myślenia obecnościowego, identycznościowego, integrystycznego, ekskludującego lub zdolnego apróbować inność tylko pod warunkiem uczynienia jej aspektem *alter ego*. Rzecz polegałaby więc może na tym, by usłyszeć wezwanie do temperowania podmiotowej – egologicznej, prezentystycznej – pychy. Gdyby widzieć to w ten sposób, można by powiedzieć, że jako autor pietystycznej rozprawy o filozofii Nancy’ego Błażej Baszczak pychę tę skutecznie przezwyciężył.

Przedsięwzięcie Błażeja Baszczaka wydaje mi się więc merytorycznie podwójnie czyste. Po pierwsze dlatego, że, jak mniemam, autor przystąpił do jej realizacji z bezinteresownymi intencjami badawczymi, czego dowodem są jego wyważone, bezstronne, obiektywne, jeśli można się tutaj tak wyrazić, analizy.

Po drugie dlatego, że dobrze spełnia ona stawiane z takich okazji naukowe wymagania. Do jej wskazanych już wcześniej walorów dodać należy sumienną bibliografię, nie tylko formalną, ale będącą zasobem literatury, z której autor umiejętnie korzysta w trakcie aranżowanych przez siebie dyskusji na wiodące Nancy'ańskie tematy, a także indeksy, zwłaszcza z przydatnym, ułatwiającym lekturę i orientację w trudnej problematyce indeksem pojęć (który *notabene*, gwoli dydaktycznego pożytku, można by jeszcze zapewne wzbogacić).

Wszystkie te pomyślnie okoliczności sprawiają, że warto by liczyć na publikację rozprawy Błażeja Błaszczaka, co wobec braku tego rodzaju monograficznych realizacji na naszym rynku wydawniczym (oczywiście poza książką Małgorzaty Kwietniewskiej, wydaną jednak w bardzo ograniczonym nakładzie) byłoby nader pożądane; polska recepcja myśli Nancy'ego, bardzo już wpływowego filozofa, jest bowiem drastycznie zapóźniona.

Krzysztof Matuszewski

HEIDEGGER WOBEC ŚMIERCI

Cristian Ciocan, *Heidegger et le problème de la mort. Existentialité, authenticité, temporalité*, Dordrecht, Heidelberg, New York, London 2014, ss. 297.

Serię wydawniczą *Phaenomenologica* założył franciszkanin Hermana Leo van Breda (1911–1974), dzięki któremu całe pokolenia badaczy mogły studiować pisma Husserla w archiwach, jakie zgromadził oraz zinstytucjonalizował na Katolickim Uniwersytecie w Louvain. Już sam ten fakt, równie barwny biograficznie, co wymowny intelektualnie, wskazuje na specyfikę orientacji redaktorskiej. Istotnie, studia dotyczące Husserla zajmują poważną część prac, jakie w ramach omawianego cyklu ukazują się już od prawie półwiecza. Trzeba jednak dodać, że wraz z upływającym czasem następowało konsekwentne poszerzanie spektrum badawczego tak, że dziś trzeba mówić o zainteresowaniach z szeroko rozumianej myśli o inspiracji fenomenologicznej lub nawet pofenomenologicznej. Byłoby to, do pewnego stopnia, zgodne z intelektualnym biogramem samego van Bredy, który równie dobrze poruszał się w meandrach myśli Heideggera czy Lévinasa, jak w nurcie fenomenologicznym (E. Husserl, E. Fink, L. Landgrabe). Ponadto *Phaenomenologica* otwierała swoje podwoje na inne, nie tylko niemiecko-francuskie pola językowych recepcji (np. anglosaskie) oraz na interdyscyplinarne oddziaływanie fenomenologii w jej koneksjach z matematyką, estetyką, religią, naukami społecznymi czy kogniwiastyką.

Faktem jest, że w ramach prac, jakie wychodziły pod patronatem omawianej serii, nazwisko Heideggera pojawiało się dość regularnie, choć też, co trzeba sprawiedliwie przyznać, nigdy nie przybrało formy dominującej. Tak więc mieliśmy opracowania szczegółowych aspektów Heideggerowskich dokonań (subiektywność, teologia, myślenie, estetyka, technika) czy prace porównawcze z Husserlem, Merleau-Pontym, Lévinasem czy Ricoeurem. Wydana ostatnio książka datowana na rok 2014 i opatrzona porządkowym numerem 211 powraca do zagadnienia śmierci w filozofii niemieckiego myśliciela. Jej autor Cristian Ciocan (rocznik 1974) był wykładowcą na Uniwersytecie Babes-Bolyai w Cluj Napoca (dwujęzyczny rumuńsko-węgierski), by powrócić do swej pierwotnej Alma Mater, jakim jest Uniwersytet w Bukareszcie. To w tym środowisku, m.in. pod czujnym okiem Gabriela Liiceanu, był wprowadzany w labirynty współczesnej filo-

zofii, również w myśl autora *Bycia i czasu*. Ciocan studiował filozofię także we Francji i to właśnie na Sorbonie (Paris IV) w 2002 r. obronił doktorat pod kierunkiem Jean-François Courtine'a. Od czasu studiów w Rumunii nie przestał dążyć do problematyki Heideggerowskiej i omawiana książka jest poszerzonym oraz rozbudowanym efektem jego dokonań doktorskich. W ramach prowadzonych poszukiwań trzeba umieścić opublikowane przyczynki do twórczości Heideggera czy współczesnej myśli francuskiej, przy czym na uwagę zasługuje współredagowanie (z Georges'em Henselem) konkordancji do myśli Emmanuela Lévinasa (2005) oraz pracy o filozoficznych podstawach religijnych metafor (2009). Ciocan jest również współzałożycielem oraz przewodniczącym Rumuńskiego Towarzystwa Fenomenologicznego.

Wspomnieliśmy o opracowaniu rumuńskiego filozofa jako powrocie do zagadnienia śmierci w myśli Heideggera, gdyż nie sposób go nie rozpatrywać w perspektywie opublikowanych już prób antycypacyjnych. Trudno wymieniać wszystkie pozycje i znaczną ich część odnajdziemy w obfitym spisie bibliograficznym (ss. 289–296), a niewielkie luki (np. brak odwołań do: L. Versenyia, B. Adkinsa, H. Carela czy innych prac D.F. Krella, H. Dreyfusa) w żaden sposób nie mogą przesłonić zasług Ciocana, który przeanalizował niezwykle trudny do opanowania materiał badawczy. Praca podzielona została na cztery uzupełniające się części podporządkowane chronologicznej dynamice tworzenia się Heideggerowskiego dzieła. Przy czym czwarta część nie zawiera warstwy analityczno-interpretacyjnej, ograniczając się do równie znaczącego, co lapidarnego zebrania konkluzji oraz podania aneksów (chronologicznego i terminologicznego). Kluczowe są więc wcześniejsze części. Pierwsza rozpatruje problem śmierci w kontekście egzystencjałów, w jakich Dasein spełnia swój los. W drugiej odsłonie rozpatrywane jest strukturalne dochodzenie do zjawiska śmierci, by w trzeciej, chyba najważniejszej, przypatrzeć się retrospektywie oraz przeobrażeniom, jakim ulegała problematyka śmierci od *Bycia i czasu* do późnej filozofii Heideggera.

Autor już na początku swej książki (s. 13) zupełnie świadomie akcentuje, iż pierwsze dwa rozdziały skupiają się na refleksjach zawartych na kartach *Bycia i czasu*, które to dzieło jawi się pozycja wyjściowa, napisana w rygorze programowego wykładu, co jak wiemy w mniejszym stopniu było troską późnego okresu twórczości. Stąd wszystko się wzięło – zupełnie słusznie chciałby powiedzieć Ciocan. Faktem jest, że wydarzenie śmierci związane z tematyką egzystencjalności, autentyczności i czasowości zderza się centralnymi motywami Heideggerowskich poszukiwań. Są one na tyle typowe dla pierwszego okresu, że niezwykle trudno w tym względzie powiedzieć coś radykalnie nowego, choć i w tym względzie pojawiają się interesujące komentarze. Chodzi przede wszystkim o odnajdywanie śladów, nie zawsze wyrażonych wprost, lecz wyraźnych inspiracji religijno-teologicznych czerpanych z lektury św. Pawła, św. Augustyna, Lutra czy

Kierkegarda (np. E. Brito, S. Camilleri, Ch. Sommer, B. Vedder). Ewolucja i przemiany, jakim podlegały poszukiwania niemieckiego filozofa, są wieloaspektowe, lecz tryb porównawczy zmuszony jest każdorazowo konfrontować się z *Byciem i czasem*. Odnajdziemy więc studia dotyczące transformacji myślowych, jakim podlegało odniesienie do bycia, języka, myślenia czy religii. Dochoǳiły nowe tematy zapoczątkowane przez *Przyczynki do filozofii*, które tradycyjnie uchodzą za dzieło graniczne między „młodym” i „starym” Heideggerem. A jak jest ze śmiercią? Czy istnieje w tym wzglęǳie zerwanie czy kontynuacja między wskazanymi etapami twórczymi? Gdybyśmy szukali *clé de voûte* do książki Ciocana, to odnajdziemy go właśnie w tak sformułowanym pytaniu.

Po drobiazgowych analizach odpowiedź jest jednoznaczna. Rumuński badacz nie tylko przeciwstawia się separowaniu obu okresów twórczych, lecz łączy je pomysłem uniknięcia pułapki nieporządku chronologicznego (*le désordre chronologique*, s. 167). To znaczy uważa, że geneza refleksji Heideggera nad śmiercią może zostać w pełni zrozumiana dopiero w kontekście pism późniejszych. Jak napisze: „ziarna stają się znaczące jedynie w efektach ich dojrzałości” (*germes ne sont significatifs qu'à partir des résultats de la maturité*). Teza mocna i z pewnością spotka się z polemikami. Bo choć istotnie pojęcie skończoności, w jakiej Dasein postrzegało i umieszczało wydarzenie śmierci, nie uległo poważnym zmianom, to jednak wprowadzona u „drugiego Heideggera” eschatologiczna perspektywa ujawniania się Bycia, także nowa kartografia czasu i miejsca bytowania oraz umierania została poddana pewnemu przemodelowaniu. Powyższe wątpliwości nie są obce Ciocanowi, choć rozwiązuje je na korzyść tezy o jedności oraz komplementarności Heideggerowskiego nauczania o śmierci. Następny głos w dyskusji zapowiada się naprawdę ciekawie i będzie to spodziewana oraz w pełni zasłużona pochwała interpretacji rumuńskiego badacza.

ks. Zdzisław Kunicki

FASADA I MATRIOSZKA

Frans de Waal, *Małpy i filozofowie*, tłum. Bartosz Brożek i Michał Furman, Copernicus Center Press, Kraków 2013, ss. 252.

Światowej sławy prymatolog Frans de Waal w książce *Małpy i filozofowie* zajmuje się starym problemem genealogii moralności. Wpisuje się w pewne tradycje badawcze: buduje tezy na podstawie analogii (co zresztą niektórzy komentatorzy poczytują mu za błąd – szerzej o tym za chwilę), bada zachowania szympanśów i obserwacje swe przenosi na świat ludzi. Podobnie czynił ongiś entomolog Edward Wilson, konstruując założenia swej socjobiologii na podstawie obserwacji zachowania owadów.

Podstawowy problem podjęty w książce można by ograniczyć do zestawienia dwóch teorii dotyczących pochodzenia moralności: koncepcji fasady oraz matrioszki. Pierwsza (której zwolennikiem był mocno krytykowany przez de Waala Thomas Huxley, ale także m.in. Zygmunt Freud) głosi, iż moralność jest kulturowym wynalazkiem, rodzajem parawanu lub cienkiej zasłony, która niemal przemocą narzucana jest na nasze egoistyczne popędy. Druga natomiast – i tej zwolennikiem jest autor książki – twierdzi, że moralność jest głęboko zakorzeniona w naszej zwierzęcej naturze. Pogłębiając tę dystynkcję, teoria fasady zakłada opozycję moralności wobec mechanizmów ewolucyjnych; teoria matrioszki odwrotnie – głosi, że moralność jest wynikiem ewolucji naszego gatunku. Nadto, zwolennicy fasady będą podkreślać „naturalność” naszych zachowań egoistycznych oraz „sztuczność” (wynikających z kulturowych ograniczeń) postępów altruistycznych; podczas gdy zwolennicy matrioszki uznają jedne i drugie za wytwór ewolucji.

W roku 1893 podczas swego słynnego wystąpienia w Oksfordzie Thomas Huxley podjął karkołomną – wedle de Waala – próbę pogodzenia mrocznej wizji świata natury, nacechowanego bezlitosną walką o byt, z przejawami altruizmu, które można wszak od czasu do czasu zaobserwować w ludzkich społecznościach. Użył wówczas Huxley po wielokroć później przywoływanego porównania ludzkości do ogrodnika, który z trudem plewi chwasty; ludzka etyka ma być w tym ujęciu dowodem zwycięstwa nad mechanizmami ewolucyjnymi – jest przeciwstawiona ewolucji. Możemy być moralni jedynie w opozycji do naszej egoistycznej natury. Znalazł Huxley (zwany kiedyś nie bez powodu „buldogiem Darwina”) swych współczesnych zwolenników, takich jak Richard Dawkins czy George

C. Williams. Ten ostatni uznał moralność za produkt uboczny procesu ewolucji: „Uważam moralność za przypadkową zdolność stworzoną przez bezgranicznie głupi proces biologiczny, który normalnie jest sprzeczny z tym, co zdolność ta wyraża”. Tymczasem już Darwin uznał, że ewolucja sprzyja tym zwierzętom, które pomagają sobie wzajemnie, oczywiście pod warunkiem, że osiągają dzięki temu większe i bardziej długotrwałe korzyści. Taki altruizm podszyty egoizmem.

W dość ciekawy sposób próbuje de Waal rozprawić się z przekonaniem o egoistycznym podłożu działań wszelkiego stworzenia. „Ewolucja wytworzyła gatunki, które podążają za czysto kooperatywnymi impulsami. Nie wiem, czy ludzie są ostatecznie dobrzy, czy źli, ale wiara, że każde zachowanie jest egoistycznie wyliczone, a kalkulacja ta jest ukryta przed innymi (a często przed sobą samym), opiera się na ogromnym przecenieniu ludzkich zdolności intelektualnych (nie mówiąc o zwierzętach)”. Trzeba przyznać, że jest to retorycznie niezwykle efektowny i sprytny *passus*. Owym swoistym „argumentem z głupoty” de Waal mógłby odwołać się do wizji (zawartej notabene w *Pochwale głupoty*) słynnego antenata – Erazma z Rotterdamu, który w powszechnym idiotyzmie wszelkich rozwiązań instytucjonalnych i związków międzyludzkich dostrzegał *differentia specifica* gatunku *homo sapiens*. Tyle tylko, że poglądy opisywane tu przez de Waala wcale nie są tymi głoszonymi przez zwolenników teorii fasady; autor książki przypisuje je im w sposób nie do końca chyba uprawniony. Nikt z nich nie twierdził, że egoizm gatunku *homo sapiens* ma charakter sprytnej, przedustawnej kalkulacji; raczej odwrotnie – jest skutkiem głęboko zakorzonego instynktu przetrwania. Podobnie można odczytywać zachowania altruistyczne (i tu chyba zbliżamy się do stanowiska autora książki) – jako podyktowane sukcesem populacyjnym, który następnie przekłada się na sukces ewolucyjny, czyli powodowane w istocie interesem gatunku (egoizmem?).

Jako jeden z przykładów zachowania altruistycznego podaje de Waal zadziwiająco postępowanie samicy bonobo zaobserwowane w jednym z brytyjskich ogrodów zoologicznych. Małpa zaopiekowała się mianowicie zranionym szpakiem – chroniła go przed innymi osobnikami ze stada. Następnie wdrapała się na drzewo, rozpostarła mu skrzydła i stamtąd spuściła. Ma to być świadectwem jej zdolności empatycznych – Kuni (bo tak nazywała się samica), wielokrotnie obserwując przelatujące ptaki, wyrobiła sobie „pogląd” na to, co jest dobre dla ptaka, prezentując tym samym (określenie de Waala) „małpią wersję zdolności empatycznej”. Rzeczywiście, Kuni wydaje się być rodzajem małego Einsteina, a jej zdolność „wchodzenia w skórę” (strojenia się w piórka?) ptaka budzi niewątpliwie podziw. Jednak pojawiają się przynajmniej dwie wątpliwości – po pierwsze, zarzut antropomorfizowania zachowania szympansa; przedustawnych oczekiwań i interpretacji jego reakcji, tłumaczonych przez badacza na język ludzki; po drugie zaś „czystości” altruizmu Kuni, jeśli bowiem jej czyny świetliste doznają wewnętrznego wzmocnienia w postaci jakiegoś rodzaju błogostanu, za-

dowolenia (to jest dopiero antropomorfizowanie!), nie jest to, rzecz jasna, altruizm w postaci czystej.

Niejako na marginesie opisanych wyżej zmagania intelektualnych dokonuje autor interesującej obrony postawy antropomorfizmu w badaniach przyrodniczych. Powiada de Waal, że interpretowanie zachowań zwierzęcych w ludzkich kategoriach nieodmiennie wywołuje (cyt.) „gniew filozofów”. Broni jednak owych interpretacji w sposób, jak się wydaje, zasadny i w filozoficznym duchu „niemnożenia bytów ponad miarę”. Powołuje się na zasadę „oszczędności ewolucyjnej”, która opiera się na założeniu wspólnej filogenezy spokrewnionych gatunków. Zakłada się, że skoro dwa blisko genetycznie spowinowacone gatunki zachowują się tak samo, to stojące za tym zachowaniem procesy umysłowe również są analogiczne. Alternatywą dla takiego założenia byłoby mniemanie, że ewolucja różnorodnych procesów wiodłaby do podobnych zachowań, co wydaje się, zważywszy na miliony lat trwającą ewolucję poszczególnych gatunków, procederem wysoce nieekonomicznym.

Książka ma interesującą, dialektyczną konstrukcję, bowiem po tekście głównym Fransa de Waala zawarte są polemiki umysłów tęgich (m.in. Petera Singera i Philipa Kitchera), na które znów sam autor udziela odpowiedzi (szczęśliwie, kolejnych replik nie przewidziano, dyskurs przyjąłby wówczas niewątpliwie biblijne rozmiary). Kitcher, wprost odwołując się do przywołanej tu już Huxleyowskiej metafory ogrodu, pisze: „Nasza psychika nie jest tylko ogrodem pełnym chwastów; mamy również zdolność do jego uprawiania”. Czy owa zdolność jest częścią naszego wyposażenia genetycznego, a kultura istotnie znajduje się „na smyczy genów” (jak ujął to kiedyś Wilson), czy też jest raczej nienaturalnym wynalazkiem naszego gatunku naturze przeciwstawionym – pozostaje pytaniem otwartym. Singer natomiast sprowadza rozważania de Waala do dwóch punktów: po pierwsze, ludzka natura jest zasadniczo społeczna, a korzenie etyki człowieka tkwią w będących wynikiem ewolucji cechach psychicznych i wzorcach zachowania, które dzielimy z innymi zwierzętami społecznymi, szczególnie naczelnymi; po drugie, cała etyka człowieka wywodzi się z naszej, będącej wynikiem ewolucji, natury ssaków społecznych. Pierwsze twierdzenie uważa Singer za zasadne, drugie natomiast stanowczo odrzuca.

Interesująca jest w kontekście tego sporu użyta przez autora *Małp i filozofów* metafora, którą sam określił mianem „błądu Beethovena”. Otóż Ludwig van Beethoven skomponował swe najpiękniejsze dzieła w jednym z najbrzydszych mieszkań w Wiedniu. Podobnie rzecz się ma, wedle autora książki, z mechanizmami ewolucji – nie istnieje bowiem żadne podobieństwo między procesami doboru naturalnego a jego wytworami. Błąd Beethovena polega na mniemaniu, że skoro dobór naturalny jest procedurą okrutną, to mógł wytworzyć jedynie bezlitosne i okrutne istoty. Frans de Waal nie godzi się z takim tokiem myślenia.

NOWA INTERPRETACJA WYBRANYCH PISM GEORGE'A BERKELEYA

Daniel E. Flage, *Berkeley*, Polity Press, Cambridge
2014, ss. 202.

Berkeley to najnowsza anglojęzyczna książka poświęcona filozofii George'a Berkeleya, jaka w 2014 r. ukazała się nakładem wydawnictwa Polity Press. Autorem pracy jest Daniel E. Flage, amerykański historyk filozofii, wykładowca James Madison University w stanie Wirginia i członek Międzynarodowego Towarzystwa Berkeleyowskiego. Prezentowana praca stanowi efekt studiów nad filozofią Berkeleya oraz innych myślicieli nowożytnych, które autor prowadzi od wielu lat.

W zamierzeniu Daniela Flagego książka jest wprowadzeniem do filozofii irlandzkiego myśliciela. W kontekście poruszanej problematyki tak określony cel świadczy o zmianie, jaka na przestrzeni lat stopniowo dokonuje się w myśleniu o tym, co ważne w filozofii Berkeleya. Oprócz podjęcia podstawowych wątków z zakresu rozważań epistemologicznych i metafizycznych, dobrze znanych polskiemu czytelnikowi, w książce znajdziemy bowiem także przedstawienie i interpretację zagadnień dotyczących myśli moralnej i społecznej irlandzkiego filozofa.

Flage przyjmuje historyczną perspektywę dla swoich analiz; jego celem – o czym pisze wprost – nie jest wykazywanie błędów w rozumowaniach Berkeleya, a raczej zrozumienie jego poglądów na tle problemowym przekonania współczesnych mu filozofów. *Novum* rozprawy polega na tym, iż Flage równolegle prowadzi polemikę z wcześniejszymi, znanymi interpretacjami zagadnień filozofii Berkeleya, proponując nowe możliwości odczytania jego pism. W związku z tym zaproszenie do lektury swojej książki Flage kieruje nie tylko do osób, które są u progu swej intelektualnej przygody z filozofią Berkeleya. Z powodzeniem będzie stanowiła ona wyzwanie również dla tych, którzy ją już rozpoczęli.

Monografia składa się z ośmiu rozdziałów. Oprócz wstępnych informacji biograficznych (rozdział 1), zostały one poświęcone kolejnym zagadnieniom dotyczącym głównych wątków filozofii Berkeleya z zachowaniem chronologii ich pojawiania się w jego dziełach. Rozdział drugi traktuje o problemie percepcji wzrokowej, rozdział trzeci – o abstrakcji, w czwartym autor podejmuje wątek

idealizmu i immaterializmu, w piątym sięga do pracy *Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem*, z kolei w szóstym omawia problemem istnienia umysłów skończonych i Boga. Ostatnie dwa rozdziały, stanowiące jedną trzecią objętości książki, Flage poświęca ważnym dla samego Berkeleyya zagadnieniom praktycznym, tj. moralności i filozofii społecznej m.in. w kontekście kondycji gospodarczej Irlandii w XVIII w.

Punktem wyjściowym interpretacji myśli Berkeleyya, jaką przedstawia Daniel Flage, jest teza, że to namysł nad poznaniem skłania filozofa do budowania szczególnego rodzaju metafizyki, a nie odwrotnie (s. 58). Nie dziwi zatem, że książka rozpoczyna się od analizy problematyki widzenia, którą Flage prowadzi, opierając się przede wszystkim na *Próbie stworzenia nowej teorii widzenia*. W jego przekonaniu kluczową rolę w zrozumieniu fenomenu postrzegania odległości i wielkości odgrywa korelacja zachodząca między ideami wzrokowymi i dotykowymi. Jak twierdzi: „Wyjaśnienie Berkeleyya angażuje korelację idei, których jesteśmy świadomi, a na jego metodę składa się zwrócenie uwagi na wrażenia, które towarzyszą aktowi postrzegania” (s. 27). Oparcie wywodu na modelu korelacji idei pozwala badaczowi odwołać się do dylematu Molyneux, problemu *minima visibilia*, a także zagadnienia języka, w tym języka wizualnego, jaki zdaniem Berkeleyya stanowi ogół postrzeżeń wzrokowych. Ten ostatni problem pozwala na przejście do szczegółowych rozważań nad Berkeleyowskim rozumieniem pojęcia „idea”. Powołując się na pierwszą definicję tego terminu, jaka pojawiła się w paragrafie 45 *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego*, Flage zaznacza, że „idea” była niesłusznie rozumiana przez komentatorów Berkeleyya jako obraz umysłowy (*mental image*) (s. 40). Podkreśla również, że w kolejnych dziełach filozofa nie mamy z konieczności do czynienia z jednym rozumieniem tego pojęcia. Podobnie zatem jak w najnowszych badaniach B. Belfrage’a, dotyczących wczesnych prac Berkeleyya, T. Airiksanena, poświęconych późnemu *Siris*, czy S. Brauningera na temat filozofii społecznej, a także wcześniejszej książki samego Flagego *Berkeley’s Doctrine of Notions* z 1987 r., otrzymujemy dużo bogatszy obraz Berkeleyowskiej filozofii niż ten, który wyłania się z dość powszechnej, podręcznikowej wykładni.

Uogólnienia argumentów z *Próby*, jakie pojawiają się w początkowych paragrafach *Traktatu*, prowadzą Daniela Flagego do podjęcia analizy problemu abstrakcji. Wskazując na sposoby rozumienia abstrakcji przez Berkeleyya, zaznacza, że przedmiotem krytyki filozofa nie była wyłącznie teoria abstrakcji Locke’a, ale również m.in. poglądy scholastyków. Przedstawiając szczegóły Berkeleyowskiej krytyki abstrakcji w odwołaniu do poglądów Kartezjusza czy Locke’a, autor książki wskazuje na następujący wzór polemiki, jaki filozof wykorzystuje także przy okazji późniejszej krytyki pojęcia materii: „W pierwszej kolejności Berkeley argumentuje, że w gruncie rzeczy nie możemy utworzyć idei abstrakcyjnej w sposób przedstawiony w paragrafie 10. *Wprowadzenia* [do *Traktatu* – M.S.].

Następnie, argumentuje on za tym, że idee abstrakcyjne nie są potrzebne dla celów komunikacji (par. 11–12 Wprowadzenia). Ostatecznie, wskazuje, że doktryna idei abstrakcyjnych opiera się na sprzecznościach” (s. 53).

Ważnym problemem rozważanym w trzecim rozdziale jest również kwestia uniwersaliów. Ostatecznie Flage nie rozstrzyga jednak, czy Berkeley należy pod tym względem do obozu nominalistów czy konceptualistów. Ważne w kontekście tego problemu jest Berkeleyowskie nawiązanie do języka oraz wskazanie, że terminy ogólne z uwagi na ich emfaticzną funkcję nie muszą z konieczności reprezentować żadnych idei, nie mówiąc o tym, że z pewnością nie reprezentują idei abstrakcyjnych, które dla filozofa są sprzeczne. Ich znaczenie polega na sposobie ich użycia, jak w późniejszej koncepcji Wittgensteina, o czym wspomina Flage.

W ujęciu autora omawianej książki krytyka abstrakcji stanowi dla irlandzkiego myśliciela punkt wyjścia do wykazania błędów innych filozofów i obrony stanowiska idealizmu i immaterializmu. W rozdziale czwartym Flage skupia się na analizie poglądów Berkeleya przedstawionych w *Traktacie* i podkreśla, że tytułowym problemem jest w nim wiedza (s. 56). Dziełem analizowanym w piątym rozdziale są *Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem*. W kontekście Berkeleyowskiego immaterializmu i idealizmu Flage sugeruje, że dzieło to należy do siebie samo, jego treść nie stanowi bowiem kontynuacji argumentacji zawartej w *Traktacie* (s. 97). Jego zdaniem, celem Berkeleya w *Trzech dialogach* jest przyjęcie argumentów zdroworozsądkowych i przeprowadzenie niezależnej obrony immaterializmu, który ma chronić przed sceptycyzmem.

Rozdział szósty książki *Berkeley* jest poświęcony problematyce umysłów skończonych i nieskończonych, którym irlandzki filozof poświęcił uwagę dopiero w późniejszych wydaniach *Traktatu* czy fragmentach *Trzech dialogów*. Flage odpowiada tu na pytania, jaka jest natura umysłów i w jakim sposób o nich wiemy, odwołując się do wiedzy intuicyjnej oraz aktów refleksji. Podejmuje także problem, czy rozróżnienie między umysłem i ideą jest absolutne, szczególnie w kontekście wiązkowej teorii umysłów, sugerowanej w *Dziennikach filozoficznych*. Interesujące uwagi czyni także w związku z zagadnieniem istnienia Boga. Przede wszystkim podkreśla, że stanowisko Berkeleya w różnych dziełach nie jest całkowicie jednoznaczne i nie zawsze wprost wyraża koncepcję judeochrześcijańską; stanowi to interesującą tezę w kontekście przekonania o wpływie, jaki na poglądy filozofa wywarła pełniona przezeń funkcja w Kościele anglikańskim.

Jak wiadomo, nie tylko problematyka umysłów nie została przez Berkeleya bardziej szczegółowo rozważona w związku z zagubieniem rękopisu drugiej części *Traktatu*. Taki sam los spotkał jego przemyślenia nad moralnością, a także – jak można przypuszczać – związaną z nią myśl społeczną i ekonomiczną. Daniel Flage oba problemy podejmuje kolejno w ostatnich dwóch rozdziałach książki. W rozdziale poświęconym filozofii moralnej bierze na warsztat wybrane notatki z *Dzienników filozoficznych*, *Bierne posłuszeństwo* oraz dialogi *Alkifron* i – jak

deklaruje – pragnie „odkryć poglądy samego Berkeleya” (s. 138). Flage słusznie polemizuje z popularnym ujęciem Berkeleya jako przedstawiciela utilitaryzmu albo utilitaryzmu teologicznego. Przedstawiając krótką systematykę koncepcji moralnych, proponuje argumentację na rzecz rozpatrywania poglądów filozofa w odwołaniu do teorii prawa naturalnego. Choć wydaje się, że ma rację i jego interpretacja bliższa jest zamysłowi samego Berkeleya, to jednak przedstawiona przez amerykańskiego badacza interpretacja stanowi zasadniczo nowe podejście w dotychczasowych interpretacjach Berkeleyowskiej myśli moralnej. Flage w oryginalny sposób interpretuje poglądy moralne irlandzkiego filozofa jako przykład stanowiska etycznego egoizmu, „teoria prawa naturalnego – pisze – w ciekawy sposób wiąże się z etycznym egoizmem. W myśl obu teorii jednostka powinna szukać tego, co najbardziej leży w jej interesie. [...] W pewnym sensie teorie prawa naturalnego są zuniwersalizowanymi teoriami egoistycznymi: każda osoba powinna czynić to, co leży w najbardziej leży w jej długoterminowym interesie” (s. 141). Warto podkreślić, że w toku prowadzonej analizy Flage zaznacza, że tak rozumiany interes dla etycznego egoisty nie ogranicza się do krótkotrwałych przyjemności (co zatem różni go od postawy właściwej hedonistom), a raczej sięga dalej, poza perspektywę życia doczesnego. W dążeniu do ogólnego dobra ludzkości egoista etyczny, jak przekonuje Flage, w odróżnieniu od utilitarysty posługuje się dystrybucyjnym rozumieniem ludzkości stanowiącej zbiór złożony z poszczególnych jednostek, a nie abstrakcyjnie rozumianą całość. W przypadku egoisty etycznego obowiązkiem jest takie działanie, które przynosi największą ilość dobra każdemu członkowi ludzkości.

Przekonania z zakresu filozofii moralnej Berkeleya, tak jak interpretuje je Flage, znajdują odzwierciedlenie w poglądach społecznych filozofa, które autor książki zawęża do rozważań nad kryzysem gospodarczym na Wyspach Brytyjskich w XVIII w. Przedmiotem analiz są dwa dzieła Berkeleya, tj. traktat pt. *Próba zapobieżenia upadkowi Wielkiej Brytanii* (1721) dotyczący trudnej kondycji ekonomicznej tego kraju oraz napisane w latach 30. dzieło *Querist*, poświęcone sytuacji w Irlandii, gdzie Berkeley osiadł po powrocie z wyprawy do Ameryki Północnej. W trosce o polepszenie warunków gospodarczych społeczeństwa Wielkiej Brytanii, a później Irlandii postawa etycznego egoizmu zdaje się przejawiać według Daniela Flagego w przekonaniu Berkeleya, że właściwym zachowaniem jest troska o dobro własne w kontekście dobra społeczeństwa, którego jednostka pozostaje częścią. Irlandzki filozof miałby zatem promować postawę religijności, przedsiębiorczości, oszczędności oraz dbałości o ducha wspólnoty, co wiąże się z Berkeleyowską teorią prawa naturalnego. Czytamy zatem: „Prawa natury opisują i zalecają obowiązki religijne, a z nich wypływają cnoty. [...] Pracowitość i oszczędność w połączeniu z prawami natury są najlepszymi środkami prowadzącymi do osiągnięcia powszechnego dobra społeczeństwa oraz poszczególnych jego członków” (s. 169). Wyraźnym przykładem realizacji opisy-

wanych założeń w praktyce jest postawa samego Berkeleya wobec społeczeństwa irlandzkiego, jaką można wyczytać w dziele *Querist*. Propozycje powołania banku narodowego oraz wykształcenia odpowiednich potrzeb w społeczeństwie irlandzkim miałyby bowiem stanowić sposoby na osiągnięcie przez gospodarke tego kraju stanu niezależności od Wielkiej Brytanii i samowystarczalności.

Książka *Berkeley* Daniela Flagego stanowi spójną całość. Problematyka rozdziałów jest wzajemnie powiązana, co nie znaczy jednak, że możliwa jest jedynie jej chronologiczna lektura. Podążanie ścieżką zaproponowaną przez autora pozwala jednak dostrzec, że problemy w filozofii Berkeleya z zakresu filozofii poznania i bytu, a także moralności i filozofii społecznej są ze sobą powiązane. Prosty i precyzyjny język oraz jasna struktura rozdziałów sprawiają, że przedstawione analizy są wyjątkowo przejrzyste. Każda z części posiada szczegółowe wprowadzenie, w którym autor skrupulatnie przedstawia definicje pojęć wykorzystywanych w trakcie prowadzonych analiz, szczegółowo określa cel tych ostatnich, a także przedstawia zarys kontekstu historycznego. Na ewentualny niedosyt czytelnika autor odpowiada, proponując pod koniec każdego rozdziału cenne zestawienie najnowszych opracowań problemów w filozofii Berkeleya, w których można znaleźć alternatywne sposoby ich interpretacji.

Filozofia Berkeleya w ujęciu, jakie oferuje Daniel Flage, jest intrygująca i zaskakująca. Z właściwą sobie skromnością autor stara się przekonać czytelnika, że „wszystkie interpretacje znaczących dzieł filozoficznych są błędne, przynajmniej jeśli chodzi o szczegóły. [...] Nie ma zatem powodu – pisze dalej – aby myśleć, że moja praca stanowi wyjątek od tej reguły. [...] Wszelka literatura przedmiotu pokazuje zaledwie czyjaś próbę zrozumienia tekstów źródłowych” (s. 180). Tym samym jednak Flage zachęca czytelnika do podjęcia wysiłku aktywnej lektury napisanej przez niego książki i do dialogu z jego tezami. Analiza dzieł Berkeleya utwierdza w przekonaniu, jak trudno zrozumieć i zinterpretować zawarte w nich poglądy oraz argumenty. To z kolei bezsprzecznie rozbudza ciekawość wobec oryginalnych propozycji interpretacyjnych, jakie znajdziemy w monografii *Berkeley*.

Marta Szymańska-Lewoszewska

W OBRONIE ABSOLUTNOŚCI PRAWDY

Jacek Moroz, *Dyskusja z relatywizmem prawdy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2013, ss. 222.

Relatywizm jest dziś, w ponowoczesnym dyskursie filozoficznym, stanowiskiem przyjmowanym – mniej lub bardziej otwarcie – przez wielu myślicieli. Obejmuje on także kwestie prawdziwości. Pluralizm, wielość możliwych kontekstów i interpretacji sprawia, że sens pojęcia prawdy został, jakie wiele innych, rozproszony. Jednocześnie pojawiają się z różnych stron głosy rozważające możliwość istnienia prawdy obiektywnej, zgłaszające potrzebę jej poszukiwania. Sądzę, że książkę Jacka Moroza można częściowo potraktować właśnie jako jeden z takich głosów. Czytelnik znajdzie w niej zarówno rekonstrukcję poglądów głównych reprezentantów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na naturę prawdy, jak i ocenę siły argumentów przedstawianych na ich poparcie. Dlatego też w mojej opinii publikacja ta pełni podwójną funkcję. Po pierwsze, przypomina dorobek jednej z największych polskich formacji intelektualnych XX w., po drugie, prezentuje aktualne stanowisko na temat absolutyzmu w kwestii prawdy. Autora szczególnie interesuje relatywizm aletyczny oraz radykalny konstruktywizm.

Praca Jacka Moroza, doktora filozofii, adiunkta w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Szczecińskiego, składa się z ośmiu rozdziałów poprzedzonych wstępem, w którym formułuje on dwie tezy wyjściowe. Po pierwsze, twierdzi, że niemal wszyscy przedstawiciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, pomimo różnorodności akceptowanych poglądów i postulowanego w szkole filozoficznego minimalizmu, byli antyrelatywistami (s. 11). Po drugie, uważa, że argumenty twardowszczyków na rzecz absolutyzmu, przy pewnych założeniach, zachowały aktualność oraz moc dowodową (s. 12).

Rozdział pierwszy rozprawy zawiera ustalenia terminologiczne – zarówno w stosunku do pojęcia relatywizmu, jak i pojmowania samej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Już od pierwszych stron tej publikacji daje się zauważyć dbałość autora o metodologiczny aspekt pracy. W syntetyczny sposób (ale nie upraszczający) dokonuje on m.in. typizacji różnego rodzaju relatywizmów, ze szczegółowym omówieniem tego wariantu, który będzie go w rozprawie najbardziej interesował, czyli relatywizmu prawdy (autor konsekwentnie posługuje się sformułowaniami

„relatywizm prawdy”/ „absolutyzm prawdy” zamiast „relatywność prawdy”/ „absolutność prawdy” czy „prawda względna”/ „prawda bezwzględna”. Ten fakt można uznać za pewne odstępstwo od założonej staranności terminologicznej).

Każdy kolejny rozdział (aż do rozdziału ósmego, który stanowi pewnego rodzaju podsumowanie wcześniejszych) jest poświęcony rozumieniu prawdy przez wybranych przedstawicieli Szkoły. Część rozdziałów dotyczy indywidualnych rozważań (np. założyciela Szkoły Kazimierza Twardowskiego), inne kierunków filozoficznych występujących w ramach Szkoły, m.in. konwencjonalizmu, niektóre zaś skupiają się wokół konkretnego problemu, jak np. spór o odwieczność prawdy między Kotarbińskim i Leśniewskim. W ostatnim rozdziale autor dokonuje oceny przedstawionych argumentów w obronie absolutności prawdy oraz wskazuje związane z nimi trudności i ograniczenia. Niewątpliwym atutem pracy jest duża ilość dodatkowych informacji — historycznych, terminologicznych czy bibliograficznych umieszczonych w obszernych przypisach, które wzbogacają ją, nie zaburzając jednocześnie toku tekstu głównego. Wszystkie paragrafy mają przejrzystą i logiczną strukturę, co sprawia, że czytelnik porusza się po nich z łatwością.

Pierwszy rozdział omawianej monografii został poświęcony założycielowi Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, Kazimierzowi Twardowskiemu. Jego rozważania i ich wyniki stanowiły bowiem fundament poglądów przyjmowanych przez całą Szkołę. Autor skupił się przede wszystkim na pracy z 1900 r. pt. *O tak zwanych prawdach względnych*, ale nawiązał także do innych publikacji m.in. *O czynnościach i wytworach* z 1913 r. Twardowski był zwolennikiem klasycznej koncepcji prawdy w sformułowaniu Arystotelesowym. Zdecydowany brak akceptacji nieklasycznych teorii prawdy, realizm oraz antyirracjonalizm stanowiły podstawę do odrzucenia relatywizmu. Niezbędne było do tego także wyraźne rozróżnienie zdania i sądu. W koncepcji Twardowskiego to sąd, rozumiany jako treść *in abstracto*, niezależny od podmiotu sądzącego, jest nośnikiem prawdziwości. Lwowski filozof wykorzystał trzy rodzaje argumentów przeciw relatywizmowi. Pierwszy z nich to tzw. argument analityczny, zgodnie z którym relatywizm wynika z pomieszania trwałych sądów oraz zdań, które są jedynie okazjonalne. Wartość logiczna sądu (właściwego nośnika prawdy) jest niezmienna. Pełen sens sądu ujawnia się jednakże dopiero po jego dookreśleniu przez kontekst. O tym uzupełnieniu Moroz pisał tak: „w rozprawie *O tak zwanych prawdach względnych* Twardowski pokazuje, że relatywizm aletyczny mający swoje źródło w wypowiedziach o wrażeniach, nieuprawnionych generalizacjach, hipotezach naukowych czy zasadach etycznych, jest tylko pozorny będąc rezultatem bardzo ważnej cechy języka naturalnego – tzw. eliptyczności (czyli skrótowości)” (s. 67). Wartość logiczna sądu przysługuje mu na stałe i jest niezależna od możliwości jej rozpoznania (Twardowski przyjmował odwieczność prawdy). Pozostałe dwa argumenty – logiczny i pragmatyczny – Twardowski oparł na zasa-

dzie niesprzeczności. Pierwszy skierował przeciw subiektywizmowi epistemologicznemu, drugi w obronie racjonalnego myślenia.

Sąd jest zawsze albo prawdziwy, albo fałszywy, nie może być zarazem prawdziwy i fałszywy, ani posiadać statusu nieokreślonego. Dokonana przez Twardowskiego krytyka relatywizmu opiera się w związku z tym, zdaniem autora, na pewnych milczących (ale koniecznych) założeniach: realizmu ontologicznego, możliwości poznania świata ekstralingwistycznego oraz uznaniu, że zasada niesprzeczności jest słuszna zarówno w wymiarze ontologicznym, epistemologicznym, jak i semantycznym. Polemizuje tym samym z niektórymi badaczami (E. Paczkowską-Łagowska, R. Jadcakiem), uznającymi, że stanowisko autora *Granic puryzmu* jest niezależne i może być bronione w ramach dowolnego poglądu w kwestii przedmiotu i zakresu ludzkiej wiedzy (s. 81). Warto także zauważyć, że autor przywołał i gruntownie przeanalizował krytykę argumentów antyrelatywistycznych Twardowskiego. Zastrzeżenia Józefa Dębowskiego, przedstawione w artykule *O bezwzględności prawdy*, autor uznał za zasadniczo trafne (s. 9 i s. 76-80), a skoro tak, to dla porządku odnotujmy, iż zarzuty Dębowskiego dotyczyły: (1) niejasności w kwestii statusu ontologicznego sądów, (2) nieskuteczności programu eliminowania z języka naturalnego wyrażeń niejednoznacznych i eliptycznych oraz (3) niedookreślonego statusu aksjologicznego prawdy (s. 77). Warto jednak pamiętać, iż krytyczne wobec argumentów Twardowskiego zastrzeżenia Dębowskiego nie miały na celu podważenia tezy antyrelatywistycznej. W tym punkcie J. Dębowski zdecydowanie solidaryzuje się z K. Twardowskim i stanowiskiem Szkoły (co zresztą autor wyraźnie odnotowuje na s. 78).

Kolejną przeanalizowaną przez Moroza przedstawicielką Szkoły Lwowsko-Warszawskiej jest Maria Kokoszyńska-Lutmanowa. Dzięki zastosowaniu środków formalnologicznych, zwłaszcza przez dodanie formuł kwantyfikatorowych do podstawowego sformułowania relatywizmu, wyszczególniła relatywizm radykalny i umiarkowany. W pierwszym przypadku tezę relatywistyczną poprzedza kwantyfikator generalny, w drugim egzystencjalny. „Główna linia argumentacyjna Kokoszyńskiej – twierdzi Moroz – została zbudowana na bazie tezy, że relatywizm prawdy powstaje wówczas, gdy przyjmuje się niewłaściwą koncepcję prawdy albo też niewłaściwe pojmuje się sam relatywizm prawdy” (s. 103). Źródła relatywizmu leżą zatem zdaniem autorki *A refutation of the relativism of truth* właśnie w jego błędnym rozumieniu, przyjęciu niewłaściwego (tj. nieklasycznego) pojęcia prawdy oraz z powodu błędnego interpretowania niektórych cech języka potocznego (eliptyczności). „Niewątpliwą zasługą i oryginalnym wkładem Kokoszyńskiej do dyskusji z relatywizmem prawdy – pisze autor – było precyzyjne wskazanie na źródła, a zarazem powody, dla których relatywizm prawdy zyskał liczne grono zwolenników” (s. 104). Niemniej interpretacje Kokoszyńskiej są rozwinięciem tez Twardowskiego i jednocześnie wyrażają pełne poparcie jego stosunku do prawd względnych.

W rozdziale czwartym swojej pracy Moroz poddał analizie relację między uznawanym w Szkole absolutyzmem a radykalnym konwencjonalizmem, którego twórcą i głosicielem (przez pewien okres twórczości) był Kazimierz Ajdukiewicz, a wnikliwą komentatorką Izydora Dąmbska. Po ogólnej prezentacji głównych założeń stanowiska konwencjonalistycznego Ajdukiewicza Moroz przytacza obronę antyrelatywizmu dokonaną przez Dąmbską w artykule *Konwencjonalizm a relatywizm*. Autorka podkreślała w tej publikacji, że częste utożsamianie konwencjonalizmu z relatywizmem jest wynikiem błędnego rozumienia tego pierwszego (w podobny sposób – tylko z niezrozumienia stanowiska relatywistycznego – argumentowała Kokoszyńska). Poprawnie odczytane tezy konwencjonalistyczne mogą być wręcz pomocne, twierdziła Dąmbska, w przezwyciężeniu relatywizmu (s. 113). Konwencjonalizm jest teorią rozstrzygalności twierdzeń, a nie ich prawdziwości. Głosi wielość możliwych obrazów świata, nie przesądzając jednocześnie o ich kwalifikacji prawdziwościowej – nie prowadzi więc do tezy o relatywizacji rzeczywistości. Niemniej stanowisko przyjmowane przez autora *Obrazu świata i aparatury pojęciowej* jest w niektórych momentach trudne do pogodzenia z ideą prawdy absolutnej, co Moroz kilkakrotnie podkreśla. Dyrektywalna koncepcja znaczenia, stanowiąca podstawę konwencjonalizmu, nastrocza pewnych trudności w jednoznacznym określeniu statusu znaczeniowego prawdy, ale z drugiej strony nie jest też tak, że konwencjonalizm z założenia implikuje relatywizm. Ajdukiewicz w okresie uznawania radykalnego konwencjonalizmu nie posługiwał się w ogóle semantycznym pojęciem prawdy ze względu na pojawiające się antynomie (problem ten rozwiązała dopiero semantyczna koncepcja prawdy Tarskiego). Moroz rzetelnie analizuje problematyczne momenty w koncepcji autora *Konwencjonalnych pierwiastków w nauce*, konstatując mimo to, że należy uznać Ajdukiewicza za spadkobiercę antyrelatywistycznej tradycji Twardowskiego.

Wątpliwości istnieją także, zdaniem Moroza, co do możliwości konsekwentnego pogodzenia absolutyzmu z reizmem Tadeusza Kotarbińskiego. Autor poświęca m.in. temu problemowi rozdział piąty. Reizm (konkretyzm) w wersji ontologicznej to stanowisko, zgodnie z którym istnieją tylko rzeczy (nie istnieją przedmioty idealne). W wersji semantycznej eliminuje nazwy pozorne, tj. odnoszące się do bytów fikcyjnych. Na takim gruncie trudna jest obrona tezy o sądzie *in abstracto* jako nośniku prawdziwości, bowiem z perspektywy reizmu jest to hipostaza. Mimo to, Kotarbiński w *Elementach teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* opowiada się za absolutyzmem aletycznym, argumentując zgodnie z linią Twardowskiego, tzn. wychodząc od postulatu uzupełnienia niedookreślonych zdań o kontekst, uznaniu zasady niesprzeczności oraz korespondencyjnej koncepcji prawdy. Moroz pokazuje, w jaki sposób można byłoby przezwyciężyć trudności związane z pogodzeniem tych dwóch koncepcji tak, aby zachować spójność stanowiska, jednak zaznacza, że są to jego własne propozy-

cje – Kotarbiński pozostał do końca zwolennikiem dwóch sprzecznych idei: reizmu i absolutyzmu w kwestii prawdy. Dalszą część rozdziału zajmuje odtworzenie sporu między Kotarbińskim i Leśniewskim (pośrednio też z Łukasiewiczem), dotyczącego problemu odwieczności prawdy i jego związku z zagadnieniem relatywizmu.

Rozdział szósty omawianej pracy dotyczy semantycznej teorii prawdy Alfreda Tarskiego. Pomimo zdeklarowanej chęci uchwycenia w niej klasycznych intuicji dotyczących prawdy, nie ominęły autora *Pojęcia prawdy w językach nauk dedukcyjnych* zarzuty o relatywizm. Zgodnie z koncepcją Tarskiego prawda jest zrelatywizowana do konkretnego języka przedmiotowego i wyrażona w jego metajęzyku, przy czym niemożliwy jest uniwersalny metajęzyk. Ten element w konsekwencji przesądził o możliwości interpretacji semantycznej koncepcji prawdy w duchu relatywizmu, deflacionizmu i absolutyzmu (s. 166). Sam Tarski, pomimo pierwotnego założenia, nie utrzymał konsekwencji w sprawie statusu ontologicznego prawdy, jego wypowiedzi nie są w tej kwestii spójne. Moroz przytacza wyniki analiz tego problemu dokonanych zarówno przez zwolenników relatywistycznego, jak i absolutystycznego wyjaśnienia konwencji T. M. Black i R.C. Jennings argumentowali za tym, że prawda ma w koncepcji Tarskiego charakter względny. H. Siegel i J. Woleński bronili absolutystycznej interpretacji kategorii prawdy. Z kolei A. Grobler, wskazując na możliwość istnienia wielu interpretacji języka nauki, utrzymywał, że ani pierwsze, ani drugie rozwiązanie nie generuje sprzeczności – oba są zatem możliwe. Moroz ostatecznie opowiada się za absolutystyczną wykładnią semantycznej koncepcji prawdy Tarskiego, wpisując ją w dziedzictwo Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i jej założyciela.

Ostatni rozdział jest rekonstrukcją poglądu na prawdę dwóch filozofów z ostatniego pokolenia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej – Edwarda Poznańskiego i Aleksandra Wundheilera. Moroz opiera się na ich wspólnej publikacji *Pojęcie prawdy na terenie fizyki*, która ukazała się w księdze pamiątkowej z 1934 r. poświęconej T. Kotarbińskiemu (obaj byli jego bezpośrednimi uczniami). Stojąc na gruncie operacjonizmu, utrzymywali, że prawda jest wprost określona przez metody jej weryfikacji. Zaproponowali kryterialną koncepcję prawdy, posługując się przy tym dwoma jej pojęciami. Pierwszym kryterium prawdziwości teorii fizycznych miałyby być kryterium koherencyjne – zgodnie z nim prawdziwość zdania jest uwarunkowana przynależnością do niesprzecznego systemu twierdzeń. Drugim kryterium prawdy, które podają Poznański i Wundheiler, jest zgoda powszechna, opatrzona jednakże pewnymi zastrzeżeniami. Nie chodzi bowiem o zgodę wszystkich podmiotów zdolnych do wydawania sądów, lecz jedynie „normalnych, bezinteresownych i kompetentnych” (s. 181). Oba kryteria są zdaniem autorów równie ważne (żadne nie jest wyróżnione), ale też nie stosują się do tych samych twierdzeń. Kryterium zgody powszechnej dotyczy raczej zdań elementarnych i ich zaprzeczeń (zdań doświadczalnych). Kryterium koherencji stosuje się do całego systemu lub jego większych i bardziej ogólnych fragmentów.

Operacjonizm bezpośrednio prowadzi do uznania względności prawdy, zrywając jednocześnie z długą tradycją Szkoły w obronie absolutyzmu.

Monografię J. Moroza trzeba uznać za wartościową z punktu widzenia historii filozofii, ale i współczesnej epistemologii. Autor powołuje się na literaturę rodzimą i zagraniczną, wykazując się wieloaspektową znajomością podejmowanego tematu. W przypadku wielu możliwych interpretacji problemu zawsze powołuje się na innych badaczy, przywołuje racje wszystkich stron, zajmując wobec nich własne stanowisko. W zakończeniu konfrontuje swoje dociekania z tezami wyjściowymi. Pierwszą, zakładającą, że prawie wszyscy przedstawiciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (zastrzeżenie dotyczy Poznańskiego i Wundheilera) byli zwolennikami absolutnego ujęcia prawdy, autor uznaje za obronioną, choć jak podkreśla, nie w każdym przypadku można to w prosty sposób pogodzić z ich innymi poglądami. O tezie drugiej autor pisze następująco: „strategia obrony absolutyzmu prawdy, zaprezentowana przez Twardowskiego, stanowi dziś istotną wartość, niemniej opatrzona być musi istotnymi przypisami” (s. 87). Te dodatkowe założenia Moroz nazywa „pakietem antyrelatywistycznym” Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Należą do niego: i) klasyczna teoria prawdy; ii) przyjęcie logiki dwuwartościowej, a co za tym idzie, jej podstawowych praw, tzn. prawa wyłączonego środka oraz zasady niesprzeczności; a także iii) uznanie sądu za nośnik prawdziwości (s. 211). Główne przesłanki do odrzucenia relatywizmu przedstawił Twardowski, uczniowie niejako kontynuowali jego linię argumentacyjną, czasem dodając nowe wątki czy aspekty. Moroz słusznie zauważa, że w pewnym stopniu (jak wysokim nie próbuje określić) to duży autorytet Twardowskiego zaważył na takim, a nie innym sposobie pojmowania prawdy przez członków Szkoły Lwowsko-Warszawskiej – nawet w obliczu ryzyka niespójności teoretycznej. Jak wiadomo, Twardowski zaszczerpił w swych wychowankach głębokie przekonanie o doniosłości poszukiwania i głoszenia prawdy obiektywnej jako jedynie wartościowego celu badania naukowego. Autor wspomina o tym, choć nie wyprowadza z tego faktu całkiem prawdopodobnej tezy, że mogło tu nastąpić utożsamienie dwóch różnych aspektów prawdy: raz rozumianej jako abstrakcyjna wartość, innym razem, utożsamionej z wiedzą o najwyższym stopniu pewności.

Po lekturze tej książki pozostaje wrażenie, chyba zgodne z intencją autora, że obrona absolutyzmu była przez niektórych uczniów Twardowskiego przeprowadzana niejako „za pewną cenę” – czasem trudności interpretacyjnych, czasem niespójności systemu poglądów. Z układu rozdziałów daje się także zauważyć tendencję do „malejącego absolutyzmu” – od czystego antyrelatywizmu Twardowskiego do „zabrudzonego”, niekonsekwentnego w koncepcjach Ajdukiewicza, Kotarbińskiego czy Tarskiego aż do otwartego relatywizmu Poznańskiego i Wundheilera. Wybrana przez Moroza grupa filozofów ze Szkoły jest reprezentatywna, choć brak w niej np. Tadeusza Czeżowskiego, jednego z czołowych

przedstawicieli formacji. Nie tyle jako zarzut, ile uwagę można również podnieść fakt, że autor skupił się wyłącznie na tytułowym, wąskim aspekcie poglądów lwowsko-warszawskich myślicieli, nie nawiązując do szerszego kontekstu, w który ów spór można byłoby wpisać. Może to pozostawiać lekki niedosyt. Mimo to sądzę, że pracę Moroza należy potraktować jako kompleksowe podjęcie problemu antyrelatywizmu w kwestii prawdy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, przeprowadzoną – metodologicznie i językowo – zgodnie z jej analitycznym duchem.

Katarzyna Ossowska

O TWÓRCZOŚCI CESARZA KINA JAPOŃSKIEGO W 100. ROCZNICĘ URODZIN

Akira Kurosawa – twórca japoński, twórca światowy,
pod red. Wioletty Laskowskiej-Smoczyńskiej i Piotra
Kletowskiego, Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej
Manggha, Kraków 2011, ss. 186.

Krakowskie Muzeum Manggha¹ od lat współpracuje z Międzynarodowym Festiwalem Filmu Filozoficznego². Odbývają się tam inauguracje festiwalu oraz część filmowych seansów, promocje antologii³ połączone z panelem dyskusyjnym i spotkania z polskimi i zagranicznymi gośćmi⁴. Nie jest to zatem przypadek, że właśnie tam 29 marca 2010 r. miała miejsce sesja naukowa poświęcona twórczości znakomitego reżysera japońskiego Akiry Kurosawy, w niespełna tydzień po 100. rocznicy jego urodzin (23.03.1910–6.09.1998). Powstała książka, która jest zapisem naukowego spojrzenia na filmy Cesarza Japońskiego Kina, jak nazywano Kurosawę, porównując go do Yasujirō Ozu, któremu z kolei nadano miano Mnicha Japońskiego Kina.

Obok wartościowych monografii⁵ i innych publikacji⁶ poświęconych dziełom autora *Rashōmona* i *Rudobrodego* recenzowana książka jest interesującą pozycją ze względu na szerokie i wszechstronne ujęcie tematu. Poruszone problemy oscylują m.in. wokół traumy powojennej rzeczywistości Japonii (s. 13–21), kwestii filozofii i skończoności ludzkiej egzystencji w *Piętnie śmierci* (s. 23–33), fi-

¹ Zob. [online] <<http://manggha.pl/>>.

² Zob. [online] <<http://festiwalfilmufilozoficznego.com/>>.

³ Na przykład *Wobec metafizyki. Filozofia – sztuka – film. Antologia*, pod. red. U. Tes i A. Gielarowskiego, Akademia Ignatianum, Wyd. WAM, Kraków 2012, s. 474.

⁴ Zob. Ł. Kamiński, *Inny w kinie. Relacja z VII Międzynarodowego Festiwalu Filmu Filozoficznego (Kraków, 6–8 grudnia 2012)*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2013, nr 19, s. 423, 424 i 425.

⁵ A. Helman, *Akira Kurosawa*, Wyd. Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1970; M. Bobrowski, *Akira Kurosawa. Artysta pogranicza*, Wyd. Nomos, Kraków 2013.

⁶ Por. A. Pierzchała, *Pajęcze Gniazdo – Wokół „Makbeta” Akiry Kurosawy*, (w:) *Obcość przezwyciężona. Film japoński a kultura europejska*, Universitas, Kraków 2005, s. 87–148; M. Bobrowski, *Akira Kurosawa: W szerokiej perspektywie*, (w:) *Autorzy kina azjatyckiego*, pod red. A. Helman i A. Kamrowskiej, Wyd. Rabid, Kraków 2010, s. 149–180.

lozofii muzyki i wątków szekspirowskich (s. 69–109), a nawet szamanizmu i ekologii głębokiej (s. 111–121).

Redaktorzy tomu deklarują, że zależało im na próbie nowego spojrzenia na filmy Kurosawy, a kolejność artykułów odpowiada chronologicznie etapom w filmografii mistrza (s. 7). Wśród autorów dominowali przedstawiciele Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Okresem wczesnym – związanym z filmami obyczajowymi (gatunek *gendai-geki*), takimi jak: *Nie żałujcie naszej młodości* i bardziej znanymi *Pijanym aniołem* i *Zbłąkanym psem* – zajął się Krzysztof Loska⁷. Autor *Poetyki filmu japońskiego* zaprezentował interesującą analizę obrazów ukazujących powojenną rzeczywistość Japonii i zagubionych w niej młodych ludzi szukających swego miejsca pośród zniszczonych miast. Biorąc pod uwagę to, że w japońskiej kinematografii tego okresu unikano pokazywania skutków wojny, Kurosawa wykazał się wielką odwagą, co zresztą zaakcentował K. Loska: „We wszystkich filmach z lat 40. na pierwszy plan wysuwa się motyw budowania tożsamości [...]. Ważną rolę w konstruowaniu podmiotowości odgrywa problem pamięci i poczucia ciągłości, zmagania się z przeszłością, przy równoczesnym pragnieniu zapomnienia o niej” (s. 21).

Aspekt tożsamości i ciągłości łączy się z dziedzictwem, o czym pisze Michał Bobrowski, analizując doskonały obraz *Piętno śmierci*. Autor wskazuje na wykorzystanie wątków z filozofii konfucjańskiej przy opowiadaniu historii o śmiertelnie chorym urzędniku. Nieco kafkowski klimat bezdusznych urzędów, wszechogarniająca apatia służą w *Piętnie śmierci* hołdowaniu wartościom konfucjańskim.

Trzeci rozdział, autorstwa Dariusza Grzonki z Akademii Krakowskiej im. A.F. Modrzewskiego, koncentruje się na wątku przemocy i zazdrości na przykładzie adaptacji dzieł Szekspira (*Tron we krwi*) i Gorkiego (*Na dnie*). Do dziś fascynuje umiejętność adaptowania tekstów kultury Zachodu w tak oryginalny, lecz nie tracący na tym podstawowych właściwości, które zawierał oryginał. Grzonka słusznie zauważa, że geniusz Kurosawy polega m.in. na umiejętnym wyciągnięciu uniwersalnych elementów z europejskich tekstów kultury i użyciu ich przez reżysera do nakreślenia wątków antropologicznych i zmuszenia widza z innego kręgu kulturowego do refleksji filozoficznej.

Marek Sflugier, historyk z Uniwersytetu Gdańskiego, analizuje wybrane aspekty realizmu historycznego i zastanawia się nad tym, czy film w ogóle może być historyczny. Omawia ponadto dobór kostiumów wojowników, kwestie symboliki i rolę mieczy. Ta cienka granica, która sprzyja przemieszaniu wartości, zdaniem Sflugiera jest źródłem siły i głębi filmów Kurosawy: „Nadaje im osobliwego autentyzmu, który my – widzowie, jesteśmy w stanie zaakceptować jako historycz-

⁷ Zob. K. Loska, *Encyklopedia filmu science fiction*, Wyd. Rabid, Kraków 2004; idem, *Poetyka filmu japońskiego*, t. I, Wyd. Rabid, Kraków 2009.

ny realizm” (s. 64). W tym sensie możemy mówić o istnieniu filmu historycznego jako gatunku. Zdaniem autora, w obrazach Kurosawy istotny jest kunszt, z jakim reżyser subtelnie zarysowuje cienką linię między tym, co szlachetne, a tym, co nikczemne. Dotyczy to postaci m.in. z *Ukrytej fortecy*, *Siedmiu samurajów* czy *Tronu we krwi*.

Muzyka nadal pozostaje rzadko poruszonym tematem w monografiach na temat kina Kurosawy. Piotr Sawicki pisze o obrazowości muzyki i muzyczności obrazu, a jako że zajmuje się konwergencją, nie dziwi odwołania do Eisensteina i synestezyjnej recepcji filmu. Kurosawa „rozwiązuje obrazem wszystko, co się da. Unika zarówno nadmiaru dialogów, jak i nadmiaru komentarza muzycznego” (s. 71). Montaż w filmie równa się rytmowi, a melodią kina jest ruch wewnątrz-kadrowy. Ten rozdział jest jednym z bardziej wartościowych w całym tomie.

Kolejny rozdział traktuje o ekologii w dziele filmowym. Na przykładzie obrazu *Dersu Uzala* Katarzyna Gąsior analizuje ekologiczny wydźwięk, jaki niesie rosyjska produkcja Kurosawy. Autorka wskazuje, jak na przykładzie filmowej egzystencji tytułowego syberyjskiego myśliwego poruszane są aspekty szamanizmu i ekologii głębokiej.

W dorobku Kurosawy – oprócz wspomnianych wcześniej dzieł – ważne są również *Sobowtór*, *Rudobrody*, *Siedmiu samurajów* oraz *Ran*. Ten ostatni jest przedmiotem jednej z ciekawszych analiz autorstwa Mikołaja Melanowicza, który zdecydowanie odchodzi od interpretacji metafizycznej na rzecz nihilistycznej wizji mającej swe korzenie zarówno w XX-wiecznej literaturze japońskiej, jak i dramatach Samuela Becketta. W obu przypadkach artyści ustawiają absurd w centrum ludzkiej egzystencji.

Bez rozstrzygnięcia kwestii, czy twórczość Kurosawy ma współcześnie wpływ na kolejne pokolenie filmowców, nie może być mowy o satysfakcjonującym ujęciu i zbadaniu dorobku twórcy *Sanjuro – samuraja znikąd*. Zrobiła to Agnieszka Kamrowska w tekście *Testament Cesarza*, w którym zajęła się poszukiwaniem japońskich filmów, w tym i remaków dzieł Kurosawy.

W ostatnim z prezentowanych tekstów Elżbieta Wiącek podjęła próbę porównania *Siedmiu samurajów* z amerykańskim remakiem i zbadania zależności między tymi dwoma filmami.

Zwieńczeniem naukowej sesji poświęconej Kurosawie była rozmowa z Andrzejem Wajdą, jednym z inicjatorów powstania Muzeum Mangghi. Spotkanie z wybitnym polskim reżyserem poprowadził Piotr Kletowski, a dotyczyło ono relacji między kinem autora *Kanału* a obrazami Kurosawy. Obaj twórcy pochodzą z rodzin inteligenckich, a ich ojcowie związani byli ze środowiskiem wojskowym. Obaj ukończyli malarstwo i przeszli do świata filmu ze świata sztuk plastycznych. Kolejnym podobieństwem jest, zwłaszcza we wczesnej fazie, próba poradzenia sobie z trudną rzeczywistością powojenną za pomocą kina oraz wspólne umiłowanie dzieł Szekspira i Dostojewskiego: „to nie dotyczyło tylko

i wyłącznie tego, że on [Kurosawa] sięgnął po Szekspira czy Dostojewskiego, ale że potrafił stworzyć jakąś sytuację na ekranie, która w dalekim kraju – Polsce była tak samo zrozumiała, jak w innych krajach, gdzie ten film się pojawiał” (s. 176). Istnieje jeszcze jedno podobieństwo: filmy obu twórców często lepiej były przyjmowane za granicą niż w ojczyźnie.

Monografia *Akira Kurosawa – twórca japoński, twórca światowy* to wartościowy zbiór prac na wysokim poziomie naukowym, przygotowany przez specjalistów mających na celu ukazanie wielkiego reżysera w nowej perspektywie: filozoficznej, historycznej, współczesnej, polskiej i antropologicznej. Wnosi ona wiele nowych analiz i oryginalnych interpretacji w badaniach filmoznawczych na temat Kurosawy. Odpowiednio dobrani, kompetentni autorzy proponują nieco inne od klasycznego podejście do dorobku filmowego Akiry Kurosawy. Jedynym zarzut, jaki można sformułować, to brak konsekwencji w zamieszczaniu bibliografii na końcu każdego artykułu. Atutem książki jest strona estetyczna oraz sporo kadrów, fotosów, a także rysunków Andrzeja Wajdy.

Alicja Helman, charakteryzując osobę wielkiego japońskiego twórcy, napisała, że Kurosawa „był dla kina tym, kim dla muzyki był Bach, a dla teatru Szekspir”. Trudno się z tym stwierdzeniem nie zgodzić, dlatego cieszy, że autor *Nieba i piekła* nadal wzbudza zainteresowanie zarówno filmoznawców, tłumaczy, filozofów i historyków, jak i kolejnych pokoleń widzów.

Łukasz Kamiński