

TOM XL

2012

ZESZYT 1

KWARTALNIK FILOZOFICZNY

REDAKTOR

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

**POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
UNIwersytet Jagielloński
KRAKÓW 2012**

KOMITET NAUKOWY

Włodzimierz Galewicz, Andrzej Póltawski, Beata Szymańska, Jerzy Szymura,
Adam Węgrzecki, Jan Woleński

KOMITET REDAKCYJNY

Władysław Stróżewski (redaktor naczelny),
Maria Małgorzata Baranowska (sekretarz redakcji),
Krystyna Szymurowa (red. wydawnictwa)

Adres Redakcji: Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
e-mail: Kwartfil@iphils.uj.edu.pl
[www. kf.edu.pl](http://www.kf.edu.pl)

Redaktor Wydawnictwa: Krystyna Szymurowa
Redaktor techniczny: Rafał Wawrzeń

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2012

Printed in Poland

Komputerowy Skład Tekstu „FIRET”
Zbigniew Białko
z.bialko@upecpoczta.pl

Oficyna Wydawniczo-Drukarska „Secesja”
30-363 Kraków, ul. Rzemieślnicza 22
oficynasecesja@tlen.pl

Nakład 400 egz.
Ark. wyd. 13,00; ark. druk. 12,75

TREŚĆ ZESZYTU 1 TOMU XL

Artykuły

Anna Szyrwińska, <i>W poszukiwaniu elementów myśli pietystycznej w etyce Immanuela Kanta</i>	5
Alicja Pietras, <i>Karla Jaspersa postneokantowski projekt metafizyki</i>	25
Luiza Kula, <i>Pojęcie φύσις w interpretacji Martina Heideggera</i>	41
Andrzej Nawrocki, <i>Naukowa obiektywizacja i doświadczenie winy – lektura listów Kartezjusza w świetle uwag Husserla</i>	59
Markus Lipowicz, <i>Socjologiczne implikacje filozofii Nietzschego. Antychrześcijański charakter ponowoczesnych form uspołecznienia</i>	73
Teresa Obolevitch, <i>Judaistyczne wątki w życiu i twórczości Siemiona Franka</i>	99
Jowita Guja, <i>Wiara a alienacja w myśli Sławoja Žižka</i>	109
Monika Marczuk, <i>Raj utracony Georgesa Bataille'a. Kilka słów o zbytku</i>	123
Magdalena Adamus, <i>Konwencjonalne ujęcie strategii w rozstrzyganiu problemów koordynacyjnych</i>	143
Piotr Żuchowski, <i>Podstawowe założenia monizmu absolutnego</i>	167

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Maciej Manikowski, <i>Post mortem Dei. Tractatus anthropologicus</i> (Jan Krasicki, <i>Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne</i>)	191
Marcin Mołoń, <i>Znamiona świętości: wszechświat, ewolucja, człowiek</i> (David Skrbina, Juanita Skolimowski, <i>World as Sanctuary. The cosmic philosophy of Henryk Skolimowski</i>)	194
Konrad Szocik, <i>Nie nadużywać Boga</i> (Gian Enrico Rusconi, <i>Non abusare di Dio</i>)	197
Konrad Szocik, <i>Eugenio Lecaldano – Etyka bez Boga</i> (Eugenio Lecaldano, <i>Una etica senza Dio</i>)	198
Książki nadesłane	202
Noty o autorach	203

ISSUE 1 VOLUME XL

Articles

Anna Szyrwińska, <i>In search of elements of pietistic doctrine in Kant's ethics</i>	5
Alicja Pietras, <i>Karl Jaspers' Post-Neo-Kantian project of metaphysics</i>	25
Luiza Kula, <i>Heidegger's interpretation of φύσις</i>	41
Andrzej Nawrocki, <i>Scientific objectification and the experience of guilt – reading the letters of Descartes in the light of Husserl's comments</i>	59
Markus Lipowicz, <i>The sociological implications of the philosophy of Nietzsche: the anti-Christian character of the postmodern forms of socialization</i>	73
Teresa Obolevitch, <i>Judaic motifs in the life and works of Semyon Frank</i>	99
Jowita Guja, <i>Faith and alienation in the thought of Slavoj Žižek</i>	109
Monika Marczuk, <i>The lost paradise of Georges Bataille. A few words about excess</i>	123
Magdalena Adamus, <i>The conventional approach to strategy in solving problems of coordination</i>	143
Piotr Żuchowski, <i>The basic assumptions of the doctrine of absolute monism</i>	167

Reports – Reviews – Discussions

Maciej Manikowski, <i>Post mortem Dei. Tractatus anthropologicus</i> (Jan Krasicki, <i>Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne</i> [After the „death of God”. Eschatological essays])	191
Marcin Mołoń, <i>The hallmarks of holiness: the universe, evolution, man</i> (David Skrbina, Juanita Skolimowski, <i>World as Sanctuary. The cosmic philosophy of Henryk Skolimowski</i>)	194
Konrad Szocik, <i>Not abusing God</i> (Gian Enrico Rusconi, <i>Non abusare di Dio</i>)	197
Konrad Szocik, <i>Eugenio Lecaldano – Ethics without God</i> (Eugenio Lecaldano, <i>Una etica senza Dio</i>)	198
Books received	202
Notes about the authors	203

ARTYKUŁY

ANNA SZYRWIŃSKA

(Warszawa)

W POSZUKIWANIU ELEMENTÓW MYŚLI PIETYSTYCZNEJ W ETYCE IMMANUELA KANTA

WSTĘP

Zagadnieniem, którego analizę chciałabym zaprezentować, jest wpływ teologii pietystycznej na myśl etyczną Immanuela Kanta. Jestem zdania, że rozważanie tego tematu może stanowić istotny wkład w badania nad kontekstem intelektualnym, w jakim kształtowały się kantowskie przekonania etyczne¹. We współczesnych badaniach kantowska myśl etyczna traktowana jest niekiedy jako kompletnie autorski projekt filozoficzny, którego treść zamyka się w kilku najważniejszych dziełach. Takie podejście do filozofii moralnej Kanta zdaje się sugerować, że mamy do czynienia z teorią wymyśloną poza wszelkim kontekstem intelektualnym, całkowicie niezależnie od panujących w epoce jej powstania tendencji filozoficznych. Uważam, że jest to przekonanie nieuzasadnione. Co więcej, jego przyjęcie niesie ze sobą ryzyko błędnej interpretacji, wynikającej z pokusy, na którą szczególnie narażeni są dzisiejsi badacze, polegającej na podejmowaniu

¹ Rozważaniom na temat kantowskiej recepcji myśli pietystycznej, a w szczególności koncepcji Philippa Jakoba Spenera, zamierzam poświęcić moją rozprawę doktorską, w której zostaną szczegółowo omówione zagadnienia zasygnalizowane w niniejszym artykule. Z kolei sam artykuł powstał w oparciu o rezultaty badań przeprowadzonych w Interdyscyplinarnym Centrum Badań nad Oświeceniem (IZEA) oraz Interdyscyplinarnym Ośrodku Badania Pietyzmu (IZP) w Halle w trakcie pobytu badawczego, jaki odbyłam tam w 2009 roku w ramach stypendium Fundacji Fritza Thyssena.

próby wyjaśniania niezrozumiałych fragmentów pism Kanta w oparciu o współczesne intuicje. Aby zminimalizować owo ryzyko, konieczne jest dokonanie możliwie najdokładniejszej rekonstrukcji kontekstu intelektualnego, w jakim kantowska etyka wzięła swój początek. Pomyślnie przeprowadzenie tego przedsięwzięcia nie będzie możliwe, jeśli nie zostanie w nim uwzględniona rola, jaką w procesie kształtowania się kantowskich idei odegrał pietyzm.

Należy podkreślić, że proponowany przeze mnie kierunek badań jest dość specyficzny; analiza odbywa się bowiem na pograniczu dwóch dziedzin – filozofii i teologii. Ponadto jego przyjęcie wiąże się z wkroczeniem na niezbadane dotąd obszary filozofii. Jak się przekonamy, dotychczas tematowi wpływu pietyzmu na myśl Kanta poświęcono bardzo niewiele prac naukowych, zaś te, które powstały, dotyczą bardziej kantowskiej filozofii religii, niż etyki. Mimo to uważam za istotne zaprezentowanie stanu badań nad tym mało popularnym zagadnieniem. Na podstawie dostępnych opracowań można bowiem dostrzec szereg trudności powstałych w trakcie badania tego tematu oraz stereotypów, jakie się z nim wiążą. Dotychczas poczynione próby ustalenia relacji pietyzmu i filozofii Kanta, jak i trudności z nimi związane, chciałabym przedstawić w pierwszej części artykułu, aby następnie przejść do zaprezentowania własnej propozycji analizy relacji pietyzmu do kantowskiej etyki.

KONTEKST HISTORYCZNY

Śledząc historię życia Kanta, nie sposób mieć wątpliwości co do faktu, iż pietyzm był jednym z elementów stale obecnych w jego codziennym otoczeniu. Jeszcze współcześni Kantowi biografowie, jak Ernst Ludwig Borowski, opowiadali, że Kant wychował się w bardzo religijnej pietystycznej rodzinie², od dziecka miał też kontakt z Franzem Albertem Schultzem – pietystycznym teologiem, który przybył do Królewca z Halle i odegrał bardzo ważną rolę w życiu filozofa. Schultz był bowiem nie tylko opiekunem duchowym oraz przyjacielem rodziny, ale także dyrektorem Collegium Fredericianum, do którego w dzieciństwie uczęszczał Kant. Później, w okresie studiów

² L. E. Borowski, *Leben und Charakter Immanuel Kants* [w:] F. Groß (wyd.), *Immanuel Kant: sein Leben in Darstellungen der Zeitgenossen*, Darmstadt 1993, s. 11. Por. K. Vorländer, *Immanuel Kant: der Mann und sein Werk*, Hamburg 1977, s. 18, 19.

Kanta, Schultz został także rektorem Królewieckiego Uniwersytetu Albertina³.

Schultz nie był jedynym pietystą w akademickim środowisku Królewca. W okresie od semestru zimowego 1740–1741 roku do semestru letniego 1748 roku⁴, czyli w trakcie studiów Kanta, wśród wykładowców, na zajęcia których mógł uczęszczać, pietystami byli także Johann David Kypke oraz Johann Gottfried Teske. Podobno też sam Schultz namawiał młodego Kanta na uczestnictwo w zajęciach Carla Andreasa Christianiego, ze względu na jego pietystyczne poglądy⁵. Wśród docentów będących pietystami nie sposób pominąć także osoby Martina Knutzena, na zajęcia którego (w przeciwieństwie do zajęć Kypkego i Christianiego⁶) Kant chętnie uczęszczał i z którym udało mu się zaprzyjaźnić.

Jak widzimy, pietyzm obecny był zatem zarówno w codzienności zwykłych mieszkańców Królewca, jak i w sferze debat akademickich na uniwersytecie. Jego przedstawiciele występowali tam na równi ze zwolennikami innych nurtów myślowych, jak choćby racjonalizmu Christiana Wolffa, z którymi – w odróżnieniu od innych ośrodków naukowych, jak np. Halle – weszli w dialog. W dużej mierze za sprawą Franza Alberta Schultza w Królewcu doszło wręcz do swoistej fuzji myśli pietystycznej z filozofią wolfiańską. Ten stan rzeczy, który obecnie uważany jest za niezwykle istotny, ponieważ stanowi dowód na niewykluczanie się pietyzmu i proponowanego przez Wolffa racjonalnego sposobu uprawiania filozofii, dostrzegali i chętnie podkreślali biografowie Kanta jeszcze z początków XX wieku. Bruno Bauch w 1917 roku stwierdził:

Forma ich religijnej aktywności przejawiała się w ramach ówczesnego swego kształtu protestantyzmu, który akurat w Królewcu wykazał się tak charakterystycznymi znamionami, iż często określano go mianem „królewieckiego pietyzmu”. Podczas gdy w Halle, miejscu oddziaływania Wolffa, podobnie jak i Franckego, racjonalizm i pietyzm gwałtownie starły się ze sobą, tak w Królewcu obydwie te siły weszły w doniosłe

³ K. Lawrynowicz, *Albertina: zur Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen*, Berlin 1999, s. 155–156.

⁴ M. Oberhausen, R. Pozzo (wyd.), *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg: (1720–1804)*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1999.

⁵ B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der wolffschen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*, Leipzig 1876, s. 139.

⁶ Zob. K. Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, s. 50. Por. B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, s. 138–139.

pojednanie, którego właściwy cel oraz najgłębsza treść przejawiały się w „zgodności rozumu z wiarą”⁷.

Także Karl Vorländer w 1924 roku podkreślał, iż:

Ów związek, który rozluźnił się około roku 1723 w Halle – wówczas to pobożny Francke dostrzegł w wypędzeniu Wolffa wysłuchanie swoich modlitw o uwolnienie z tej wielkiej „władzy mroku” – powtórzył się jakieś ćwierć wieku później w Królewcu⁸.

Z kolei Moritz Kronenberg zwrócił szczególną uwagę na osobę Franza Alberta Schultza. Napisał:

A zatem nadeszło to, co na pierwszy rzut oka wydaje się zadziwiające, a mianowicie, iż później pietyzm wszedł w związek nawet z oświeceniem i połączył się częściowo z jego spójnymi poglądami. Pomiędzy tymi, którzy poszukiwali i utrwaliли owo pojednanie pietyzmu i oświecenia, był królewiecki teolog Franz Albert Schultz, który wywarł największy wpływ na wychowanie moralne Kanta⁹.

Jednakże samo dostrzeżenie przez historyków obecności pietyzmu w kantowskiej codzienności nie stanowi jeszcze dowodu na to, iż doktryna ta rzeczywiście wywarła wpływ na filozofię Kanta. Pewnych spekulacji na temat tego zagadnienia podjęli się już późniejsi badacze, m.in. Josef Bohatec, który w swoich pismach odrzucił możliwość wpływu pietyzmu na kantowską filozofię. Argumentem, który przedstawił, jest nieobecność w kantowskiej koncepcji pewnych charakterystycznych elementów dogmatyki pietystycznej, na przykład nauki o grzechu pierworodnym¹⁰. Odmienne stanowisko zaprezentował natomiast Georg Holmann w swoim artykule pod tytułem *Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants*, w którym dowodził, iż zarówno bliskie związki Kanta z pietystami w codziennym życiu, jak i terminologia, jaką filozof posługuje się w swoich pismach z filozofii religii, dowodzi wpływu, jaki nurt pietystyczny wywarł na jego myślenie¹¹. Za istotną należy także uznać pracę Benno Erdmanna pod tytułem *Martin Knutzen*

⁷ B. Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin, 1917, s. 6.

⁸ K. Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, s. 22.

⁹ M. Kronenberg, *Kant: sein Leben und seine Lehre*, München 1922, s. 24.

¹⁰ J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischer Quellen*, Hildesheim 1966, s. 327–332.

¹¹ G. Holmann, *Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants*, Halle/S. 1899.

und seine Zeit, której autor dopatrywał się wpływu pietyzmu na Kanta, skupiając się na jego bliskiej relacji z Martinem Knutzenem¹².

Jeśli chodzi o stan najnowszych badań nad kantowską recepcją pietyzmu, szczególnie wartymi uwagi są dwie prace. Pierwszą z nich jest książka Jamesa Jakoba Fehra pod tytułem *Ein wunderlicher nexus rerum. Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schultz*, traktująca o specyficznej formie królewieckiego pietyzmu i będąca w zasadzie analizą życia i twórczości Franza Alberta Schulza¹³. Mimo iż Fehr w swoim tekście związkowi Kanta z pietyzmem poświęcił jeden krótki rozdział uznając, że królewiecka odmiana tego nurtu musiała naznaczyć kantowską filozofię, książka ta jest ważna także z innego powodu. Dzięki zaprezentowaniu racjonalnej teologii Schulza, Fehr pokazał bowiem, iż – wbrew pewnym stereotypom – przekonania pietystyczne wcale nie wykluczały się z oświeceniowym dążeniem do rozumowego poznawania rzeczywistości i tym samym dialog tej doktryny z dyskursem filozoficznym był jak najbardziej możliwy.

Kolejną wartą wspomnienia pozycją jest praca pod tytułem *Kant und der Pietismus*, której autorem jest Kazuya Yamashita¹⁴. Dokonał on porównania poglądów na różne kwestie Kanta oraz Philippa Jakoba Spenera. Chociaż wybór zagadnień, w odniesieniu do których Yamashita przeprowadził konfrontację poglądów obydwu myślicieli, nie został uzasadniony i wydaje się raczej przypadkowy¹⁵, ważne jest, dlaczego wybranym przez niego pietystycznym autorem jest właśnie Spener, a nie któryś z królewieckich pietystów. Zupełnie inaczej niż opierający się głównie na danych biograficznych Fehr, Yamashita wskazał na konkretne miejsca w tekstach Kanta, które bezpośrednio nawiązują do teologii Spenera¹⁶.

Chciałabym zaprezentować kilka problemów, z jakimi musieli zmierzyć się wymienieni wyżej badacze, ale także i stereotypów, którym niekiedy ulegali. Pomimo iż owe stereotypy i trudności pojawiły się przeważnie w kontekście badań historycznych albo rozważań

¹² B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit...*

¹³ J. J. Fehr, „*Ein wunderlicher nexus rerum*”. *Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schultz*, Hildesheim 2005.

¹⁴ K. Yamashita, *Kant und der Pietismus. Ein Vergleich der Philosophie Kants mit der Theologie Speners*, Berlin 2000.

¹⁵ Por. J. Wallmann, *Kazuya Yamashita, Kant und der Pietismus* [w:] „Pietismus und Neuzeit” (34), Göttingen 2008, s. 301–303.

¹⁶ Kazuya Yamashita, *Kant und der Pietismus*, s. 3–4.

z zakresu filozofii religii, w znacznym stopniu odnoszą się one także do analizy wpływu pietyzmu na kantowską etykę i dlatego powinny tutaj zostać wspomniane.

Największą trudnością, na jaką napotymano przy badaniu tego zagadnienia, jest fakt, iż Kant bardzo rzadko w swoich pismach wspomina o pietystach, a nazwiska przedstawicieli tego ruchu pojawiają się w tekście zaledwie kilka razy. Samo słowo „pietyzm” wraz z różnymi jego wariantami zostało przez Kanta użyte około 10 razy. Ponadto, część wypowiedzi filozofa na temat pietyzmu ma charakter raczej krytyczny. W *Sporze fakultetów* Kant określa pietyzm mianem sekty religijnej¹⁷, w innych pismach także ostrożnie dystansuje się od nauki pietystycznej. W podobnie krytycznym tonie wygłaszał on swoje wykłady. W notatkach Vigilantiusa z kantowskich wykładów z roku 1793–1794 możemy napotkać na stwierdzenie:

Tak samo burzycielami powszechnej pomyślności oraz miłości dla ludzi są każdego rodzaju separatyści i sekciarze, klubiści, bracia łożowi, hernhuci, pietyści¹⁸.

Na gruncie powyższych spostrzeżeń swój początek bierze jeden ze stereotypów dotyczących związku filozofii Kanta z pietyzmem, a mianowicie przekonanie, że skoro Kant tak rzadko i krytycznie mówi o pietystach, z pewnością nie jest możliwe, aby pozostawał pod jakimkolwiek wpływem ich nauczania. Zwróćmy jednak uwagę na fakt, że, aby przychylić się do tego – moim zdaniem niczym nieuzasadnionego – poglądu, za kryterium badania stopnia zależności między filozofią a pietyzmem, należałoby obrać bądź to częstotliwość występowania kantowskich uwag o pietyzmie, bądź też stopień afirmacji, z jaką Kant wygłaszał swoje uwagi. Konsekwentnie stosując tego rodzaju kryteria, należałoby jednocześnie uznać, że system myślowy Kanta powstał całkowicie niezależnie od wszelkiego kontekstu intelektualnego. Ewentualny wpływ takich filozofów, jak Christian Wolff, albo Alexander Gottlieb Baumgarten także musiałby zostać zanegowany. W rezultacie filozofię Kanta należałoby postrzegać jako całkowicie autorski projekt, który powstał zupełnie niezależnie od wszelkiego kontekstu intelektualnego. Kant bowiem często dystansował się wobec dorobku swoich poprzedników, jednocześnie przejmując pewne elementy z ich systemów.

¹⁷ I. Kant, *Spór fakultetów*, tłum. Mirosław Żelazny, Toruń 2003, s. 104.

¹⁸ Zob. *Metaphysik der Sitten Vigilantius 1793–1794, Von den Liebes- und Tugendpflichten*, §. 116 [w:] *Kant's gesammelte Schriften*, T. XVII, Berlin 1975, s. 674.

Powyższa trudność jest zapewne jedną z przyczyn, dla których część uczonych, a wśród nich Georg Holmann, Benno Erdmann oraz James Jakob Fehr, zdecydowała się obrać zupełnie inny kierunek, chcąc zbadać owe zależności. Sferą, w której dochodziło do prób określenia wpływu pietyzmu na myśl Kanta, jest historia życia filozofa oraz dane biograficzne. Kiedy czytamy historię Królewca albo śledzimy biografię Kanta, powszechna obecność pietyzmu w ówczesnej codziennej rzeczywistości wręcz pozbawia nas wszelkich wątpliwości co do faktu, iż pietyzm musiał w jakiś sposób wpłynąć na kantowskie przekonania. Wychowanie w religijnej pietystycznej rodzinie, kontakty z Franzem Albertem Schulzem, nauka w Collegium Fredericianum, kontakt z pietystami na Uniwersytecie, wreszcie przyjaźń z Martinem Knutzenem – aż trudno uwierzyć, żeby nie pozostawiły po sobie żadnego, nawet najmniejszego śladu w kantowskiej filozofii. Tym bardziej kiedy na temat zwolenników pietyzmu sam Kant tak mówił:

Ludzie traktujący go poważnie, odznaczali się w zaszczytny sposób. Posiadali najwyższe, co człowiek może posiadać, tę cichość, tę pogodę, ten wewnętrzny spokój, którego nie zaburzają żadne cierpienia. Żadna opresja, żadne prześladowanie nie wprawiały ich w zniechęcenie, żaden konflikt nie był wystarczający, aby wywołać ich gniew oraz wrogość¹⁹.

Z pewnością trudno jest negować wartość informacji historycznych dla zrozumienia filozofii Kanta, jednakże pogląd ten także nie jest uzasadniony. Za pomocą faktów biograficznych nie można bowiem wyjaśnić charakteru filozofii. Nawet najbardziej nacechowane emocjonalnie wypowiedzi prywatne Kanta na temat pietystów nie mogą mieć statusu argumentu filozoficznego. Jak długo zatem nie zostaną podane konkretne dowody w tekście, nie można uznać tego tropu za słuszny. Ponadto należy pamiętać, że kiedy Kant znajduje się pod największym wpływem otoczenia, uczęszcza na wykłady Schultza, bądź debatuje z Knutzenem, jest jeszcze studentem, tymczasem idee filozoficzne, co do których wymienieni badacze podejrzewają, że zawierają ślady pietystycznych wpływów, zostały sformułowane pod koniec życia filozofa. Co więcej, w przypadku rozważania wpływu Schultza i Knutzena, czyli przedstawicieli tak zwanego „królewieckiego pietyzmu”, należy być podwójnie ostrożnym. Jak już wcześniej wspominałam, owa szczególna odmiana pietyzmu była silnie naznaczona przez nurt filozofii

¹⁹ K. Vorländer, *Immanuel Kant: der Mann und sein Werk*, s. 18–19.

racjonalnej. Schultz i Knutzen nie są zatem tylko pietystami, ale także myślicielami uprawiającymi filozofię według zasad szkoły Leibniza i Wolffa. Jeśli nawet Kant znajdował się pod ich wpływem, nie jest jednoznacznie jasne, czy był to wpływ pietyzmu, czy też racjonalizmu.

Jak widzimy, wykazanie zależności między pietyzmem a myślą Kanta nie jest bynajmniej sprawą prostą. Zapewne chcąc rozwiązać tę trudność, wspomniany już autor, Kazuya Yamashita, skomentował ów stan rzeczy, powiadając, że, aby dostrzec pietystyczny wymiar filozofii Kanta, należy spojrzeć na całość jego myśli. Jego zdaniem dopiero filozofia Kanta w całości, potraktowana jako teoria poznania, etyka i teologia, ma w tle pietystyczną religijność. I tak, według tej koncepcji *Krytyka czystego rozumu* ma na celu wyczyszczenie wiary od wpływu poznania ludzkiego przez zbadanie możliwości ludzkiego poznania. *Krytyka praktycznego rozumu* potwierdza ważność etyki sumienia i obowiązku na gruncie odkrytego filozoficznie prawa Boskiego i prezentuje rozumową wiarę w Boga. Z kolei *Krytyka władzy sądenia* pokazuje moralne uporządkowanie świata przez Boga i podkreśla miejsce człowieka w świecie jako celu stworzenia²⁰. Nawet jeśli intuicje Yamashity są słuszne, nie sposób zgodzić się z tym, że stanowią one zadowalający dowód filozoficzny. Śladów wpływu pietystycznego na Kanta poszukiwać można jedynie w jego tekstach.

METODA BADANIA

Jak widzimy, analiza kantowskiej recepcji idei pietystycznych wiąże się z poważnymi trudnościami. W tej sytuacji, aby uniknąć popełnienia nadużyć interpretacyjnych, bardzo istotne jest wypracowanie odpowiedniej metody analizy. Zanim zatem przejdę do własnej refleksji nad wpływem pietyzmu na kantowską etykę, chciałabym krótko przedstawić kilka założeń metodologicznych, jakie przyjąłem w moich badaniach.

Przede wszystkim będę opierać się głównie na tekstach, pomijając wszelkie historyczne i biograficzne dane. Uważam, że rozpoczynając pracę nad takim zagadnieniem zbyt ryzykowne jest szybkie włączanie wyników analiz biograficznych. Jedynie teksty Kanta powinny stanowić główny materiał badawczy i tylko w oparciu o ich treść można starać się dowodzić czegokolwiek.

²⁰ Kazuya Yamashita, *Kant und der Pietismus*, s. 312–313.

Ponadto, w kontekście badania zależności między pietyzmem a myślą Kanta, bardzo istotne jest wprowadzenie ograniczeń w rozumieniu i stosowaniu terminu „pietyzm”. Słowo to określa bowiem niezwykle szerokie zjawisko historyczne, które ma wiele aspektów społecznych i filozoficzno-teologicznych. Uważam, że trzeba wprowadzić dwa niezbędne odróżnienia. Pierwsze z nich polega na ustaleniu, o jakiej formie pietyzmu można w ogóle w sposób uprawniony mówić w kontekście badania kantowskiej recepcji. Jak wspomniałam, zjawisko to było tak szerokie i skomplikowane, że istniały z pewnością formy pietyzmu, które w niczym nie naznaczyły myśli Kanta, choćby z tego powodu, że zapewne nie miał z nimi żadnego kontaktu; ani nie spotykał ich przedstawicieli, ani nie dysponował odpowiednimi tekstami. Dlatego też w sposób uprawniony można brać po uwagę tylko taką formę pietyzmu, jaka wyłoni się na podstawie treści tekstów Kanta.

Kolejne ograniczenie, jakie należy wprowadzić, polega na zróżnicowaniu pietyzmu rozumianego jako szczególny światopogląd i jego przejawów, od pietystycznej teorii filozoficzno-teologicznej. Oczywiście są to sfery, które co prawda wzajemnie się przenikają, jednak oddzielenie ich jest niezbędne, jeśli chcemy dookreślić przedmiot naszych poszukiwań na gruncie filozofii Kanta. Jak dowodził wspomniany już James Jakob Fehr, pietyzm wcale nie musiał wykluczać się wzajemnie z naukowym podejściem do filozofii. Izolując tymczasem pietystyczny światopogląd od pietystycznego dyskursu teoretycznego, zamykamy się na bazujące na stereotypach teorie, głoszące, iż przykładowo wychowanie Kanta w środowisku pietystycznym z pewnością wpłynęło na charakter i treść jego filozofii. Jeśli potraktujemy pietystyczne kazania, traktaty bądź katechizmy jako źródła teorii oraz ograniczymy się do badania jedynie ich treści, argumentów i dowodów, będziemy mogli szukać konkretnych konstrukcji intelektualnych w kantowskich rozwiązaniach. Nie należy przy tym zapominać, że analiza wpływu pietyzmu na etykę Kanta odbywa się na pograniczu dwóch zupełnie odmiennych dyscyplin – filozofii i teologii. Każda z obydwu dziedzin ma inny charakter i używa własnego specyficznego języka. Musimy uwzględnić to w naszych badaniach i nie traktować dzielących je różnic jako przeszkody uniemożliwiającej jakiegokolwiek porównania. Fakt, iż pietyści piszą o wpływie Ducha Świętego i grzechu pierworodnym, czyniąc z tych idei integralną część swojego systemu, nie świadczy o tym, że w ich myśleniu nie ma konstrukcji intelektualnych, które nie mogą być porównywane z kantowskimi.

ANALIZA FILOZOFICZNA

Mając na względzie powyższe uwagi, możemy przejść do analizy zagadnienia śladów pietyzmu w kantowskiej etyce. Moje analizy chciałabym rozpocząć od przytoczenia treści dwóch tekstów Kanta, które najpowszechniej kojarzone są z kantowską filozofią religii, a mianowicie *Sporu fakultetów* oraz *Religii w obrębie samego rozumu*. Zabieg ten ma dwie przyczyny. Na podstawie wymienionych tekstów można bowiem dowieść bezpośrednio inspiracji pietyzmem w odniesieniu do pewnych zagadnień, które, jako takie, należą także do dziedziny kantowskiej etyki i na jej gruncie znajdują swoją kontynuację. Szczególnie będą interesować nas trzy zagadnienia: predyspozycja do dobra, dobra wola oraz chcenie działania z obowiązku.

Za punkt wyjścia dla naszych analiz chciałabym przyjąć pietystyczną koncepcję ponownego narodzenia. Z kolei formą pietyzmu, z którą będę konfrontować kantowskie koncepcje, będzie nauka Philippa Jakoba Spenera. Był on jednym z naczelnych teologów nurtu pietystycznego, nazywanym niekiedy wręcz ojcem bądź założycielem pietyzmu. W czasie życia Kanta pisma Spenera były powszechnie znane, niektóre z nich z pewnością znajdowały się wśród zasobów Biblioteki Królewskiej, a ponadto wygłaszano na ich podstawie wykłady uniwersyteckie²¹. Z punktu widzenia naszej analizy o wiele istotniejszym jest jednak fakt, iż Kant w swoich pismach bezpośrednio nawiązuje do konkretnej koncepcji Spenera, a mianowicie do bardzo powszechnej w pietyzmie teorii ponownego narodzenia.

Nauka o ponownym narodzeniu stoi w centrum teologii Spenera. Koncepcja ta opiera się na przekonaniu, iż wskutek grzechu pierworodnego obraz Boży w człowieku stał się zamazany, a natura ludzka pozostaje zepsuta. Stan natury jest domyślną kondycją człowieka i punktem wyjścia dla ewentualnego rozwoju duchowego. Śledząc rozważania Spenera można wyliczyć kilka elementów charakteryzujących trwanie w tym stanie. Myśliciel opowiada na przykład o odczuwaniu pociągu do zła, uleganiu pokusom cielesnym, słabości woli, koncentrowaniu się na sobie, oraz niemożności rozpoznania Boga. Człowiek nie jest jednak skazany na wieczne trwanie w tym stanie, może bowiem przejść ponowne narodzenie. Zmiana ta dokonuje się dzięki działaniu Ducha Świętego, gdyż człowiek jest zbyt słaby i zepsuty, aby doprowadzić

²¹ Zob. M. Oberhausen, R. Pozzo (wyd.), *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720–1804)*, Stuttgart 1999, s. 30, 33, 36, 54.

samodzielnie do swojej przemiany. Stan łaski w pewnym sensie stanowi kompletne zaprzeczenie stanu natury. Kondycja jednostki żyjącej w stanie łaski jest inna jakościowo. Można wyodrębnić dwa elementy tej zmiany: pierwszym z nich jest powstanie w człowieku skłonności do czynienia dobra, drugim – zasadnicza zmiana w sposobie używania rozumu. Elementy te warunkują się wzajemnie, bowiem właściwie rozpoznając rzeczywistość na gruncie rozumu, człowiek w stanie łaski uczy się racjonalnie identyfikować dobro, po rozpoznaniu którego po prostu nie może nie chcieć go czynić. Chcenie, zdaniem pietystów, polega na trafnym rozpoznaniu i podporządkowaniu się konieczności rządzącej światem.

W *Sporze fakultetów* Kant odwołuje się do koncepcji ponownego narodzenia. Stwierdza tam:

Zadanie, z którym żarliwie zwrócił się dzielny Spener do wszystkich nauczycieli kościoła, jest następujące: wykład religijny musi mieć za cel uczynienie z nas innych, a nie po prostu lepszych ludzi (tak jak gdybyśmy byli już dobrzy, lecz w niewystarczającym stopniu)²².

Ten krótki fragment niesie ze sobą bardzo istotne informacje. Przede wszystkim Kant sam mówi o Spenerze i co więcej, wcale nie wypowiada się o nim w krytycznym tonie. Poza tym, na podstawie jego treści, zyskujemy pewność, że zna jego naukę postulującą rozwój moralny i stawanie się „nowymi ludźmi”. Dalsze fragmenty *Sporu fakultetów* potwierdzają tylko tę znajomość. Kant bowiem obszerniej referuje w nich pietystyczną naukę o ponownym narodzeniu:

Innymi słowy, gdy żar pokuty osiągnie swój najwyższy poziom, nadchodzi przełom i czysty metal ponownie narodzonego zabłyśka pod szlaką, która, choć go pokrywa, to nie zanieczyszcza, czyniąc go przydatnym do miłego Bogu zastosowania w dobrym sposobie życia. – Ta radykalna przemiana zaczyna się od cudu, zaś kończy się tym, co moglibyśmy zwykle uznać za naturalny, gdyż żąda tego rozum, a mianowicie moralny, dobry tryb życia²³.

Zagadnienie ponownego narodzenia pojawia się jeszcze w jednym tekście Kanta, a mianowicie w *Religii w obrębie samego rozumu*. W rozdziale zatytułowanym *O przywróceniu mocy pierwotnej predyspozycji do dobra* Kant tłumaczy na czym polega ów fenomen:

Jeżeli jednak ktoś ma się stać człowiekiem dobrym moralnie [...], a nie tylko prawnie, tj. człowiekiem cnotliwym według inteligibilnego charakteru [...], który gdy

²² I. Kant, *Spór fakultetów*, s. 103.

²³ Tamże, s. 104–105.

rozpozna coś jako obowiązek, nie potrzebuje już żadnej innej pobudki oprócz przedstawienia samego obowiązku; to nie może się dokonać przez stopniową reformę, dopóki podstawa maksym nie jest moralnie czysta, lecz musi zostać wywołane przez rewolucję w usposobieniu człowieka [...]. Przemiana w nowego człowieka jest rodzajem ponownego narodzenia, czymś takim jak nowe stworzenie (Ew. Jana 3,5 porównana z I Księgą Mojżeszową 1,2) i przemianą serca²⁴.

Przytoczony fragment także zdaje się sugerować kantowską znajomość nauki Spenera. Kant bowiem nie tylko powołuje się na identyczne fragmenty Pisma Świętego, ale ponadto używa dokładnie takiej samej terminologii, co Spener, który w *Evangelische Glaubenslehre*, w kazaniu poświęconym ponownemu narodzeniu, powiedział:

[...] i tak oto musimy nie tylko inaczej postępować [...], ale musimy stać się całkiem innymi ludźmi i otrzymać nowe serce; co nazywamy ponownym narodzeniem albo nowym stworzeniem [Die Evangelische Glaubenslehre 1688, Evangelium Johan. III 1–15]²⁵.

Kant nie tylko przywołuje teorię o ponownym narodzeniu w jej teologicznym brzmieniu, ale także definiuje ją we własnych, etycznych terminach. Jako „serce” Kant rozumie „zdolność albo niezdolność woli do przyjmowania prawa moralnego za swoją maksymę”²⁶.

Ponadto, tak samo jak Spener w *Evangelische Glaubenslehre*, który powiada, że człowiek ponownie narodzony „[...] posiada całkiem inny charakter, odwagę oraz usposobienie, niż wcześniej był usposobiony”²⁷ – Kant utożsamia ponowne narodzenie ze zmianą usposobienia. Stwierdza mianowicie:

„[...] przemiana usposobienia złego człowieka w usposobienie człowieka dobrego jest zmianą, odpowiednio do prawa moralnego, najwyższej wewnętrznej podstawy przyjmowania maksym, o ile ta nowa podstawa (nowe serce) sama jest niezmienna”²⁸.

A zatem, mówiąc o przemianie serca, Kant ma na myśli przemianę dokonującą się w sferze procesu namysłu moralnego jednostki, której rezultatem jest zdolność tej jednostki do wyboru maksymy działania według prawa moralnego. Jak widzimy, kantowskie uwagi o ponow-

²⁴ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. Aleksander Bobko, Kraków 1993, s. 71.

²⁵ Ph. J. Spener, *Evangelische Glaubenslehre 1688* [w:] *Schriften*, Bd. 3.1, Teilbd. 1–2, Hildesheim 1986–1988, s. 698.

²⁶ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 51.

²⁷ Ph. J. Spener, *Evangelische Glaubenslehre*, s. 708.

²⁸ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 75.

nym narodzeniu, choć wypowiedziane zostały w kontekście rozważań z zakresu filozofii religii, mają w tle założenie o świadomej zdolności ludzi do wybierania dobra, które stanowi jeden z fundamentów jego systemu etycznego.

Nie sam jednak akt ponownego narodzenia stanowi dla Kanta przedmiot najwyższego zainteresowania, wszak w świetle jego filozofii nie musi ono nawet rzeczywiście mieć miejsca. O wiele istotniejszy jest dla niego owoc tego aktu, a mianowicie specyficzna kondycja człowieka, który samodzielnie i świadomie chce postępować tak, jak nakazuje prawo moralne. Zauważmy, że w swoich odwołaniach do nauki pietystów, Kant zwrócił szczególną uwagę właśnie na ów szczególny stan. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* Kant pisze, iż idea bezwarunkowej chęci posłuszeństwa wobec prawa i czynienia dobra „mieści w sobie coś niezwykłego”²⁹. Ową moralną kondycję określa Kant mianem dobrej woli.

Na ile uprawnionym jest jednak porównywanie pietystycznej kondycji człowieka ponownie narodzonego z człowiekiem posiadającym dobrą wolę według założeń Kanta? Istnieje oczywiście wiele różnic, dzielących obydwie intelektualne konstrukcje. Największa z pewnością odnosi się do różnicy dyskursów, w jakich się pojawiają. W filozofii Kanta nie ma miejsca na dogmatyczne założenia leżące u podstaw nauki Spenera, jak na przykład działania Ducha Świętego. Chciałabym skupić się jednak na podobieństwach i wskazać trzy analogie między spenerowskim stanem łaski oraz kantowską dobrą wolą.

Pierwszym rzucającym się w oczy podobieństwem jest fakt, iż zarówno trwanie w stanie łaski w teologii Spenera, jak i obecność dobrej woli w filozofii Kanta stanowią czynnik warunkujący wartość moralną czynu. Żaden inny element nie jest w stanie nadać działaniu pozytywnej wartości moralnej, tak jak świadoma decyzja czynienia dobra. Obydwaj autorzy zgadzają się co do faktu, że człowiek może działać z różnych pobudek. Kant uważał, że każdy człowiek – a więc także ten, który posiada dobrą wolę – doświadcza nieustannie rozmaitych skłonności. Owe skłonności i pokusy mogą stanowić realne motywy działania, które jednakże nie zawsze muszą być rozpoznawalne z perspektywy zewnętrznego obserwatora. Dlatego także wówczas, kiedy wydaje się, iż ktoś czyni coś dobrego, jedynym kryterium oceny, czy rzeczywiście tak jest, mogą być jego wewnętrzne motywy. Tak jak w jednym

²⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściśław Wartenberg, Kęty 2001, s. 12.

z przykładów Kanta z *Uzasadnienia metafizyki moralności* kupiec decydujący się na sprzedaż towarów po uczciwej cenie może zarówno kierować się egoizmem, dbając o swoją dobrą opinię, może czerpać radość z satysfakcji klientów, a może też kierować się obowiązkiem. I, jak powiada Kant, choć każdy z tych motywów przyniesie taki sam rezultat, jedynie działanie z obowiązku uczyni czyn kupca słusznym moralnie³⁰.

W teologii Spenera sytuacja prezentuje się bardzo podobnie. Nawet stan ponownego narodzenia nie przynosi całkowitego uwolnienia od skłonności do grzechu, a w życiu osoby ponownie narodzonej stale obecne są pokusy wszelkiego rodzaju. Owe pokusy mogą oczywiście cały czas stanowić dla takiej osoby motyw do działania. Ale pomimo to, jedynie osoby w stanie łaski mogą popępiać dobre uczynki, gdyż tylko one potrafią w sposób świadomy podejmować działanie według nakazów prawa Bożego. W swoim Komentarzu do Małego Katechizmu Marcina Lutra Spener odpowiada na pytanie, czy „osoby ponownie nie-narodzone także mogą popępiać dobre uczynki”:

Mogą oni oczywiście popępiać jeden czy drugi uczynek, który z zewnątrz jest zgodny z prawem i w tym sensie jest dobry, jednakże nie mogą oni popępiać właściwie dobrych, miłych Bogu uczynków³¹.

A zatem każdy człowiek może działać tak, iż jego czyny przyniosą obiektywnie dobre skutki, jednakże dopóki nie jest osobą ponownie narodzoną, będzie on czynił dobro w pewnym sensie przypadkowo. Zupełnie jak w teorii Kanta, według której człowiek może działać bądź to zgodnie z obowiązkiem, bądź z obowiązku, ale wartość jego uczynków leży w jego świadomej decyzji podążania za nakazami prawa³².

Po tym spostrzeżeniu możemy łatwo przejść do kolejnego podobieństwa łączącego koncepcje Kanta i Spenera, które ściśle łączy się z właśnie omawianym problemem. Mam tu na myśli podobną istotę kondycji osoby w stanie łaski oraz osoby, która posiada dobrą wolę, polegającą na ich stosunku do ogólnych nakazów prawa. W przypadku teologii Spenera prawem tym jest oczywiście prawo Boże. U Kanta chodzi o prawo rozumu, jednakże w obydwu koncepcjach prawo ma charakter pewnej obiektywnej konieczności. Prawo jest rozpoznawane i szanowane zarówno przez jednostkę posiadającą dobrą wolę, jak

³⁰ Tamże, s. 15.

³¹ Ph. J. Spener, *Philipp Jacob Speners Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des Kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers*, Bielefeld 1984, s. 124.

³² I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 17–19.

i przez jednostkę w stanie łaski. Okazuje się, że owa towarzysząca im „niepojęta chęć czynienia dobra”, która nadaje wartość moralną wszelkim czynom, polega na przestrzeganiu pewnych reguł prawa.

Chciałabym zwrócić uwagę na pewną mało znaną definicję dobrej woli, jaką Kant przedstawił podczas swoich wykładów. Najczęściej jego rozumienie dobrej woli kojarzone jest z ogólnym określeniem jej w pierwszym rozdziale *Uzasadnienia metafizyki moralności*, gdzie opisuje ją jako jedyną rzecz, „którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą”³³. Tymczasem w notatkach Mrongoviusa, z tego samego okresu z którego pochodzi *Uzasadnienie metafizyki moralności*, bo z przełomu lat 1784–1785, napotykamy na następujący opis:

Zasadę moralności stanowi zatem idea woli – o ile jest ona dla samej siebie prawem. Prawem dla siebie jest taka wola, której maksymy mogą obowiązywać jako powszechne prawo, ponieważ to, czego ona chce, jest zarazem powszechnym prawem. Jest to dobra wola³⁴.

Jak widzimy, decydującym elementem w tej definicji dobrej woli jest dostosowanie indywidualnego chcenia do powszechnie obowiązujących reguł.

Podobnie i Spener za cechę osoby ponownie narodzonej uważa jej celowe postępowanie zgodnie z wolą Boga, która jest zarazem prawem oraz koniecznością rządzącą światem. Aby Boskie prawo mogło być przestrzegane, musi ono zostać najpierw rozpoznane i – inaczej niż w koncepcji Kanta – sam ludzki rozum do tego nie wystarcza, zaś warunkiem, który owo poznanie umożliwia, jest stan łaski. To właśnie ponowne narodzenie jest tym, co uzdalnia ludzką władzę rozumową do właściwego rozpoznania i zrozumienia reguł ustanowionych przez Boga:

Komu Prawo wskazuje dobre uczynki? Wszystkim ludziom. Ale tylko ponownie narodzeni rozumieją je właściwie, tak jak należy³⁵.

– powiada Spener. Dlatego też, jak zauważyliśmy wcześniej, osoby ponownie nienarodzone, choćby nawet bardzo tego chciały, nie mogą czynić dobra, ponieważ nie są one w stanie w sposób intencjonalny wypełniać nierozpoznanych do końca nakazów. Istota dobrego uczynku

³³ Tamże, s. 11.

³⁴ Zob. Moral Mrongovius II 1784/1785 [w:] *Kant's gesammelte Schriften*, T. XXIX, Berlin 1980, s. 628.

³⁵ *Philipp Jacob Speners Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des Kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers*, s. 123.

leży bowiem w intencji, która nie może się wykształcić bez uprzedniego rozpoznania praw.

Trzecia analogia, którą chciałabym zaprezentować, odnosi się właśnie do elementu intencji. Zarówno w koncepcji Spenera, jak i Kanta na pewnym etapie procesu motywacji moralnej pojawia się pewien specyficzny rodzaj doświadczanego przez jednostkę chcenia wypełniania nakazów prawa. Początek swój bierze ono w momencie rozpoznania owych nakazów. Zwróćmy uwagę, że jest to konstrukcja nieco wymykająca się naszym dzisiejszym intuicjom, według których nakaz jawi się raczej jako pewien przymus, nie zaś reguła, której treść koresponduje z arbitralną wolą człowieka. Właśnie ów drugi rodzaj pojmowania chcenia występuje w myśli Kanta oraz Spenera.

I tak oto Kant powiada, iż „dobra wola, jest dobra przez chcenie”³⁶. Owo specyficzne chcenie nie opiera się jedynie na wiedzy, co powinno się uczynić, oraz na pewnym planie działania, ale także na pewnej odpowiedzi emocjonalnej na tę wiedzę. Kant ten właśnie szczególnie rodzaj chcenia utożsamia z poczuciem powinności.

Dlaczego jednak powinienem podporządkować się tej zasadzie, i to [ja] jako rozumna istota w ogóle, a więc z tej przyczyny także wszystkie inne rozumem obdarzone istoty?

– pyta Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* i odpowiada:

Przyznaję, że nie popycha mnie do tego żaden interes, ponieważ nie zgadzałoby się to z kategorycznym imperatywem; wszelako muszę mieć w tym koniecznie jakiś interes i przekonać się, jak to się dzieje; albowiem ta powinność jest właściwie chceniem, które występowałoby w każdej istocie rozumnej pod warunkiem, że rozum byłby w niej bez przeszkód praktyczny; u istot, które, jak my, podlegają jeszcze wpływowi zmysłowości jako pobudkom innego rodzaju [...] ową konieczność czynu nazywa się powinnością [...]”³⁷.

Granica między powinnością a czystym chceniem jest dość cienka, bowiem jak właśnie zauważyliśmy, poczucie powinności jest również szczególnie rodzajem chcenia, którego afirmatywny charakter został jednak zaburzony przez przeciwstawne z owym chceniem skłonności.

Moralna powinność jest więc własnym koniecznym chceniem [człowieka] jako członka świata dającego się pojąć czystym intelektem, a jako powinność jest przezeń pojmowana o tyle, o ile uważa on się zarazem za członka świata zmysłów”³⁸

– powiada Kant.

³⁶ *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 12.

³⁷ Tamże, s. 65.

³⁸ Tamże, s. 71.

Ideę takiego właśnie „koniecznego chcenia” odnaleźć można także u Spenera, który jednak w odróżnieniu od Kanta, bardzo mocno podkreśla jego afirmatywny charakter. Osoba ponownie narodzona zaczyna bowiem chcieć dokładnie tego, co nakazuje jej rozpoznane przez nią prawo. W rezultacie prawo to przestaje ją niejako obowiązywać, osoba taka staje się wolna od prawa, ponieważ samodzielnie pragnie wypełniania jego nakazów. Spener tłumaczy:

Bóg ich oświeci, żeby wiedzieli, jaka jest Boża wola i Jego prawo, lecz zostanie im to wpisane w serce, aby sami pokochali i chętnie czynili to, co ze sobą niesie i nakazuje Boże prawo³⁹.

Koncepcji chcenia wypełniania przykazań Spener poświęcił jedno ze swoich kazań noszące tytuł *Wolność od prawa*⁴⁰, w którym dowodził, iż ktoś, kto znajduje się w stanie łaski, nie jest podporządkowany Prawu Bożemu w tym sensie, iż staje się ono częścią jego samego. Prawo zostaje wpisane w jego serce. Dlatego też osoba ponownie narodzona „z wolnym i radosnym sercem czyni to, czego oczekuje Prawo”⁴¹. W innym miejscu Spener powiada:

A zatem wierzący mają wolność od prawa, która prowadzi aż do tego, jakby prawo było całkowicie zniesione dla ponownie narodzonych i wierzących i już więcej nie obowiązywało⁴².

W obydwu więc systemach; kantowskim i spenerowskim, obserwujemy, jak przy założeniu pewnej szczególnej kondycji, osoba akceptuje konieczność powszechnego prawa aż do tego stopnia, w którym samoistnie zaczyna oceniać rzeczywistość w kategoriach tego prawa i chcieć dokładnie tego, co jest nakazane. Dla Spenera owa kondycja jest czymś szczególnym, rezultatem Bożego działania, w odróżnieniu od Kanta, który utożsamiał ją po prostu z posługiwaniem się rozumem.

Jednakże tym, co łączy koncepcje obydwu myślicieli, jest napięcie między sferą jednostek, wraz z ich własnymi skłonnościami, wyobrażeniami subiektywnie rozumianego szczęścia oraz dążeniem do niego, a sferą obiektywnie panującego porządku, któremu nie można się sprzeciwić. To napięcie zostaje jednak zniwelowane w chwili świa-

³⁹ Ph. J. Spener, *Evangelische Glaubenslehre*, s. 709.

⁴⁰ Ph. J. Spener, *Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt(1696) 1715* [w:] *Schriften*, Bd. 7, Hildesheim 1994, s. 844–861.

⁴¹ Tamże, s. 859.

⁴² Tamże, s. 854.

domego rozpoznania reguł owego porządku poprzez powstanie pewnej nowej jakości w woli. Tym samym cały proces motywacji moralnej zostaje przeniesiony z poziomu indywidualnych roszczeń na poziom powszechnej obiektywności.

Podejmowane przez jednostki próby osiągnięcia w swoim rozumowaniu tego obiektywnego wymiaru, a mianowicie wymiaru prawa (zarówno w przypadku prawa Bożego, jak i prawa ludzkiego rozumu), zawarte są w sformułowaniach najwyższych reguł postępowania. Wystarczy zauważyć, iż zarówno w bardzo popularnym w pietyzmie nakazie miłości bliźniego, jak i w kategorycznym imperatywie Kanta, zalecana jest właśnie zmiana perspektywy, z której dokonywane są oceny.

Moja teza końcowa brzmi: te trzy elementy: napięcie między indywiduum oraz powszechnym prawem, nakazane dążenie do uzyskania możliwie obiektywnego poziomu, na jakim będzie dokonywać się proces moralnej motywacji, oraz moment powstania pewnej szczególnej jakości w woli, uważam za pietystyczne elementy w kantowskiej etyce.

WYKAZ LITERATURY:

Immanuel Kant:

Spór fakultetów, tłum. Mirosław Żelazny, Toruń 2003.

Uzasadnienie metafizyki moralności, tłum. Mściśław Wartenberg, Kęty 2001.

Religia w obrębie samego rozumu, tłum. Aleksander Bobko, Kraków 1993.

Moral Mrongovius 1784/85, w: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 29, Berlin 1980.

Metaphysik der Sitten Vigilantius 1793/1794, w: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 17, Berlin 1975.

Philipp Jakob Spener:

Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt (1696) 1715, w: *Schriften*, Bd. 7, Hildesheim 1994.

Evangelische Glaubenslehre 1688, w: *Schriften*, Bd. 3.1, Teilbd. 1,2, Hildesheim 1986–1988.

Evangelische Lebenspflichten 1692, w: *Schriften*, Bd. 3.2, Hildesheim 1992.

Philipp Jacob Speners Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des Kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers, Bielefeld 1984.

Literatura przedmiotu:

Bruno Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin, Leipzig, 1917.

Josef Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischer Quellen*, Hildesheim 1966.

- Benno Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der wolffschen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*, Leipzig 1876.
- James Jakob Fehr, „*Ein wunderlicher nexus rerum*” *Aufklärung und Pietismus In Königsberg unter Franz Albert Schultz*, Hildesheim 2005.
- Felix Groß (wyd.), *Immanuel Kant: sein Leben in Darstellungen der Zeitgenossen*, Darmstadt 1993.
- Georg Holmann, *Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants*, Halle/S. 1899.
- Kazuya Yamashita, *Kant und der Pietismus. Ein Vergleich der Philosophie Kants mit der Theologie Spencers*, Berlin 2000.
- Heiner Klemme, *Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fredericianum*, Hamburg 1994 (Kant Forschungen, Bd. 6).
- Moritz Kronenberg, *Kant: sein Leben und seine Lehre*, München 1905.
- Kasimir Lawrynowicz, *Albertina: zur Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen*, Berlin 1999.
- Michael Oberhausen, Riccardo Pozzo (wyd.), *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg: (1720–1804)*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1999.
- Friedrich Paulsen, *Immanuel Kant: sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart 1899.
- Erich Riedesel, *Pietismus und Orthodoxie in Ostpreußen. Auf Grund des Briefwechsels G. F. Rogalls und F. A. Schultz' mit den Halleschen Pietisten*, Königsberg und Berlin 1937.
- Hans Rust, *Kant und das Erbe des Protestantismus*, Gotha 1928.
- Johannes Wallmann, *Kazuya Yamashita, Kant und der Pietismus, w: Pietismus und Neuzeit* (34), Göttingen 2008, s. 301–303.
- Karl Vorländer, *Immanuel Kant: der Mann und sein Werk*, Hamburg 1977.

IN SEARCH OF ELEMENTS OF PIETISTIC DOCTRINE IN KANT'S ETHICS

Summary

The inquiry regarding the role that pietistic theology played in the development of Immanuel Kant's moral philosophy should be a significant part of an examination of the evolution of Kant's philosophical ideas. However, the identification of pietistic influences in Kant's ethics may be problematic, for it takes place not only on a historical-biographical level, but also on the level of pure philosophical and semantical analysis. Moreover, there are a number of stereotypes about the topic that the researcher must face. The paper presents the method and process of analyzing Kant's reception of pietistic ideas.

Anna Szyrwińska

ALICJA PIETRAS

(Słupsk)

KARLA JASPERSA POSTNEOKANTOWSKI PROJEKT METAFIZYKI

Podjezana o ideologię jest tylko wszelka metafizyka pozytywna, która albo jako ontologia, albo jako nauka o wartościach sądzi, że może bezpośrednio czynić tematem obiektywne warunki prawdy i udanego życia. Negatywna metafizyka natomiast to nic innego jak uzasadnione przypomnienie o tym, że dyskurs nie może stanowić o wszystkim w sprawach tego, co prawdziwe i dobre; że istnieje tutaj coś, czego nie da się metodycznie antycypować, a co musi się pokazywać i być doświadczane¹.

Herbert Schnädelbach

Gdy analizujemy przedstawianą przez Kanta w różnych pracach propozycję podziału filozofii, poza stwierdzeniem, iż panuje tu pewien bałagan, świadczący niewątpliwie o nieustannym ruchu Kantowskiej myśli, może uderzyć nas fakt, że filozof z Królewca dokonuje czegoś na kształt stopniowania metafizyczności poszczególnych nauk filozoficznych, wyróżniając, po pierwsze, metafizykę w szerszym znaczeniu, po drugie, metafizykę w węższym znaczeniu, po trzecie zaś, metafizykę w najwęższym znaczeniu². Dla zrozumienia tego Kantowskiego zabiegu, który ktoś złośliwy mógłby zinterpretować jako wprowadzające niepotrzebny zamęt pojęciowy niezdecydowanie, nie bez znaczenia pozostaje, iż problem metafizyki oraz pytanie o możliwość stworzenia nowej nie-dogmatycznej metafizyki sytuuje się w centrum Kantowskiej filozofii. Oczywiście spory o cel i znaczenie Kantowskiej filozofii, które rozpoczęły się wraz z pierwszym wydaniem *Krytyki czystego ro-*

¹ H. Schnädelbach, *Dialektyka i dyskurs* [w:] Tenże, *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 131.

² Zob. wykres na s. 3.

zumu trwają po dziś dzień, lecz bez względu na to, czy ktoś interpretuje myśl Kanta jako metafizykę czy jako przede wszystkim teorię poznania, nikt nie zaprzeczy, iż punktem wyjścia Kantowskich rozważań jest dostrzeżenie przez niego problematyczności dotychczasowej metafizyki. Metafizyka była niewątpliwie dla Kanta problemem, dlatego zanim zapyta on o jej wartość, pyta wpieryw o to, czym ona jest, jaka jest jej treść, jaki rodzaj poznania określić możemy mianem metafizycznego. W pochodzących z okresu pomiędzy 1769 a 1781 rokiem, zebranych przez Ericha Adickesa jako *Reflexionen zur Methaphisik*³, notatkach Kant pisze:

Potraktowaliśmy metafizykę jako jakiś nieznaną łąd, do posiadania którego przywiązujemy wielką wagę, i najpierw pilnie zbadaliśmy (jego położenie) i drogi doń wiodące. (Leży on / w okolicy / na półkuli *czystego rozumu*) sporządziliśmy nawet szkic tego, gdzie owa wyspa [czystego] poznania połączona jest mostami z łądem doświadczenia, lub gdzie oddzielona jest ona od niego głębokim morzem; sporządziliśmy nawet szkic tych miejsc i znamy niejako geografję (ichnografię) tego łądu, jednak nie wiemy jeszcze z czym możemy się spotkać w tej krainie, którą niektórzy uważają za nienadającą się do zamieszkania przez ludzi, inni zaś uznali za prawdziwą ludzką kolonię⁴.

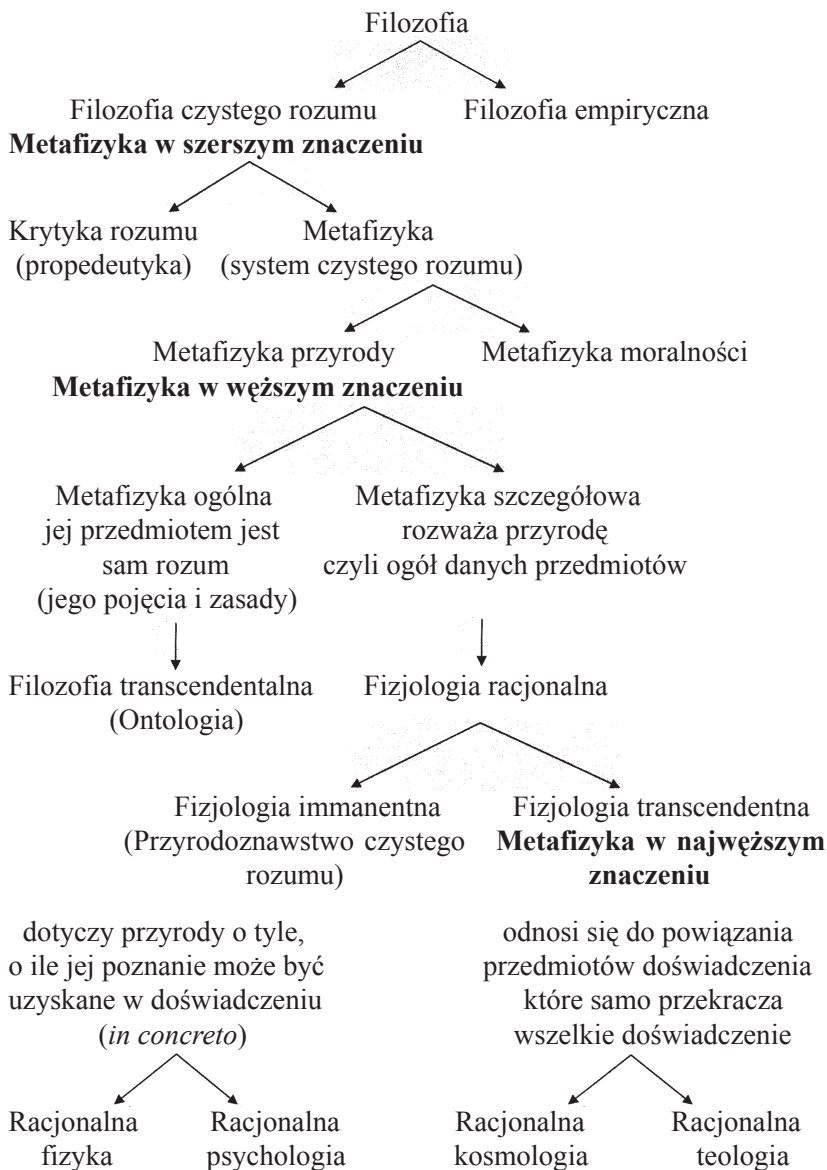
Głównym tematem mojego artykułu nie jest jednak analiza sporów wokół znaczenia filozofii Kanta, ani próba przekonania czytelników do przyjęcia jakiegoś konkretnego stanowiska w tej sprawie, choć z pewnością stanowisko, które zajmuje autorka nie pozostaje bez znaczenia dla wyboru głównego tematu poniższych rozważań. Tematem tym natomiast jest to, co Kant określił mianem metafizyki w najwęższym znaczeniu, a właściwie propozycja pewnej interpretacji jej znaczenia w myśli Karla Jaspersa.

Przyjrzyjmy się chwilę Kantowskiemu podziałowi filozofii, przedstawionemu przeze mnie na wykresie poniżej. Do metafizyki w najszerszym znaczeniu Kant zalicza zarówno krytykę czystego rozumu, która ma stanowić propedeutykę, jak i system czystego rozumu, który stanowić ma rezultat krytyki. Metafizykę w węższym znaczeniu stanowi metafizyka przyrody, która sama dalej dzieli się na metafizykę ogólną (ontologię), której rolę spełniać ma filozofia transcendentalna oraz metafizykę szczegółową, która Kant określa mianem

³ I. Kant, *Reflexionen zur Metaphysik* [w:] *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaft, Band 17 i 18. W języku polskim ich wybór ukazał się jako *Uwagi o metafizyce* [w:] I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769 i 1781*, tłum. A. Banaszkiwicz, Kraków 2003.

⁴ I. Kant, *Encyklopedia...*, s. 108.

Kantowski podział filozofii⁵



⁵ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, s. 613–617. Por. A. Banaszkiwicz, *Kanon czy organon. Miejsce i pojęcie logiki w filozofii Kanta* [w:] I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, tłum. A. Banaszkiwicz, Gdańsk 2005, s. 228. Por. I. Kant, *Uwagi o metafizyce...*, 4851, s. 114.

racjonalnej fizjologii. Natomiast metafizykę w najwęższym znaczeniu stanowi jedynie jedna z części fizjologii racjonalnej, a mianowicie fizjologia transcendentna, a więc ten dział metafizyki szczegółowej, który nie odnosi się już bezpośrednio do przedmiotów danych nam w doświadczeniu, lecz do pojęcia ich powiązania, któremu nie odpowiada w naszym doświadczeniu żadna naoczność⁶. Metafizyka w najwęższym znaczeniu „odnosi się do tego powiązania przedmiotów doświadczenia, które przekracza wszelkie doświadczenie”⁷. Warto przywołać tutaj słowa Kanta z rozprawy konkursowej *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, dzięki którym jasnym staje się dlaczego dopiero fizjologii transcendentnej nadaje Kant miano metafizyki w najwęższym rozumieniu. Kant stwierdza tam, iż metafizyka „jest [...] nauką wznoszącą się za pomocą rozumu od poznania tego, co zmysłowe, do poznania tego, co nadzmysłowe”⁸. Dopiero fizjologia transcendentna spełnia wspomniane kryterium, tzn. dotyka tego, co nadzmysłowe, a więc stanowi metafizykę w najściślejszym sensie tego słowa.

Zgodnie z najszerzej rozpowszechnioną interpretacją filozofii Kanta, metafizyka w najwęższym znaczeniu (fizjologia transcendentna) stanowi tę część metafizyki, którą Kant postuluje odrzucić, gdyż traktuje ona o rzeczach, które nigdy nie są nam dane naocznie, i jako taka jest spekulatywna. Ale czy rzeczywiście tak jest? Przychodzi na myśl fragment *Prolegomenów*, który zdaje się temu przeczyć:

Teraz bowiem nasuwa się pytanie, jak zachowuje się nasz rozum przy powiązaniu tego, co znamy z tym, czego nie znamy i znać nigdy nie będziemy. Występuje tu rzeczywiste powiązanie tego, co znane, z tym, co całkowicie nieznanne (i co zawsze takim pozostanie), i choćby to, co nieznanne, w najmniejszym nawet stopniu nie miało przy tym stać się lepiej znane – czego wszak rzeczywiście nie należy się spodziewać – to jednak pojęcie tego powiązania musi [podkr. – A.P.] dać się określić oraz doprowadzić do wyrażności⁹.

Kant wielokrotnie w różnych miejscach swych pism powtarza tę znamioną myśl: musimy pomyśleć sobie owo powiązanie, nie możemy

⁶ Por. P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003, s. 63.

⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 616.

⁸ I. Kant, *O postępkach metafizyki*. Tłum. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2007, s. 17.

⁹ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. A. Banaszkiewicz, Kraków 2005, s. 109.

ograniczyć się do samych tylko szranków, lecz musimy wciąż przemierzać i mieć na względzie także granice przyrody (świata przedmiotów danych nam naocznie). Nie chodzi nam przecież o cenzurę, lecz o krytykę rozumu, interesuje nas „jakie są nie tylko szranki, lecz określone granice rozumu”¹⁰, a „we wszystkich granicach jest także coś pozytywnego”¹¹, podczas gdy „szranki zawierają same tylko negacje”¹². W innym miejscu czytamy:

Jeśli uznamy, że natura jest kontynentem naszych poznań, a rozum nasz określa ich granice, to granic tych nie możemy poznać inaczej niż używając w tym celu tego, co je wytycza – oceanu ograniczającego nasze poznania, które jednak poznajemy wyłącznie podążając wzdłuż brzegów¹³.

Brzegi te wyznaczone są przez idee czystego rozumu: idee duszy, świata i Boga, których odrzucić nie sposób, by nie stracić z oczu owych granic. Okazuje się więc, iż fizjologia transcendentna nie może zostać całkowicie odrzucona i odesłana do lamusa, gdyż wraz z nią znikłyby nam sprzed oczu te tak ważne dla naszego poznania granice. Uzupełnia ona nasze poznanie o niezbędny horyzont. Idea powiązania tego, co znane z tym, co nieznanie jest konieczna zarówno po to, by nasze poznanie mogło wciąż się rozwijać, jak i po to, by chronić nas przed spekulatywnymi błędami, jak choćby różnego rodzaju twierdzeniami na temat istoty świata w ogóle, wynikającymi z przekonania, że nie istnieje nic więcej poza tym, co możemy poznać. Należy jednak pamiętać, że tak pojęty użytek, który czynić powinniśmy z owych idei, nie wiąże się z poznaniem w ścisłym sensie tego słowa. Na gruncie tak pojętej metafizyki w najwęższym rozumieniu nie mamy do czynienia z żadnym poznaniem przedmiotowym. Jednak tam, gdzie kończy się poznanie, nie kończy się (i co ważne – nie powinno się kończyć) myślenie. Tak pojęta metafizyka nie posiada więc wartości jako nauka ani nawet jako *organon* dla innych nauk, a jedynie jako *propedeutika* mądrości¹⁴. Metafizyka – stwierdza Kant – „służyć może jedynie do ochrony nauki mądrości (*Weisheitslehre*)”¹⁵.

¹⁰ I. Kant, *Krytyka...*, s. 567.

¹¹ I. Kant, *Prolegomena...*, s. 109.

¹² Tamże, s. 109.

¹³ I. Kant, *Encyklopedia...*, s. 121.

¹⁴ Zob. tamże, s. 108.

¹⁵ Tamże. Dokładniejszymi i bardziej wyczerpującymi analizami Kantowskiego pojęcia metafizyki (na których przytoczenie nie ma tutaj miejsca) zajmuję się w swojej dysertacji doktorskiej. Zob. *Rozdział pierwszy: Kantowski projekt filozofii* [w:]

Filozofem, który zdaje się iść tym tropem w swojej interpretacji myśli Kanta, a potem także w swej własnej filozofii, jest Karl Jaspers. Dokonuje on postneokantowskiej¹⁶ interpretacji myśli Kanta, zaprzeczając lansowanemu przez neokantystów, a popularnemu także i dzisiaj, przekonaniu, iż cały wysiłek myślowy Kanta skierowany był ku wyrugowaniu metafizyki i wszelkiego metafizycznego myślenia z filozofii oraz ustanowieniu teorii poznania nową *prima philosophia*. Jaspers zdaje się kontynuować zapoczątkowany przez Kanta, a zapoznany zarówno przez idealistów niemieckich (którzy powracają do metafizyki przedkrytycznej), jak i przez neokantystów, projekt stworzenia metafizyki krytycznej – metafizyki na miarę skończonego rozumu ludzkiego. Kluczowe dla całej jego filozofii pojęcie *Ogarniającego* (*Umgreifende*) zdaje się trafnie oddawać intuicje Kantowskie odnośnie koniecznego do pomyślenia pojęcia powiązania danych nam w doświadczeniu zjawisk. Przyjrzyjmy się tej sprawie bliżej.

Karl Jaspers, podobnie jak Nicolai Hartmann, sprzeciwiając się panującym w filozofii końca XIX i początku XX wieku tendencjom, głosi konieczność powrotu do metafizyki. Jednak nie ma to być już metafizyka spekulatywna (metafizyka przedkrytyczna), lecz ma to być metafizyka krytyczna, a więc metafizyka tworzona po krytyce czystego rozumu. Zdaniem Jaspersa, jedyną możliwą współcześnie filozofią pierwszą, czyli właśnie taką metafizyką na miarę ludzkiego skończonego rozumu, jest filozofia Ogarniającego¹⁷. Posługuje się on także pojęciem *periechontologii* (*Periechontologie*), która w jego projekcie zastąpić ma klasyczną ontologię. Filozofia Ogarniającego czy periechontologia są niczym innym jak właśnie próbą wskazania owego powiązania przedmiotów doświadczenia, które samo przekracza wszelkie

A. Pietras, *Postneokantowskie projekty filozofii. Nicolai Hartmann i Martin Heidegger*, Katowice 2008.

¹⁶ Pojęcia tego używam zgodnie ze znaczeniem, jakie nadał mu Andrzej J. Noras (Zob. A. J. Noras, *Postneokantyzm wobec Kanta*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XVI, Białystok 2004, s. 79–88; Por. też A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005). Zostaje ono użyte w odniesieniu do tych dwudziestowiecznych, metafizycznych interpretacji filozofii Kanta, które wyrastają ze sprzeciwu wobec neokantowskiej – czysto teoriopoznawczej – interpretacji jego myśli. Zgodnie z tym kluczem, interpretacyjnym *postneokantowskimi* projektami filozofii nazwane zostają, obok projektu Jaspersa, także projekty Nicolai Hartmanna oraz Martina Heideggera. Por. A. Pietras, *Postneokantowskie projekty filozofii. Nicolai Hartmann i Martin Heidegger...*

¹⁷ „Die Philosophie des Umgreifenden ist die gegenwärtig mögliche »prima philosophia«”. K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, 4. Aufl. München–Zürich 1991, s. 187.

doświadczenie. Oczywiście, nie może być mowy o jego uchwyceniu w ścisłym znaczeniu tego słowa, gdyż wiązałoby się to już z jego uprzedmiotowieniem, co właśnie nie jest nigdy możliwe. Stąd nie mówimy już o ontologii, lecz o periechontologii. Nie chodzi o uchwycenie i opisanie Ogarniającego (powiązania wszystkich zjawisk), lecz jedynie o świadomość jego istnienia, a mówiąc ściślej o wiarę (wiara filozoficzna) w jego istnienie, która powoduje, że ujmowane przez nas zjawiska zyskują niezbędny horyzont. Myśląc o Ogarniającym, z konieczności nadajemy mu najróżniejsze nazwy, przedstawiamy je sobie pod różnymi postaciami, jest to właściwe tylko o tyle, o ile tych nazw i postaci nie traktujemy jako jego poznania, a jedynie jako nasze wyobrażenia o nim, symbole, których jest wiele, lecz nawet zebrane wszystkie razem nie stanowią adekwatnego ujęcia Ogarniającego. To, że nadajemy Ogarniającemu różne nazwy, takie jak Transcendencja, Bóg, wszechświat – gdy myślimy o nim od strony przedmiotowej, lub świadomość w ogóle, duch, Egzystencja – gdy uświadamiamy sobie, że także my sami jesteśmy przez nie ogarniani¹⁸, jest po prostu konsekwencją chęci porozumienia się i ujęcia naszych intuicji za pomocą języka. Zawsze jednak czyniąc to należy, zdaniem Jaspersa, pamiętać, że nazwy te są jedynie symbolami, metaforami, szyframi a nie ścisłymi pojęciami wyczerpującymi istotę tego, do czego mają nas odnosić.

Istotą periechontologii, a zarazem tym, co odróżnia ją od ontologii, pozostaje bowiem to, iż jej celem nie jest ujęcie i opisanie Ogarniającego (bytu w ogóle, rzeczy samej w sobie). Nie jest to możliwe, gdyż Ogarniające nie jest nam nigdy dane jako przedmiot w doświadczeniu. „Ogarniające zawsze tylko zapowiada się – w tym, co przedmiotowo obecne i w horyzontach – ale nigdy nie staje się przedmiotem”¹⁹. Ogarniające jest (co pozostaje oczywiście kwestią wiary filozoficznej) tym, z czego wyłaniają się wszelkie dane nam w doświadczeniu przedmioty, ale nie da się – jak chciała dotychczasowa ontologia – uchwycić go i opisać, by potem wyprowadzić z niego całą różnorodność świata przedmiotów. Periechontologia nie może więc, zdaniem Jaspersa, stanowić systemu, lecz może być jedynie systematyką naszych sposobów określania, nazywania, odnoszenia się do Ogarniającego, którego nigdy nie będziemy stanie adekwatnie opisać, a mimo to nie powinniśmy

¹⁸ Zgodnie z myślą Jaspersa Ogarniające zawsze ujawnia nam się już w rozszczępieniu na podmiot i przedmiot. Nasze myślenie ma bowiem z konieczności strukturę podmiotowo-przedmiotową.

¹⁹ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska [w:] Tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, red. S. Tyrowicz, Warszawa 1990, s. 91.

o nim milczeć. Nie mamy więc tutaj do czynienia z poznaniem w ścisłym znaczeniu tego słowa, nie jest to z pewnością poznanie naukowe. Na szczęście, zdaniem Jaspersa (i nie tylko), poza ścisłym naukowym poznaniem człowiek dysponuje jeszcze innymi narzędziami odnoszenia się do świata. Jaspers będzie tutaj mówił o doświadczeniu szyfrów, które – o ile nie jesteśmy ślepi – możemy dostrzec, a które odsyłają nas do Ogarniającego i pozwalają na jego rozjaśnianie²⁰. „Ogarniające transcendencji przybliża nam metafizyka pojmowana jako szyfr”²¹. Również Kant, podkreślając konieczność posługiwania się w sposób regulatywny czystymi pojęciami rozumu, odnoszącymi się do owego powiązania wszystkich przedmiotów doświadczenia, wskazywał na możliwość nadawania im sensu właśnie dzięki posługiwaniu się symbolami. W *Welches sind...* w podrozdziale zatytułowanym *O sposobie nadawania przedmiotowej realności czystym pojęciom intelektualnym i rozumowym* pisze on, że o ile czyste pojęcia intelektu (pojęcia tego, co zmysłowe) prezentuje się (a więc nadaje się im przedmiotową realność) wprost za pomocą odpowiadającej im naoczności, a działanie to nosi miano schematyzmu, o tyle w przypadku czystych pojęć rozumowych (pojęć tego, co nadzmysłowe), którym nie odpowiada żadna realna naoczność, i które w ogóle nie mogą być dane w żadnym możliwym doświadczeniu, do ich prezentacji dochodzimy za pomocą symbolizacji pojęć.

Symbolem idei (lub pojęcia rozumowego) jest przedstawienie przedmiotu podług analogii [...], na przykład wówczas, gdy pewne wytwory natury – jak choćby jestestwa organiczne (zwierzęta lub rośliny) – przedstawiam sobie w stosunku do ich przyczyny tak, jak zegarek w relacji do człowieka jako zegarmistrza [...]²².

Kluczem jednak pozostaje tutaj, zarówno w przypadku Jaspersa, jak i w przypadku Kanta, by nie brać tego typu przedstawień za poznanie w ścisłym sensie, i nie domagać się, by zostały one uznane za obowiązujące na równi z przedstawieniami odpowiadającymi pojęciom intelektu, gdyż tego typu mieszanie władz rozumowych jest pożywką dla metafizyki spekulatywnej. Należy pamiętać o pochodzeniu i źródle różnego rodzaju przedstawień, którymi się posługujemy, by nie mieszać ich ze sobą, i nie domagać się dla wszystkich tego samego stopnia ważności. Posługiwanie się analogiami, symbolami, szyframi jest upra-

²⁰ Ogarniającego nie możemy poznać, możemy je tylko rozjaśniać.

²¹ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 1998, s. 23.

²² I. Kant, *O postępach...*, s. 41.

womocnione dopóty, dopóki nie myli się go z poznaniem w ścisłym sensie, a więc takim, które ma powszechną ważność oraz może być w sposób adekwatny ujęte językowo.

Jaspers, podobnie jak wcześniej Kant, zarzuca więc wszystkim dotychczas tworzonemu systemom metafizycznym, chcącym z jednej lub niewielkiej liczby zasad wyprowadzić całą różnorodność świata przedmiotowego, błąd wynikający z nieświadomości pochodzenia różnego typu przedstawię. Nie znaczy to, że wszystkie zaistniałe w historii filozofii systemy tracą wszelką wartość i sens. Zmienia się jednak ich status. Jaspers będzie nadawał im sens szyfrów odsyłających nas do Ogarniającego. Są one niczym innym jak najróżniejszymi ludzkimi próbami dotknięcia tego, co ogarniające, symbolicznego odniesienia się do niego, wysłowienia tego, co niemożliwe do uprzedmiotowienia i adekwatnego wypowiedzenia. Co więcej, każdy z nich odnosi się tylko do jakiegoś pojedynczego aspektu rzeczywistości, nie jest więc w stanie opisać całości. Opisując sposób powstawania wielkich systemów metafizycznych Jaspers, podobnie jak Hartmann²³, zwraca uwagę na błąd, który zawsze towarzyszy tego typu przedsięwzięciom. Polega on na tym, że jakiś jeden rodzaj z wielości bytów przedmiotowych wznosi się ponad inne i jego własności traktuje jako własności bytu w ogóle²⁴. Tak postępowała dotychczasowa ontologia. Błędu tego unikać ma periechontologia, która świadoma ograniczeń naszego poznania, nie rości już sobie pretensji do ujęcia i opisanie własności bytu w ogóle, a jedynie wskazuje na istnienie jakiegoś ogólnego związku (powiązania) wszystkich danych nam bytów przedmiotowych. Jeśli potraktować wszystkie dotychczasowe systemy filozoficzne w ten właśnie sposób, czyli jako najróżniejsze próby ujęcia tego, co ogarniające, których błędem było nie to, że chybiały właściwej istoty rzeczywistości, lecz raczej to, że każdy z nich wskazywał tylko na jeden z aspektów tej rzeczywistości i błędnie mniemał, że wyczerpuje on jej różnorodność, to znika także pozorna sprzeczność pomiędzy nimi. Jeśli potraktować każdy z nich jako szyfr to okaże się, że raczej wzajemnie się uzupełniają niż wykluczają.

²³ Hartmann mówi tutaj o błędzie różnorodności. Zob. N. Hartmann, *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*, tłum. A. J. Noras, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, Kraków 2000, t. 27–28, s. 27.

²⁴ Jaspers pisze: „Mylenie przedmiotu jako takiego z właściwym bytem to istota wszelkiego dogmatyzmu”. K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 1995, s. 23–24.

Może jednak pojawić się teraz pewna wątpliwość. Skoro nie istnieje możliwość przedmiotowego ujęcia Ogarniającego, skoro nie możemy nic adekwatnie o nim powiedzieć, po co w ogóle o nim mówić, i po co w ogóle w nie wierzyć. W zasadzie są to dwa oddzielne pytania. Czy w ogóle warto wierzyć w coś takiego jak Ogarniające, a jeśli tak, to czy warto o nim mówić? Na oba pytania Jaspers odpowiada twierdząco, próbując przekonać nas, iż idea tego, co ogarniające jest najważniejszą i istotową ideą filozofii. Podobnie Kant napomina nas, że nie możemy stracić z oczu idei czystego rozumu, mimo iż nie posiadają one przedmiotowej ważności. Wracamy tutaj do problemu konieczności pomyślenia granic okalających świat danych nam w doświadczeniu przedmiotów i powiązania tego, co poznawalne z tym, co niepoznawalne. Okazuje się, że – co jak mierniam jest wspólnym poglądem Kanta i Jaspersa – o Ogarniającym nie należy zapominać, co więcej nie należy także o nim całkiem milczeć, by nie doprowadzić do tego, by nauka i filozofia o nim zapomniały. Należy wciąż zakładać jego istnienie i głosić konieczność tego założenia. Sens filozofii Ogarniającego ujawnia się, gdy zastanowimy się nad jej konsekwencjami dla naszego myślenia o świecie. Kant pisze o metafizyce: „Jej funkcja determinuje jej wartość”²⁵.

Przyjmując filozoficzną wiarę w Ogarniające, z którego wyłaniają się wszystkie przedmioty doświadczenia, nigdy go jednak nie wyczerpując, przyjmujemy pewną określoną postawę wobec świata, co ujawnia się w naszym postępowaniu, również poznawczym. Jaspers rozwijając swoją idee wymienia wskazówki, które płyną z nauki o Ogarniającym dla poznającego świat człowieka:

1. „Nie należy zapierać się żadnego bytu”, 2. „Nie należy zabraniać żadnego myślenia”, 3. „Nie należy odcinać się od żadnej transcendencji”, 4. „Nie należy zamykać Ogarniającego w żadnym ostatecznym systemie wiedzy (...)”²⁶.

Postulaty te wydają się stanowić istotę krytycznego myślenia o świecie, postulowanego wcześniej także przez Kanta²⁷. Sens periechontologii i filozofii Ogarniającego polega więc na tym, że nakazuje ona każdy dany nam poszczególny byt przedmiotowy postrzegać w perspektywie Ogarniającego, czyli ze świadomością, że jest on częścią

²⁵ I. Kant, *Uwagi o metafizyce* [w:] Tenże, *Encyklopedia...*, s. 83.

²⁶ Zob. K. Jaspers, *Von der Wahrheit...*, s. 188.

²⁷ Por. A. Pietras: *Być krytycznym. Co oznacza dziś Kantowska teza o niepoznawalności rzeczy samej w sobie?* [w:] *Czasopismo filozoficzne* (czasopismo filozoficzne.us.edu.pl), nr 2, 2007.

jakiejs ogarniającej go całości, co nie znaczy, że całość tę za jego pośrednictwem możemy ująć i adekwatnie opisać. Chodzi więc nie tyle o to, by mówić o Ogarniającym, lecz o wiele bardziej o to, by mówiąc o poszczególnych danych nam przedmiotach pamiętać o tym, co je ogarnia, czyli o niewyczerpywalnym kontekście ich powiązań z innymi przedmiotami (tymi, które były, są i będą nam dane) oraz o możliwości istnienia sfery tego, co niepoznawalne, która – jeśli istnieje – także jest jakoś powiązana, z tym, co poznajemy. Odpowiadająca rozumowi idea Ogarniającego (w filozofii Kanta – idee czystego rozumu) nie pozwala nam nigdy zatrzymać się w naszym myśleniu i poznawaniu świata. „Myślenie rozumu jest zawsze ruchem, który nie zna spoczynku ani kresu. Intelpekt szuka schronienia, w tym co utrwalone, chce poznać jednię i posiąść całość w formie doktryny. Rozum stale obala to, co zdobył intelekt (...). Rozum to w istocie nic innego jak tylko dążenie do przewycięzania i wiązania”²⁸. Jaspers przywołuje Kantowskie rozróżnienie pomiędzy intelektem – którego funkcją jest poznanie a rozumem – któremu przyporządkowane jest samo tylko myślenie i przypomina, że „tam, gdzie poznanie zamiera, nie ustaje myślenie”²⁹.

Metafizyka pojęta jako filozofia Ogarniającego nie jest więc żadną nową dziedziną poznania, gdyż o poznaniu Ogarniającego nie ma mowy. Jest ona raczej pewnym specyficznym sposobem myślenia i działania. Można utożsamiać ją z pewnego rodzaju postawą. Jest to kolejna myśl łącząca filozofię Jaspersa z filozofią Kanta. Królewiecki myśliciel zwracał uwagę na to, że odnośnie do tego powiązania wszystkich zjawisk, które musimy sobie pomyśleć, nie można mieć żadnego poznania teoretycznego, jest ono natomiast dziedziną poznania praktycznego. Stąd Jaspers, rozwijający właśnie tę część metafizyki, kładzie tak duży nacisk właśnie na praktykę. Filozofia Ogarniającego jest pewnym sposobem postępowania i jeśli poznanie naukowe czy filozoficzne traktować jako jedno z rodzajów działań podejmowanych przez ludzi, to okazuje się, że powinno ono odbywać się już zawsze w perspektywie tego, co ogarniające, tego, co wykracza poza to, co poznaliśmy do tej pory, tego, co nie jest nam wprawdzie dane, ale jest pomyślane, i jako pomyślane jest konieczną i nieodzowną ideą. Jaspersowi nie chodzi więc o udowadnianie prawd metafizycznych, lecz o wcielanie ich w życie. Należy żyć i działać tak jakby istniało Ogarniające. Idea ta jednak – jak by się mogło wydawać – nie wyczerpuje się w postulatach

²⁸ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji...*, s. 126.

²⁹ K. Jaspers, *Szyfry transcendencji*, tłum. Cz. Piecuch, Toruń 1995, s. 19.

etycznych. W działalności teoretycznej (naukowej czy filozoficznej) ma ona takie samo zastosowanie. Powinna normować wszelkie nasze działania, a więc również działania poznawcze. Filozofia Ogarniającego ma zarówno sens praktyczny, jak i teoretyczny. Teoria jest bowiem niczym innym jak wynikiem pewnej praktyki – praktyki poznawania i tworzenia teorii. To, jakie postawy przyjmujemy podczas naszej praktyki poznawczej, znajduje odbicie w teoriach, które są jej rezultatem. Kto przyjmuje postawę krytyczną tworzy teorie krytyczne, kto przyjmuje postawę dogmatyczną tworzy teorie dogmatyczne. Postawę, o którą tutaj chodzi, Jaspers opisuje w następujący sposób:

Nie sceptyczna rezygnacja z wszystkiego, nie dogmatyczne utwierdzenie czegoś jako wyniku, ale trwanie w badawczym nastawieniu i przyswajanie wszelkiej wiedzy tylko wraz ze znajomością jej podstaw i jako relatywnej wobec punktów widzenia i metod³⁰.

Filozoficzna wiara w Ogarniające ma chronić poznającego człowieka przed popadaniem we wszelkiego rodzaju dogmaty. Jest ona jednak – zauważa Jaspers – niezmiernie krucha. Stąd – i to będzie bardzo istotny element myśli Jaspersa – nie możemy tracić jej z oczu ani na chwilę, musimy potwierdzać ją każdym swoim czynem³¹. Jeżeli bowiem nie będziemy w swoim życiu realizować związanych z nią idei, to wymkną nam się, stracimy je z pola widzenia³². Wraz z ich utratą – twierdzi Jaspers – cały zdobyty przez człowieka system wiedzy teoretycznej okazuje się bezwartościowy. Bez wiary filozoficznej uchwytywany w poznaniu naukowym zjawiskowy świat traci sens. Metafizyka pojęta jako filozofia Ogarniającego jest bowiem tą dziedziną ludzkiego myślenia, w której powstają próby odpowiedzi na pytanie o sens i cel wszelkich naszych działań, w tym także działań poznawczych. Jaspers,

³⁰ K. Jaspers, *O mojej filozofii*, tłum. D. Lachowska [w:] Tenże, *Filozofia egzystencji...*, s. 61.

³¹ To, jak się zdaje, bardzo silnie tkwiące u podstaw całego myślenia Jaspersa, przekonanie było najprawdopodobniej główną przyczyną jego niemożliwości porozumienia się z Heideggerem, w którego postępowaniu Jaspers nie potrafił odnaleźć realizacji rozwijanych przez niego idei teoretycznych.

³² Jest tak właśnie dlatego, że mamy tu do czynienia z wiarą filozoficzną, a nie z wiedzą naukową. Nie ma sensu „ginać” za prawdy naukowe, ich prawdziwość pozostaje niezależna od tego, czy uznajemy je za prawdziwe i czy je głosimy. Inaczej jest z prawdami metafizycznymi (prawdami egzystencji), których prawdziwość zależy od naszych czynów, gdyż nie mają one charakteru substancjalnego stanu wiedzy, lecz mają charakter aktu. Jaspers w swych rozważaniach na temat prawdy nawiązuje do Kierkegarda.

wtórując Kantowi, przydzielił myśleniu metafizycznemu funkcję normowania wszelkiego naszego myślenia i działania. Przypominają się słowa Friedricha Paulsena, który stwierdza, iż filozofia Kanta odejmuje filozofowi stanowisko „«znawcy świata», który na drodze spekulacji wysświetla wszelkie tajemnice, dotyczące Boga i świata”, wyznacza mu za to nowe stanowisko – „prawodawcy w królestwie celów i władzy jego poddaje cały zakres badań naukowych: zadaniem ich ma być pod przewodnictwem filozofii dopomóc ludzkości w wypełnieniu tego, co jest jej przeznaczeniem”³³.

Tutaj właśnie ujawnia się znaczenie idei metafizyki pojętej jako nieustanna świadomość istnienia tego, co ogarniające. Kantowska metafora granic okalających świat zjawiskowy oraz Jaspersa pojęcie Ogarniającego zawierają w sobie ważną wskazówkę: to, co znajduje się z drugiej strony granicy, to, co otacza czy ogarnia i jako takie łączy poszczególne zjawiska, nie jest jakimś odrębnym, oderwanym od świata zjawisk królestwem. Co więcej, na pewno nie należy myśleć o nim – jak często czynili metafizycy – jako o tym jednym prawdziwym bycie, z którym świat danych nam zjawisk nie ma nic wspólnego lub ewentualnie jest jedynie jego marnym odbiciem. Zarówno w filozofii Kanta, jak i w myśli Jaspersa świat zjawiskowy posiada status bytu prawdziwego i równorzędnego ze światem ponadzjawiskowym, który musimy sobie pomyśleć. Kantowskie zjawiska nie są marami, lecz są przejawami rzeczy samych. Podobnie Jaspers zwraca uwagę, że świat danych nam przedmiotów, jak i to, co myślimy jako Ogarniające dopiero razem zyskują sens. Świat przedmiotów bez idei Ogarniającego nie jest wystarczalny, pozbawiony zostaje bowiem wszelkiego normatywnego odniesienia. Jednakże chęć oderwania się od świata danych nam przedmiotów po to, by w jakimś rodzaju doświadczenia mistycznego poszukiwać kontaktu z Ogarniającym jest również poważnym błędem.

Tylko wyraźna, przedmiotowa wiedza pozwala naszej świadomości zachować jasność. Tylko ona sprawia, że nasza świadomość, doświadczając swojej granicy i tego, co na niej wyczuwalne, czerpie z tego czegoś swoją istotną treść, wybiegając myślą poza tę granicę, zawsze przecież pozostajemy w jej obrębie. Choć zjawiska stają się dla nas przejrzyste, nadal nie możemy się od nich oderwać³⁴.

Ujmując to inaczej, zdaniem Jaspersa, świat zjawisk nie jest wszystkim, poza nim istnieje coś jeszcze, coś, co nie jest nam dane do po-

³³ F. Paulsen, *I. Kant i jego nauka*, tłum. J. W. Dawid. Warszawa 1902, s. 106–107.

³⁴ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 23.

znania, ale to „coś jeszcze” samo także nie jest wszystkim, i w dodatku – jeśli nam się ujawnia – to zawsze jako szyfr, który odnajdujemy dzięki istnieniu i zatroskaniu o świat zjawiskowy. Jaspers przestrzega przed myśleniem o świecie zjawisk jako o tym, od czego trzeba się oderwać, by móc doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Zjawiska same bowiem stanowią część tej rzeczywistości, która je ogarnia. Podobnie sprawę widzi Kant, który nie dozwala nam snuć spekulacji o rzeczach samych w sobie, lecz każe skupić się na świecie zjawisk, podkreśla jednak konieczność pomyślenia sobie owej granicy pomiędzy tym, co poznawalne, a tym, co niepoznawalne, stąd głosi konieczność regulatywnego użycia idei rozumu. Istotę tego zagadnienia trafnie ujmuje Ewa Bieńkowska, pisząc w artykule poświęconym filozofii Kanta o tej dodatkowej niezbędnej płaszczyźnie, którą musimy sobie pomyśleć w sposób następujący:

Ale ta inna płaszczyzna nie może być arbitralna, skądś dorzucona do pierwszej, zjawiskowej: musi być z nią powiązana [podkr. – A.P.], wyrastać z niej, czy też (w zależności od punktu widzenia) odwrotnie, wyłaniać ją z siebie³⁵.

Sam Kant pisał o tym tak:

Rozważania metafizyczne traktują wyłącznie o przedmiotach spoza świata o tyle tylko, o ile, w jakiś sposób odnoszą się one do tego świata³⁶.

Jasnym staje się teraz, dlaczego Jaspers posłużył się takim a nie innym terminem. Termin „Ogarniające” zawiera już w sobie intuicję, że chodzi o coś niejako dodanego do świata zjawisk, co jest z nim w nierozzerwalny sposób połączone, coś co jest niejako jego przedłużeniem. Rzeczownikowa forma tego terminu nie powinna nas zmylić, nie powinniśmy wyobrażać sobie, że mamy tutaj do czynienia z jakimś mistycznym, odrębnym od świata zjawisk i dającym się niezależnie od nich uchwycić, rodzajem bytu. Jaspers krytykuje więc nie tylko tych, którzy twierdzą, że jedyną istniejącą rzeczywistością jest przedmiotowa rzeczywistość nauk szczegółowych lub pozytywnych, lecz w równej mierze także tych, którzy twierdzą, że nauka w ogóle nie sięga prawdziwej rzeczywistości i aby doświadczyć prawdziwego bytu trzeba porzucić jej pole badawcze (np. Heidegger). Zgodnie z myślą Jaspersa, co zbliża jego filozofię do filozofii Hartmanna, a obie odróżnia od

³⁵ E. Bieńkowska, *Kant: system i nieskończoność*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 22, Warszawa 1976, s. 10.

³⁶ I. Kant, *Encyklopedia...*, s. 78.

myśli Heideggera, nauka jest jak najbardziej wartościowym poznaniem rzeczywistości, choć z pewnością nie jedynym.

Współzując z naukami, filozofia rozsądza narastający w nich wciąż od nowa dogmatyzm [...]. Staje się jednak przede wszystkim świadomą poręczycielką naukowości, występując przeciw wszelkiej wrogości wobec nauki³⁷.

Metafizyka na miarę skończonego ludzkiego rozumu nie jest więc – zdaniem Jaspersa – ani metafizyką naukową, ani metafizyką proroczą (wynikającą z Objawienia lub jakiegoś rodzaju doświadczenia mistycznego). Nie jest również z pewnością odrębną dziedziną przedmiotową, gdyż o żadnych przedmiotach nie ma tutaj mowy. Nie może być uprawiana w oderwaniu od nauk szczegółowych, mimo że wykracza poza właściwy im sposób myślenia. Jej celem nie jest pozytywne poznanie tego, co przekracza ramy naszego doświadczenia, lecz jedynie ciągłe postulowanie istnienia tej przekraczającej nasze możliwości poznawcze sfery rzeczywistości, nadającej znaczenie światu zmysłowemu³⁸. Jest ona pewnym szczególnym stanem świadomości, przekładającym się na konkretne postawy ujawniające się zarówno w naszym codziennym życiu, jak i w naszej działalności poznawczej. Jako taka należy do sfery ludzkiej myśli, i jeśli nie chcemy, by cały nasz dotychczasowy dorobek poznawczy stracił sens, nie możemy jej porzucić. Metafizyka w najwęższym znaczeniu, uprawiana w zgodzie z dyscypliną czystego rozumu, stanowi bowiem o istocie myślenia filozoficznego, a mianowicie o jego funkcji normatywnej.

BIBLIOGRAFIA:

- Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen.* <http://korpora.org/Kant/verzeichnisse-gesamt.html>
- Arendt H.: *Myślenie*. Tłum. H. Buczyńska-Garewicz. Warszawa 1991.
- Banaszkiewicz A.: *Kanon czy organon. Miejsce i pojęcie logiki w filozofii Kanta*. W: Kant I.: *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769 i 1781*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Kraków 2003.
- Bieńkowska E.: *Kant: system i nieskończoność*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”. T. 22. Warszawa 1976.
- Hartmann N.: *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*. Tłum. A. J. Noras. „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”. Kraków 2000, T. 27–28, s. 7–63.

³⁷ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji...*, s. 88.

³⁸ Jak pisze Hannah Arendt: „rozum inspirowany jest nie przez poszukiwanie prawdy, lecz przez poszukiwanie znaczenia”. H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 47.

- Jaspers K.: *Autobiografia filozoficzna*. Tłum. S. Tyrowicz. Toruń 1993.
- Jaspers K.: *Filozofia egzystencji. Wybór pism*. Red. S. Tyrowicz. Warszawa 1990.
- Jaspers K.: *Szyfry transcendencji*. Tłum. Cz. Piecuch. Toruń 1995.
- Jaspers K.: *Von der Wahrheit*. 4. Aufl. München–Zürich 1991.
- Jaspers K.: *Wiara filozoficzna*. Tłum. A. Buchner i in. Toruń 1995.
- Jaspers K.: *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A. Wołkowicz. Wrocław 1998.
- Kant I.: *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769 i 1781*. Tłum. A. Banaszekiewicz. Kraków 2003.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Kęty 2001.
- Kant I.: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszekiewicz. Gdańsk 2005.
- Kant I.: *O postępach metafizyki*. Tłum. A. Banaszekiewicz. Gdańsk 2007.
- Kant I.: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. A. Banaszekiewicz. Kraków 2005.
- Kant I.: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* W: I. Kant: *Werkausgabe*. Hrsg. W. Weischedel. Frankfurt am Main 1991, 6 Bd., s. 586–676.
- Łaciak P.: *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*. Katowice 2003.
- Noras A. J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2000.
- Noras A. J.: *Postneokantyzm wobec Kanta*. „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XVI, Białystok 2004, s. 79–88.
- Paulsen F.: *I. Kant i jego nauka*. Tłum. J. W. Dawid. Warszawa 1902.
- Pietras A.: *Być krytycznym. Co oznacza dziś Kantowska teza o niepoznawalności rzeczy samej w sobie?* W: *Czasopismo filozoficzne* (czasopismo filozoficzne.us.edu.pl), nr 2, 2007.
- Pietras A.: *Postneokantowskie projekty filozofii. Nicolai Hartmann i Martin Heidegger*. Praca doktorska. Katowice 2008.
- Schnädelbach H.: *Rozum i historia*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001.

KARL JASPERS' POST-NEO-KANTIAN PROJECT OF METAPHYSICS

Summary

In this paper I propose an interpretation of Karl Jaspers' project of metaphysics as a form of Post-Neo-Kantianism. Jaspers makes Kantian philosophy one of the most important starting points of his own philosophical thinking. But, like Nicolai Hartmann and Martin Heidegger, he rejects the Neo-Kantian epistemological interpretation of Kant's philosophy. Neo-Kantians claimed that Kant rejected metaphysics and wished to set up the theory of cognition as a new philosophia prima. In opposition to this, Jaspers emphasizes the metaphysical sense of Kant's philosophy. Moreover, in his project of the philosophy of the *Umgreifenden* he gives a positive meaning to *transcendental physiology*, the part of metaphysics which, according to the common reading of Kant, was definitely rejected by him.

Alicja Pietras

LUIZA KULA

(Kraków)

POJĘCIE ΦΥΣΙΣ W INTERPRETACJI MARTINA HEIDEGGERA

Martin Heidegger wskazuje na drogę wyznaczoną przez filozofów antycznych. Od czasu *Wprowadzenia do metafizyki* stale nawiązuje do myśli Heraklita. Zaproponowana przez niego perspektywa polega na odkrywaniu rozmaitych związków znaczeniowych, które nadal wymykają się rozumieniu¹. Podejmuje też fundamentalne pytanie wieńczące wykład z 1929 roku: *Warum ist überhaupt Seiendes und nichts vielmehr Nichts?* („Dlaczego w ogóle jest raczej byt niżli Nic?”)². Sytuuje problematykę zapomnianego bycia w kontekście dzieła Heraklita. Wielokrotnie zadając to pytanie, sięga pierwotnego sensu słowa „jest”, jednocześnie dając do zrozumienia, że tylko przez nicość może objawić się bycie³.

Grecka filozofia poszukiwała pierwotnej postaci sensu słowa „jest” (od εἶναι) w dziedzinie φύσις (od φύειν, co znaczy ‘wytwarzać’, ‘płodzić’, ‘rodzić’, czy też od φύεσθαι, które oznacza ‘wzrastać’, ‘rosnąć’, zatem leksykalnie oznacza ‘wzrastanie’, ‘powodowanie wzrostu’; w języku łacińskim odpowiednikiem greckiego słowa jest ‘natura’, od nasci,

¹ Na umiejętności interpretacyjne Martina Heideggera zwraca uwagę Hannah Arendt: „nikt nie czyta, a nawet nigdy nie czytał tak, jak Ty”. Cyt. za: M. Lilla, *Lekkomyślny umysł. Intelktualiści w polityce*, przeł. J. Margański, Warszawa 2001, s. 43.

² M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?* przeł. K. Pomian [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. różni, Warszawa 1977, s. 47.

³ „Jest to pytanie najogólniejsze, najgłębsze, najbardziej źródłowe [...] Pytanie to poszukuje podstawy bytu [...]”. Zob. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 7.

czyli ‘rodzić się’, ‘powstawać’)⁴. W mitologii greckiej, a także w utworach poetyckich Homera, Hezjoda czy greckich tragiczków jest również mowa o φύσις, o tym, co staje się przez urodzenie, wzrastanie i dojrzewanie. Cały dostrzegalny świat w aspekcie tego, co w świecie pierwsze, niezmiennie, z czego byty powstają i w co się rozpadają, był przedmiotem zainteresowania Greków.

Martin Heidegger podkreśla, że sprowadzanie φύσις jedynie do zjawisk przyrody jest uproszczeniem. Co więcej, mówi, że łaciński odpowiednik wyrażony słowem „natura” zniekształca pierwotne znaczenie φύσις⁵. W pierwotnym znaczeniu tego słowa nie ma wyraźnego rozgraniczenia tego, co fizyczne od tego, co duchowe, nie ma granicy między tym, co stanowi dziedzinę przyrody a całą sferą ludzkiej działalności:

[...] φύσις dotyczy pierwotnie zarówno nieba jak i ziemi, zarówno kamienia jak i rośliny, zarówno zwierzęcia, jak i człowieka i historii człowieka jako dzieła ludzi i bogów, w końcu i przede wszystkim bogów samych podległych fatum⁶.

Pojęcie to swym zakresem obejmuje więc całość świata: boskiego i ludzkiego, w tym świat specyficznie ludzki – świat wytworów człowieka. Jednocześnie mieści ono w sobie obszar przyrody ożywionej i nieożywionej. Zawiera więc w sobie wszystko.

Próba określenia źródłowego charakteru φύσις, która wyłania się z początkowych kart *Wprowadzenia do metafizyki*, jest niebezpośrednim nawiązaniem do czasów jeszcze wcześniejszych niż czas presokratyków, do czasów Homera i Hezjoda, do czasów ich pieśni, w których scalają w wyobraźni, a potem w słowie rzeczywistość w jedną spójną całość. Imię ‘Hezjod’ (Ἡσίοδος) może być interpretowane jako ‘Ten, co wysła pieśń’. To w pieśniach, które są również świadectwem wierzeń Greków, znajduje się wyraz związku bogów z człowiekiem i przyrodą, a w nich występują ubóstwione elementy świata przyrody: od Ziemi i Nieba aż po rzeki i źródła, które bynajmniej dla nich abstrakcjami nie były. Pieśń jest więc opowieścią i właśnie mit po grecku znaczy opowieść, która „nie zakłada jeszcze rozdwojenia na podmiot i przedmiot, na pytającego i to, co zapytywane. Rodzi się wtedy, gdy istnieje jeszcze owa jednorodna sytuacja pierwotna, w której zacierają się

⁴ „W epoce pierwszego i decydującego rozkwitu filozofii zachodnioeuropejskiej, u Greków [...] byt zwano φύσις. Zob. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*. Tamże, s. 18.

⁵ Tamże, s. 18 i 20.

⁶ Tamże, s. 19.

wszelkie kontury [...]”⁷. Nie posiadając jednolitej struktury mit wchłania w siebie przekazywane przez poetów wydarzenia ze świata ludzi i bogów. Jest słowem bardzo pojemnym, ponieważ może określać i baśń, i legendę świątynną, i poetycki wykład świata, jaki jawi się człowiekowi, który „ma wytłumaczyć mu jego miejsce w świecie, jego stosunek do sił światem władających, wreszcie sam świat – jego powstanie i istnienie, przemiany i kres”⁸. Na tym przykładzie widać więc zarówno subtelną nić wiążącą mit i wierzenia religijne z wykładnią filozoficzną, jak i konfrontację poezji z refleksją filozoficzną, która kryje w sobie spór archetypicznej wyobraźni z rygorem myśli spekulatywnej.

Termin φύσις jest wieloznaczny i tę wieloznaczność wykorzystuje Martin Heidegger. Bez mała cały wywód *Wprowadzenia do metafizyki* opiera na etymologii tego słowa, stopniując trudność rozumienia pojęcia φύσις poprzez tworzenie różnorodnych związków z innymi pojęciami. Ujmując świat jako całość⁹ ujawnia projekt starożytnych Greków, którzy wskazywali na charakter poetycko-myślowego doświadczenia bycia¹⁰. Słowo φύσις na tyle rozszerza swój zakres, że wedle Martina Heideggera w ich rozumieniu staje się ono byciem samym, nie tyle początkiem, ile niewyczerpanym źródłem, dzięki któremu następuje wszystko. Jest pierwotną mocą, skutek której byt staje się obserwowalny¹¹:

Cóż wypowiada słowo φύσις? Wypowiada ono coś, co samo z siebie rozkwita (np. rozkwit róży), rozpoczynający się rozwój, ukazywanie się w takim rozwoju i utrzymywanie się oraz pozostawanie w nim – krótko: władanie ostające się we wschodzeniu¹².

Wykładnia ta wiąże się z etymologią słowa φαίνεσθαι, na które powołuje się Martin Heidegger w kontekście rozważań o φύσις, a które oznacza ‘ukazywać się’, ‘wydobywać na jaw’, ‘zjawiać się’¹³. Dlatego

⁷ Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 8.

⁸ Zob. J. Łanowski, *Wstęp [w:] Hezjod, Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1999, s. 5–10.

⁹ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 21.

¹⁰ „To nie procesy przyrodnicze pozwoliły Grekom doświadczyć, czym jest φύσις, lecz odwrotnie: na podstawie poetycko-myślowego zasadniczego doświadczenia bycia otwarło im się to, co musieli nazwać φύσις”. Zob. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 19.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Zob. E. Borowska, *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Warszawa 2008, s. 39.

doświadczenie świata jako φύσις dokonuje się wszędzie: „np. przy okazji zjawisk astronomicznych (wschód słońca), falowania morza, wzrostu roślin, opuszczania przez zwierzę matczynego łona”¹⁴.

Autor *Wprowadzenia do metafizyki* w swej interpretacji odnosi się do etymologii słowa φύειν, które oznacza również ‘świecić się’, ‘jawić się’, ‘prze – jawiać się’, a także ‘wschodzić’, ‘władac’, ‘z siebie samego dochodzić do stanowiska’¹⁵. Świat jest więc widzialnością wzrastających i rozwijających się rzeczy. Co więcej, jest ich przejawianiem się, przeświecaniem i stopniowym ukazywaniem się, dochodzeniem do pełni ich istoty, czyli jest „otwarcie bycia”¹⁶. W tym kontekście uwyraźnia się, po pierwsze, sens naczelnego pytania postawionego przez Martina Heideggera, albowiem rzeczy te pojawiają się jakby z nicości¹⁷, wydobywają się z ukrycia, po drugie, wieloznaczność tego słowa, w obręb którego wchodzi przecież jeszcze sfera bogów i fatum.

Φύσις wydaje się nosić znamiona boskości. Wiedza o niej przecież była „przez niektórych dawnych myślicieli utożsamiana z teologią, wiedzą o bogach i Bogu [...] Natura była boska”¹⁸. W *Liście o „humanizmie”*, również w odniesieniu do φύσις Martin Heidegger przypomina krótką wypowiedź Heraklita, a także zgadzającą się z nią i przekazaną przez Arystotelesa opowieść¹⁹. Wypowiedź Heraklita brzmi: „ἦθος ἀνθρώπων δαίμων”, co współcześnie przekłada się jako: „Właściwością człowieka jest jego dajmonion” (D 119). W przekładzie polskiego badacza Kazimierza Mrówki zdanie to przybiera jeszcze inną postać: „Charakter człowieka jest bogiem”²⁰. Słowo ἦθος oznacza bowiem ‘charakter’, ‘charakter moralny’, ‘usposobienie’, ‘skłonność’ czy też ‘zachowanie’. Opowieść z relacji Stagiryty mówi zaś o nieznanym przybyszach, którzy zastali Heraklita, gdy grzał się przy piecu piekarskim. Zdumionym podróżnikom myśliciel miał odpowiedzieć: „εἶναί γάρ ἐνταῦθα εοῦς...” czyli „Tutaj także obecni są bogowie”²¹. Pierwszą

¹⁴ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 19.

¹⁵ Tamże, s. 69.

¹⁶ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 112.

¹⁷ Zob. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 116–117.

¹⁸ B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, Kraków 2009, s. 10.

¹⁹ Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?* przeł. P. Domański, Warszawa 2000, s. 120.

²⁰ Zob. K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 322.

²¹ Zob. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 116–117.

wypowiedź badacz odczytuje jako wskazanie różnicy między bogiem i człowiekiem, różnicy między nieśmiertelnymi a tymi, którzy podlegają nieubłaganej sile śmierci, jednakże w aspekcie jej zniesienia. Człowiek w zaprzeczeniu samego siebie potwierdza bowiem jedność pierwiastka boskiego i ludzkiego²². Martin Heidegger wypowiedź tę nieco przeformułował, przekład z języka niemieckiego brzmi bowiem następująco: „człowiek na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga”²³.

Autor *Listu o „humanizmie”* zwraca więc uwagę na szczególnie miejsce, które przypada człowiekowi w udziale. Wskazuje na właściwy sposób zamieszkiwania człowieka, który sprawia, że człowiek jest człowiekiem, ale jednocześnie kimś więcej niż człowiekiem, ponieważ „pozwała przejawiać się temu, co się zbliża” ku jego istocie i czemu z istoty on już przynależy. Wskazuje więc na nierozzerwalny związek z tym, ku czemu człowiek przekracza własną naturę, a czym jest prawda bycia. Wymowa drugiego fragmentu, na który z kolei powołuje się Arystoteles, opiera się przede wszystkim na wnikliwej obserwacji zewnętrznego świata. Autor *O częściach zwierząt* (*Περὶ ζῴων μορίων*) jest bowiem obserwatorem – dziś powiedzielibyśmy: przyrodnikiem – podziwia zręczność i celowość natury, w której przeczuwa obecność boskości, immanentną siłę, która nią kieruje i powołuje byty do istnienia. Według niego Heraklit przyjął cudzoziemców przy kuchennym piecu, albowiem wszelki ogień jest boski. Znaczy to dla Arystotelesa, że sfera sacrum nie ogranicza się jedynie do pewnych miejsc, lecz że cała fizyczna rzeczywistość, ogół wszechświata stanowi *sacrum*²⁴.

W przestrzeni przypadającej człowiekowi, właśnie w przestrzeni prostej i swojskiej, tak zwyczajnej i tak oczywistej, że prawie niedostrzegalnej, odczuwana jest bliskość bycia, bo jak powiada za Heraklitem Martin Heidegger: „Miejscem pobytu (z którym oswoiliśmy się) jest dla człowieka przestrzeń otwarta na uobecnianie się Boga (Tego, którego oswoić nie można)”²⁵. Człowiek, choć jego możliwości są nader skromne i ograniczone, czerpie siłę z współistnienia z tym, co jest, w perspektywie całości istnienia. Wyjątkowość sytuacji człowieka nie polega więc na jego nadrzędnym stosunku wobec świata, na podporządkowywaniu go sobie, a tym samym na ustanawianiu siebie głów-

²² Zob. K. Mrówka, *Heraklit*, s. 322.

²³ Zob. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 117.

²⁴ Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, s. 119–120.

²⁵ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 119–120.

nym celem własnych starań, lecz na zwrocie ku sferze bycia, której doświadcza w dążeniu do bytu, „czy będzie nim skała, zwierzę, dzieło sztuki, maszyna, anioł, czy Bóg”²⁶.

W dążeniu człowieka widoczna jest zatem chęć pogrążenia się w tym, co wykracza poza jego byt i co daje mu poczucie nieskończoności. Doznanie to budzi bezmiar świata, coś, co jest niezmiennie i niezniszczalnie w nie wyczerpującym się przeciwieństwie nigdy powstawaniu i ginieciu. Poczucie nieskończoności rodzi też religijność czy sztukę, w których człowiek pragnie odnaleźć duchowe schronienie. Uznanie bowiem własnej skończoności, będącej dla Martina Heideggera źródłem metafizyczności człowieka, jest już wyjściem poza jej granice²⁷. Metafizyczność, ów fenomen ludzkiej egzystencji, nie uznaje granic, szczególnie w myśleniu, które jest domeną rozumu i które jest czymś boskim w człowieku, bo ono „wyrywa z jaskini i scala z absolutną jednością”²⁸.

Skończoność człowieka – jakkolwiek wydawałaby się mroczna – nie nosi jedynie znamienia negatywności. Jest w niej bowiem dwoistość: zarówno niemoc jak i siła przenikająca myśl. Dzięki myśleniu, które wyróżnia go spośród innych bytów, człowiek nie tylko dostrzega, ale również rozumie swoje miejsce i czas. Wraz z innymi bytami uczestniczy w powszechnej grze bycia. W kontekście interpretacji wiersza Rilkego Martin Heidegger przywołuje sentencję Heraklita, w której Efezyjczyk charakteryzuje czas świata – bycie jako „dziecinne igranie”: Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιλῆϊ. W ujęciu Heideggera, w przekładzie z języka niemieckiego, zdanie brzmi: „Czas świata dzieckiem jest, które się nim bawi w kamyczki, dziecięcej gry panowanie”²⁹. W tej nieprzewidywalnej, niepojętej grze waży się jego życie i życie innych istot. W przypadku człowieka ryzyko jest o tyle większe, o ile bardziej jest on świadomy siebie i swego stanowiska wobec świata. Natura i istota życia odpowiadają więc sobie, ale nie w sensie biologicznym, lecz jako φύσις, „to, co się jawi, wschodzi, otwiera [...] w sensie bytu w całości”³⁰.

²⁶ Tamże, s. 93.

²⁷ Zob. B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 189.

²⁸ Tamże, s. 188.

²⁹ Zob. M. Heidegger, *Cóż po poecie*, przeł. K. Wolicki [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 180. Przekład K. Mrówki przyjmuje następującą postać: „Czas życia jest dzieckiem bawiącym się, grającym: królestwo dziecka” (K. Mrówka, *Heraklit*, s. 165).

³⁰ Tamże, s. 178. Warto podkreślić, że Grecy podstawowe doświadczenie bycia, tego, co jest, zwali również ζοή.

To, co pierwotnie pojawia się w φύσις, jest więc darem, jest ofiarowane, bez względu na to, czym jest i gdzie jest. Dla Heideggera doświadczenie obecności sięga bowiem doświadczenia ludzkiej codzienności. Wydarzeniowość, kairologiczność tego doświadczenia oznacza, że człowiek jest w nim jedynie uczestnikiem i być może dzięki temu Heideggerowska codzienność jest taka niecodzienna, taka nieoczywista, wykraczająca poza powszechność. To ona w swej prostocie staje się początkowym i jednocześnie podstawowym problemem do rozważenia, a także bodźcem dla wszelkiego zapytywania.

Rzeczy zjawiają się, ale ich obecność nie jest wieczna, jest nawet ulotna. Nie trwają zawsze. Pojawiają się, aby za jakiś czas zniknąć, pogrążyć się w tym, co ukryte, w tym, co Grecy zwą λήθη. Jak nagle pojawiają się, jakby znikąd, tak nieoczekiwanie, gdy dochodzą do pełni swej istoty, zapadają na powrót w nicość. Wyistaczaniu towarzyszy więc odistaczanie³¹. Między wschodzeniem a zachodzeniem toczy się spór. Rzeczy wyistaczają się w walce, w πόλεμος, o której mówi Heraklit i do której w swym *Wprowadzeniu do metafizyki* odwołuje się Heidegger: „πόλεμος, πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους”³². W interpretacji Heideggera przełożonej na język polski zdanie to brzmi: „Rozprawianie się jest wprawdzie wszystkiego, (co obecne) ojcem (który pozwala wzejść), ale też władającym strażnikiem. Jednych przeznaczyło na bogów, innych na ludzi; jednych uczyniło niewolnikami, innych zaś ludźmi wolnymi”³³.

Wojna musiała być dla Heraklita podstawowym doświadczeniem. Za jego czasów w Azji Mniejszej doszło do wrogiego zetknięcia się imperium Wschodu, imperium Persów z Grekami (zbrojne powstanie w Jonii)³⁴. Za nieprawdopodobną jednak uznaje się korespondencję pomiędzy Heraklitem a królem Persji Dariuszem, który rzekomo zaprosił go na swój dwór. Jak przekazuje Diogenes Laertios³⁵, Heraklit pochodził z arystokratycznego rodu efeskiego, zrzekł się jednak wszystkich należnych mu funkcji, także funkcji kapłańskiej i tym samym

³¹ Zob. E. Borowska, *Problem metafizyki*, s. 40.

³² M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 61.

³³ Tamże.

³⁴ Zob. J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 2000, s. 162.

³⁵ Zob. hasło: Heraklit z Efezu, opr. A. Gudaniec [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IV, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 356.

wycofał się całkowicie z życia społecznego. Z tej racji Nietzsche nazwał go nawet „ciałem niebieskim bez atmosfery”³⁶.

Dzięki temu dystansowi Heraklit zapewne mógł wejrzeć w istotę walki i sporu. W przytoczonym fragmencie można usłyszeć nie tylko daleki dźwięk towarzyszący walkom bitewnym, lecz również odbijające się echo poematów Homera, zarówno toczących zażarte boje jego bohaterów, Achajów i Trojan pod murami Ilionu, jak i zmagających się z sobą i z boskim przeznaczeniem aktorów tragedii greckiej. Wystarczy przypomnieć sobie chociażby spór Prometeusza z Zeusem – odzywający później raz po raz *leitmotive* nie tylko w literaturze polskiego romantyzmu – następujące po sobie bunt, wyzwolenie i znowu boskie pęta. Heraklit zdaje się jednak mówić, że zwycięzców i tych, którzy popadają w niewolę tak naprawdę nie ma. To wojna jest ich dziełem, to wojna jest żywiołem, który ich stwarza i na dodatek w końcu niszczy. Z perspektywy historycznej i literackiej, będącej atrakcyjnym w swej szacie tłem, wyłania się jednak głębsza, zgoła odmienna, filozoficzna wykładnia tego fragmentu.

W ujęciu Heideggera wymieniony przez Heraklita πόλεμος urasta do rangi walki źródłowej, władającej „przed wszystkim, co boskie i ludzkie”³⁷. Πόλεμος nie jest więc sporem ani boskim, ani ludzkim, czy bosko-ludzkim, w którym ustawiczny bój toczyłyby wzajemnie unicestwiająca się siły. Pierwotna walka, o której, według Heideggera, mówi Heraklit, umożliwia wyłonienie się walczących jako takich, „pozwała rozstać się przeciwstawnym mocom istotowym”³⁸, dzięki którym powstaje świat w jego bogatym zróżnicowaniu. To ona bowiem nadaje rzeczom ich niepowtarzalny charakter: „pierwsza pozwała przybrać pozycję, zająć stanowisko i uzyskać rangę w łonie uobecniania się”³⁹. Πόλεμος nie jest zatem siłą niszczącą, lecz roz-prawianiem, wskutek którego staje się świat. Roz-prawianie, które tworzy w bycie zarówno „szczeliny, odstępy, przestrzenie”, jak i „spoiny”, nie niszczy jego jedności. Co więcej, ono tworzy tę jedność, jest skupianiem, albowiem, wedle Heideggera „πόλεμος i λόγος są tym samym”⁴⁰. Rzeczy wschodzą w φύσις: wyistaczanie dokonuje się w walce, która w aspekcie λόγος jedna i utrzymuje – powstałe w sporze – rozbieżne elementy

³⁶ Zob. J. Zychowicz, *Lekcja interpretacji (B53)*, „Kronos” 2008, nr 2, 339.

³⁷ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 61.

³⁸ Tamże, s. 61–62.

³⁹ Tamże, s. 61.

⁴⁰ Tamże.

we wspólnocie. Wschodzące władanie „projektuje i rozwija to, co niesłychane, dotąd nie-wypowiedziane i niepomysłane”⁴¹.

W dziedzinie φύσις oddziałują więc na siebie dwie siły światotwórcze: spór, skutek którego wyłaniają się wszystkie przeciwzbieżne elementy i spajanie, które je skupia. Istota φύσις polega więc na wydobywaniu rzeczy „z przeciwstawnych elementów uwikłanych w walkę (polemos) tak, by stanowiła ona ich skupienie i pojednanie (logos)”⁴².

Na kartach *Wprowadzenia do metafizyki* Heidegger przytacza kolejne dwa aforyzmy Heraklita, które zdają się potwierdzać przedłożoną przez niego interpretację fragmentu o πόλεμος. W oryginale brzmią one: „τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ’ ἕριν γίνεσθαι”⁴³; „(ὥσπερ σάρμα) ἐικὴ κεχυμένον κάλλιστος [ὁ] κόσμος”⁴⁴. Filozof z Fryburga odczytuje je następująco: „Rozbieżności schodzą się z różnych stron, same skupiają się”, „Ten najpiękniejszy świat jest jak kupa gnoju, bezładnie rozrzucona”⁴⁵.

Heraklit, jeśli spojrzeć pod kątem ludzkich relacji na pierwszy z wymienionych fragmentów, pozostawiając interpretację Martina Heideggera na boku, wyraźnie podkreśla niezbędność konfliktu, jego pożyteczność (D. Gromska przekłada τὸ ἀντίξουν συμφέρον jako: „pożyteczne jest przeciwieństwo”⁴⁶), która w konsekwencji prowadzi do wzajemnego zbliżenia, porozumienia i zrozumienia, nierzadko przecież zwaśnionych stron. Zwraca na to uwagę Arystoteles, przytaczając owo zdanie w *Etyce Nikomachejskiej*, w kontekście rozważań o przyjaźni, która rodzi się nie tylko między tymi, którzy są do siebie podobni, lecz także między tymi, którzy się różnią. Przyjaźń powstaje również ze spotkania przeciwieństw. Wspomniana zaś przez Heraklita Ἐρις (późniejsza rzymska Discordia), według Hezjoda córka Nocy, właścicielka złotego jabłka z napisem: Najpiękniejszej, a także siostra boga wojny, Aresa, nieodłączna towarzyska jego walk nie odnosi się bezpośrednio do swego mitycznego rodowodu. Sens słowa pozostaje jednak taki sam, oznacza ono zauważony również przez Heideggera: ‘spór’, ‘waśń’, ‘kłótnię’, czy ‘walkę’.

⁴¹ Tamże, s. 62.

⁴² Zob. E. Borowska, *Problem metafizyki*, s. 42.

⁴³ W przekładzie czytamy: „Przeciwiwe zbieżne; z różniących się rzeczy najpiękniejsza harmonia; i wszystkie powstają z niezgody”. Zob. K. Mrówka, *Heraklit*, s. 46.

⁴⁴ Przekład zdania brzmi: „Z rzuconych (tak jak śmieci) przypadkiem najpiękniejszy kosmos”. Tamże, s. 333.

⁴⁵ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 124, s. 126.

⁴⁶ Zob. K. Mrówka, *Heraklit*, s. 49.

Przeciwieństwa zatem zwalczają się nawzajem. Świat jest wielkim teatrem ich zmagania, które układają się w harmonijną całość. Zgoda potrzebuje więc przeciwieństw. Ἐπίς Heraklita działa bowiem z zamysłem λόγος. Siłą, która spaja to, co przeciwne, jest właśnie λόγος. W ujęciu obydwu fragmentów chodzi o pełną wizję rzeczywistości, w której wszystkie przeciwieństwa łączą się, a świat przypomina złożone z nich dzieło sztuki, dzieło składające się z wielkiej gamy rozbieżnych elementów, które wspólnie tworzą najpiękniejszą całość. Doskonałość tę dostrzega Heidegger znajdując jej zaprzeczenie w tym, co Heraklit w pierwszym aforyzmie nazywa σάρμα. Ta bezładna mieszanina składników, wyobrażony pod postacią śmieci, chaos, „coś tylko rozrzuconego”⁴⁷ jest wizją nieobecności „skupiającego zbiorczego skupienia”, wizją bez λόγος, bez bycia. Λόγος jako zatrzymywanie, jako czynnik nadający ład, istotowo przynależy do φύσις, jest „władaniem na wskroś”, które nie dopuszcza do tego, by nieokiełznane elementy przeciwbieżne rozproszyły się, a umożliwiała ich pozostawanie w „stanie najwyższego napięcia”⁴⁸. Walka w aspekcie λόγος zachowuje i strzeże świat jako taki poprzez skupienie antagonistycznych potęg. Całość bytu, to „co na wskroś zarządzane, φύσις”⁴⁹ utrzymuje się więc dzięki źródłowemu skupieniu sprzecznych dążeń. Wyróżnienie tego fragmentu, podobnie jak i pozostałych, wpisuje się w kolejną próbę sprostania wstępnemu pytaniu *Wprowadzenia do metafizyki*, które nadto przewija się przez cały filozoficzny dorobek Heideggera: „Dlaczego jest raczej coś, aniżeli nic?”. Pierwotny spór, o którym mówi filozof, idąc w ślady swego poprzednika, jest więc sporem, który toczy się między byciem a niebyciem, jest wydzieraniem bytu nicości.

Φύσις pojmowana przez Greków jako pełnia wszystkiego, co jest, świadczy nie tylko o afirmacji i pokorze z jakimi przeżywają oni świat – co podkreśla również Heidegger – nie tylko o próbie wytłumaczenia jego początków i narodzin, czy o zwrocie ku grze przeciwieństw i ich współistnieniu – które odzwierciedliły się przecież w mitach, będąc podstawą dla ich konstrukcji – lecz także o następujących zmianach w języku, którym starają się ten świat opisać. Od obserwacyjnych intuicji, od bezpośredniego nazewnictwa powstałego w zachwycie miarą różnorodności wyrażanej w narracji przechodzą stopniowo w swej refleksji do znaczeń bardziej ogólnych i dążą do znalezienia relacji

⁴⁷ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 126.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Zob. A. Przybysławski, *Coincidentia oppositorum*, Gdańsk 2004, s. 61.

między nimi. Szukają stałych praw rządzących rzeczywistością „na takim poziomie abstrakcji, który wymaga oderwania się od języka zdarzeń, stworzenia [...] systemu pojęć i oparcia się na bezczasowych formach zdaniowych typu „A jest B”⁵⁰. Wysilek presokratyków nie polega więc na opracowywaniu teorii czy doktryn, lecz jest próbą wyjścia poza diachroniczny model wyjaśniania świata, jest dążeniem do przekroczenia zastanych schematów czy strategii eksplikacyjnych. Dowodem tego jest wykorzystywany przez nich potencjał pojęciowy zawarty w języku⁵¹. Pojawiają się w ich użyciu pierwsze terminy: ‘porządek’, ‘harmonia’, ‘logos’. ‘kosmos’ etc.

Λόγος, jedno z naczelných pojęć filozofii Heideggera, jest terminem wprowadzonym do filozofii europejskiej właśnie przez Heraklita z Efezu. Pochodzi od czasownika λέγειν. Słowem tym posługiwali się także Homer i Hezjod. W pierwotnym sensie, w tradycji homeryckiej, oznacza ono ‘zbierać’, ‘ponownie wiązać’, ‘liczyć’, ‘gromadzić’, ‘wybierać’. Martin Heidegger zwraca jednak uwagę na czasownik λέγειν – kryjący w sobie dwojaką wartość: jednoczącą i zarazem dystrybucyjną – wiążąc jego znaczenie z niemieckim słowem *lesen*:

Słowo to w swoim przesłaniu nie odnosi się bezpośrednio do języka. Λέγω, λέγειν – łacińskie *legere* jest tym samym słowem, co niemieckie ‘*lesen*’ jako zbierać, dobrać: zbierać kłosa, zbierać drzewo, winobranie, dobór; ‘*lesen*’ jako czytać – ‘*czytać książkę*’ – jest już zwyrodnieniem ‘*lesen*’ w sensie właściwym, które wyraża: kłaść jedno przy drugim, gromadzić w jednym miejscu, krótko – skupiać [*sammeln*]; [...]⁵²

Świat λόγος jest więc doskonale uporządkowany, a rzeczy, które uzyskują swą tożsamość w źródłowym sporze, znajdują w nim właściwe przynależne sobie miejsce⁵³. Φύσις jako władanie ostające się we wschodzeniu jest procesem wychodzenia na jaw, z cienia λήθη, stawania w świetle. W φύσις włada zatem to, co nieskryte. Wyistaczanie się bytów potrzebuje wolnego miejsca, w którym rzecz się pojawia. Przejawianie się następuje tylko w prześwicie, z którego ustępuje mrok, w otwartym danego miejsca i chwili. To dzięki pierwotnemu sporowi,

⁵⁰ Zob. A. Gawroński, *Rewolucja lingwistyczna presokratyków*, „Znak” 1992, nr 1, s. 79.

⁵¹ Tamże, s. 80.

⁵² M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 117.

⁵³ Miejsce (τόπος) jako właściwa pozycja – χώρα – „zostaje zdobyte, zajęte przez to, co pozostaje – tutaj. Miejsce należy do rzeczy samej” (M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 65).

owemu πόλεμος „wytwarza się otwarte centrum, do którego wstępuje byt i z którego wycofuje się w siebie”⁵⁴. Dochodzenie do bytu jest więc wywalczeniem sobie granic – tych pojętych po grecku – koniecznym ograniczaniem się, albowiem „dopiero gdy coś jest ograniczone – jak rozpoznali to [...] Grecy – zaczyna być sobą”⁵⁵. W rzutowanych z siebie granicach rzeczy osiągają swą pełnię, τὸ τέλος czyli kres. Przejawiają swą istotę „we wschodzącym w – stawianiu – siebie – w – obręb granicy”⁵⁶. Nie spoczywają, lecz są sprzężeniem ruchu wyistaczania i odistaczania, których zetknięcie się (πόλεμος) jest momentem powołania do istnienia. Tym samym φύσις wyłaniając się ze skrytości „zdobywa siebie jako pewien świat”⁵⁷. Nosi nie tylko znamiona „władczych potęg”, których ruch jest skupiony, lecz także uwikłanej w ich walkę „nieskrytości”.

W grze światła i ciemności świat staje się zatem widoczny (φανερός). W zdaniach Heraklita owa gra wyrażona jest w mitologicznej i sakralnej zasłonie metafor. Wyróżnia on bowiem symbol będący atrybutem bogów, piorun (κεραυνός), który powiązany jest również z ogniem (πῦρ). Wedle mitologii starożytnych, w tym również greckiej, błyskawica symbolizuje oddziaływanie sił niebieskich na sprawy ziemskie, gniew nieba czy upadek z wysokości, obecność bóstwa i jego władzę, broń bóstwa, jego posłańca albo nawet samo bóstwo. Towarzyszący zaś błyskawicy grzmot kojarzony jest z głosem najwyższego boga. Jest znakiem najwyższej twórczej siły, co więcej, podobnie jak ogień (πῦρ) posiada równocześnie moc tworzenia i niszczenia⁵⁸.

Najbliższy owemu mitologicznemu i sakralnemu ujęciu jest fragment – przywoływany również przez Martina Heideggera i Eugena Finka (filozofa, którego praca naukowa mocno wiązała się z działalnością zarówno Edmunda Husserla, znany jest bowiem jego wkład przy opracowywaniu *VI Medytacji Kartezjańskiej*, jak i autora *Wprowadzenia do metafizyki*) podczas prowadzonego przez obydwo filozofów seminarium poświęconego myśli Heraklita w semestrze zimowym 1966/1967 – który brzmi: πᾶν γὰρ ἐρπετον πληγῆ νέμεται⁵⁹. Przytoczone

⁵⁴ M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 37.

⁵⁵ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 326.

⁵⁶ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 60.

⁵⁷ Tamże, s. 61.

⁵⁸ Por. hasło: piorun [w:] W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 322.

⁵⁹ M. Heidegger, E. Fink, *Seminar Wintersemester 1966/1967*, Frankfurt am Main 1970, s. 54.

przez obydwu filozofów zdanie pochodzi z niemiecko-greckiego zbioru Hermanna Dielsa (*Die Fragmente der Vorsokratiker*), który to zaczerpnął je z przekazu Stobajosa. Jak zaznacza Kazimierz Mrówka istnieje jeszcze druga wersja tego fragmentu zachowana w dziele De Mundo Pseudo-Arystotelesa, w którym zamiast *πληγῆ* pojawia się, zgodnie z greckimi manuskryptami, *τὴν γῆν*: „*πᾶν ἔρπετον τὴν γῆν νέμεται*”. W przekładzie polskiego badacza zdanie zaczerpnięte z dzieła *De mundo* przyjmuje następującą postać: „każdy płaz ma udział w ziemi”⁶⁰. Podany przez filozofów niemiecki przekład starożytnego zdania za Dielsem brzmi: „Alles, was da kreucht, wird mit (Gottes) Geisselschlag gehütet”⁶¹. Kontekst fragmentu odnosi się zarówno do bóstwa mitologii greckiej, Zeusa, jak i do jego atrybutu, pioruna. Prowadzący seminarium niemieccy filozofowie rozpoczynają interpretację sentencji od pojawiającego się w nim właśnie spornego *verbum πληγῆ*⁶², które Diels przekłada jako „mit Gottes Geisselschlag”⁶³. Bezpośrednia wykładnia tego zdania, na którą wstępnie zwracają oni uwagę, odsyła jednocześnie do mitu, zgodnie z którym niegdyś bogowie, niczym pasterze, chronili wszystko przez cios bicia. Według dyskutantów wskazywałoby na to, powiązane z *πληγῆ*, drugie kluczowe słowo fragmentu, a mianowicie *νέμεται*, które oznacza ‘pilnować’, ‘karmić’, a także ‘wypędzać na pastwisko’. Jego ambiwalencja wyraża więc zarówno zapewniony przez bogów spokój, jak i przemoc. W *νέμεται* współbrzmia różnorakie sensory: podleganie dozorowi, bycie ochranianym, a także trafiać ciosu. Jeśli zaś uderzenie to odnieść do pioruna, wtenczas ów cios jest

⁶⁰ K. Mrówka, *Heraklit*, s. 57.

⁶¹ Przekład niemieckiego zdania mógłby brzmieć: „Pelza wszystko, co wydane jest na cios boskiego bicia”. M. Heidegger, E. Fink, *Seminar Wintersemester 1966/1967*, s. 54.

⁶² Oczywiście w rozmowie filozofów nie pojawiają się kwestie dotyczące źródeł, z których pochodzą obydwa fragmenty. W kontekście innych opracowań, należy jednak zauważyć, że kierunek tej interpretacji uzależniony jest od wersji przyjętej przez Dielsa, która to stała się przecież podstawą wszystkich seminaryjnych rozważań nad myślą Heraklita, o czym na wstępie informuje uczestników posiedzenia Eugen Fink: „Als Textausgabe legen wir der Seminarübung die Fragmente der Vorsokratiker von Hermann Diels zugrunde. Die von ihm vorgenommene Reihnung der Fragmente Heraklits ist für uns nicht verbindlich. Wir wählen unsererseits eine andere Anordnung, die einen inneren Sinnzusammenhang der Fragmente aufleuchten lassen soll, ohne dabei den Anspruch zu erheben, die Urgestalt der verlorengegangenen Schrift Heraklits Περὶ φύσεως rekonstruieren zu wollen”. Zob. M. Heidegger, E. Fink, *Seminar Wintersemester 1966/1967*, s. 10.

⁶³ Tamże, s. 54. „Cios boskiego bicia”.

również grzmiotem, odgłosem błyskawicy. Jak podkreślają rozmówcy, wyraz *πληγῆ* jest zatem tym, które również oznacza błyskawicę⁶⁴. Z Heraklitejskiego fragmentu wyłania się praobraz, w którym ogniskuje się niejedna mityczna konfiguracja mająca na celu rozwikłać niepokojący, niejednoznaczny i niepewny los wszystkich istot upadłych – na – ziemię⁶⁵. Odczuwany przez człowieka świat w swej tajemnicy staje się jednak bardziej rozpoznawalny dzięki spostrzeganiu i identyfikacji nie w pełni zrozumiałych dla niego znaków. W ten pierwotny rezerwuar wiedzy, na zawsze wpisany w jego intelektualny rodowód, wkracza więc także insygnium władzy Zeusa, błyskawica, wspomniany już *κεραυνός*.

Przesunięcie tego symbolu z mitologii do filozofii uwyrażnia się jednak zasadniczo w zdaniu, od którego niemieccy myśliciele rozpoczynają pierwsze posiedzenie poświęcone dorobkowi Heraklita. Fragment ten brzmi: *τὰ πάντα οιακίξει κεραυνός*. Niemiecki przekład zdania przyjmuje następującą postać: „Das Weltall aber steuert der Blitz”⁶⁶. W sentencji, jak wskazują obydwaj myśliciele, ujęty jest stosunek wszystkiego, co bytuje, do jednej błyskawicy⁶⁷. Widziana jako zjawisko natury jest zmysłowo postrzegalnym bytem podobnie jak wszystko, co należy do wszechświata i oznacza wdarcie się świetlistego pioruna w ciemność nocy⁶⁸. W innym sensie jest ona jednak czymś więcej niż tylko zjawiskowym bytem, nagłym wyłonieniem się światła w ciemności nocy. Albowiem w głębszym znaczeniu rozbłyskując wydobywa na jaw (*zum Vorschein bringen*) wielość rzeczy w ich zarysie i podzielności, a także w skoncentrowanym skupieniu⁶⁹. W chwili gdy *τὰ πάντα* ukazują się w jej jasności, jednocześnie uobecniają się⁷⁰.

⁶⁴ Tamże, s. 54–55. Wyraz ten w powiązaniu z bogami, o czym pamięta Martin Heidegger pojawia się nadto u greckich tragików, Sofoklesa i Ajschylosa.

⁶⁵ Powyższe odczytanie dowodzi wskazana przez K. Mrówkę etymologia słowa *ἐρπετόν* zawarta w pracy J. Bollacka i H. Wismanna *Héraclite ou le séparation*. Zob. K. Mrówka, *Heraklit*, s. 58.

⁶⁶ „Piorun steruje wszechświatem”. Zob. M. Heidegger, E. Fink, *Seminar Wintersemester 1966/1967*, s. 11.

⁶⁷ „Zunächst aber heisst *τὰ πάντα* „alles” und bedeutet: alle Dinge, alles Seiende. Heraklit nennt *τὰ πάντα* gegenüber dem *κεραυνός*”. Tamże.

⁶⁸ „[...] als Phänomenen [...] er doch selbst als phänomenal Seiendes, als eine sinnlich wahrnehmbare Lichterscheinung mit allem anderen Seienden zusammen in das Weltall hineingehört”. „Der Blitz als Naturphänomen betrachtet bedeutet das Aufbrechen des lichterhaften Blitzstrahls im Dunkel der Nacht” Tamże, s. 12.

⁶⁹ Tamże, s. 13–14.

⁷⁰ „In der Helle, bzw. in der Lichtung die der Blitzstrahl aufreißt, leuchtet *τὰ πάντα* auf und tritt ins Erscheinen”. Tamże, s. 14.

Błyskawica w swej momentalności i niestałości jest więc symbolem ruchu odkrywania, wydobywania na jaw⁷¹, co więcej jest ujawnianiem podstawowego rysu tego, co Grecy nazywali byciem. Nagłe pojawienie się błyskawicy jest wyróżnionym momentem, w którym rzeczy wyłaniając się z ciemności zostają powołane do istnienia. W jasności pomyślane jest bowiem wstąpienie bytu w wystaczanie dokonujące się w prześwicie błyskawicy. W blasku jej światła rzecz znajduje swe miejsce i rozbłyskuje, nabierając wyraźnych cech⁷². Podobnie jak błyskawica zachowuje się λόγος w stosunku do πάντα, którego istotę Heraklit zawarł w końcowym zdaniu fundamentalnego fragmentu: γινομένων γάρ πάντων κατὰ τὸν λόγον. Filozofowie ujmują je w słowach: „Denn obwohl alles nach diesem λόγος geschieht”⁷³. To λόγος, będąc innym słowem dla błyskawicy, która steruje całością bytu, jest tym, za sprawą którego wszystkie rzeczy wstępują w wystaczanie, dochodzą do bycia:

Wenn Heraklit in γινομένων die γένεσις denkt, so ist damit nicht gemeint das Werden in modernen Sinne, also nicht in der Bedeutung eines Vorganges, sondern griechisch gedacht heisst es: zum Sein kommen, in die Anwesenheit hervorkommen“⁷⁴.

Jawienie się rzeczy zawiera się zatem w trzech etapach: w nieskrytości, zwanej prześwitem, we wschodzeniu czyli w wystaczaniu, a także w powrocie w sferę tego, co skryte. Funkcja λόγος, ujawniająca się w związku błyskawicy i πάντα, nie polega jedynie na skupianiu tego, co przeciwzbieżne, na nadawaniu bytowi jedności. Jak podkreśla Heidegger, jego rola zasadza się również na odsłanianiu bytu – „dostrzegając tę skupiająco-jednoczącą i odkrywającą istotę w wystaczaniu, [...] nazwał Heraklit logos”⁷⁵.

⁷¹ „Wir müssen den Blitz als die kürzeste Zeit, eben als Momentaneität verstehen, die ein Symbol ist für die [...] Bewegung des Hervorbringens”. Tamże, s. 20.

⁷² „In dem Moment der Helligkeit ist die Einrückung des Seienden in die Bestimmtheit gedacht”. Tamże, s. 18. „Die Bewegung des im Blitzen aufbrechenden Lichtscheins lässt die πάντα als an ihnen selbst unterschiedene hervorkommen”. Tamże, s. 34.

⁷³ Tamże, s. 16, „wszystko dzieje się według tego Logosu”. W przekładzie czytamy: „wszystkie rzeczy stają się według tego Logosu” (K. Mrówka, *Heraklit*, s. 19).

⁷⁴ Tamże, s. 18. „To dzięki niemu wszystko, co jest, przedkłada się i w całości pojawia się jako byt. Λόγος to nazwa, którą Heraklit nadaje byciu bytu”. Zob. M. Heidegger, *Hegel i Grecy*, przeł. J. Mizera [w:] tenże, *Znaki drogi*, tłum. różni, Warszawa 1999, s. 370.

⁷⁵ M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, przeł. J. Sidorek [w:] *Drogi lasu*, tłum. różni, Warszawa 1997, s. 285–286.

Bycie, „które wydobywa ze skrytości w nieskrytość”⁷⁶, równocześnie w wystaczaniu ujawnia swą odkrywającą potęgę. Najważniejsza, absolutna i niezmienna gra, w której stawką jest istnienie, wyrażona przez Heraklita w metaforze rozbłyskującego ognia, toczy się więc między nieskrytością i skrytością. W tym kontekście φύσις jawi się jako stały grunt wystaczania i odistaczania, jako to, co w stawaniu się i w różnorodności bytów pozostaje trwałe. Pierwotny charakter całości świata pojmowany jest zatem jako scena gry skończonych rzeczy jednostkowych dziejąca się zarówno w świetle, jak i w ciemności nocy, z której one wychodzą i do której powracają.

Szczególny zaś wybór φύσις jako „władającego przejawiania” pada na człowieka, albowiem ten „pośród bytu w całości konstituuje osobne bycie”⁷⁷. Tylko on, będąc świadomym, z istoty otwartym i obdarzonym mocą ducha może stać się depozytariuszem prawdy i sprostać przeciwnym siłom tworzącym świat.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA:

- M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. różni, Warszawa 1997.
 – *Drogi lasu*, tłum. różni, Warszawa 1997.
 – E. Fink, *Seminar Wintersemester 1966/1967*, Frankfurt am Main 1970.
 – *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
 – *Znaki drogi*, tłum. różni, Warszawa 1999.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA:

- M. Lilla, *Lekkomyślny umysł. Intelktualści w polityce*, przeł. J. Margański, Warszawa 2001.
 W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
 Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1999.
 E. Borowska, *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Warszawa 2008.
 B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, Kraków 2009.
 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000.
 K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004.
 B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005.
 J. Zychowicz, *Lekcja interpretacji B53, „Kronos” nr 2*, Warszawa 2008.
 J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 2000.

⁷⁶ M. Heidegger, *Hegel i Grecy*, s. 375.

⁷⁷ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 131.

Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. IV, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 356–363.

A. Przybysławski, *Coincidentia oppositorum*, Gdańsk 2004.

A. Gawroński, *Rewolucja lingwistyczna presokratyków*, „Znak” nr 1, Kraków 1992, s. 76–85.

HEIDEGGER'S INTERPRETATION OF ΦΥΣΙΣ

Summary

The article is an introduction to the Greek philosophical problematic of Heidegger's work. The author shows that φύσις is the main notion of the early Greek tradition which appears in *An Introduction to Metaphysics*. Heidegger turns to Heraclitus to show the Greek experience of the world. He considers the etymology and meaning of φύσις in the context of Heraclitus. He recalls that φύσις is a fundamental Greek word which means being in a whole. The conception of the history of being is of central importance in Heidegger's thought. As a result the world is a consequence of the working of two powers, πόλεμος and λόγος, two aspects of φύσις. At the same time Heidegger shows the difference between mythology and philosophy.

Luiza Kula

ANDRZEJ NAWROCKI

(Warszawa)

NAUKOWA OBIEKTYWIZACJA I DOŚWIADCZENIE WINY – LEKTURA LISTÓW KARTEZJUSZA W ŚWIETLE UWAG HUSSERLA

W prezentowanym artykule chciałbym zwrócić uwagę na związki istniejące między naukową obiektywizacją i doświadczeniem winy. Udało mi się dostrzec te związki, gdy porównałem fragmenty korespondencji Kartezjusza i księżniczki Elżbiety z wypowiedziami Edmunda Husserla na temat filozofii Kartezjusza zawartymi w książce: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*¹. Publikacja składa się z dwóch części. W pierwszej omówię fragmenty wspomnianej korespondencji. W drugiej odniosę się do myśli Husserla i przedstawię własne tezy.

FRAGMENTY Z LISTÓW

Lekturę listów Kartezjusza² i księżniczki Elżbiety³ należy poprzedzić uwagą dotyczącą ich języka. W omawianych listach kwestia winy nie pojawia się w słowach pochodzących od łacińskiego *culpa*. Wina jest tam rozważana jako skrucha (*repentir*) i żal (*regret*), czasem jako

¹ W niniejszym opracowaniu korzystam z: E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paryż 1976.

² R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, Warszawa 1995.

³ Polskie wydanie korespondencji Kartezjusza nie zawiera listów księżniczki Elżbiety. Gdy piszę o tych listach, posługuję się: R. Descartes, *Oeuvres*, red. C. Adam, P. Tannery, Paryż 1901, t. IV.

błąd, grzech (*faute*) i pogarda dla siebie (*dédain*). Nie można też szukać w tych listach słowa *culpabilité* (poczucie winy). W języku francuskim nie było ono jeszcze wtedy znane.

Kwestia winy pojmowanej jako poczucie grzechu pojawiła się w korespondencji po raz pierwszy w liście księżniczki Elżbiety z 22 czerwca 1645⁴. Zagadnienie to łączone jest tam z problemem melancholii. W liście zaznaczyła ona, że już od pewnego czasu wprowadza w życie radę Kartezjusza, by chronić się od melancholii przez odwracanie uwagi od spraw nieprzyjemnych i zajmowanie się tylko dającymi zadowolenie. Księżniczka podkreśliła, że to właśnie listy Kartezjusza są dla niej lekarstwem przeciw melancholii, bo one najskuteczniej pozwalają odwracać uwagę od tego, co nieprzyjemne. Niestety, rada, by nie zajmować się sprawami nieprzyjemnymi, okazała się dla niej niewykonalna. Stosowanie jej – donosiła – powodowało zaniedbania, a w konsekwencji poczucie, że grzeszy, zaniedbując obowiązki. Jeszcze tego samego miesiąca filozof odpisał, że nie było jego celem namawianie do niefrasobliwości, ale jedynie do pewnego rozluźnienia dyscypliny, w jakiej ona żyła.

⁴ Omawiany fragment: „Vos lettres me servent toujours d’antidote contre la mélancolie, quand elles ne m’enseigneraient pas, détournant mon esprit des objets désagréables qui lui surviennent tous les jours, pour lui faire contempler le bonheur que je possède dans l’amitié d’une personne de votre mérite, au conseil duquel je puis commettre la conduite de ma vie. Si je la pouvais encore conformer à vos derniers préceptes, il n’y a point de doute que le me guérirais promptement des maladies du corps et des faiblesses de l’esprit. Mais j’avoue que le trouble de la difficulté à séparer des sens et de l’imagination des choses qui y sont continuellement représentées par discours et par lettres, que je ne saurais éviter sans pécher contre mon devoir. Je considère bien qu’en effaçant de l’idée d’une affaire tout ce qui me la rend fâcheuse (que je crois m’être seulement représenté par l’imagination), j’en jugerais tout aussi sainement et y trouverais aussitôt les remèdes que [je fais avec] l’affection que j’y apporte. Mais je ne l’ai jamais su pratiquer qu’après que la passion avait joué son rôle. Il y a quelque chose de surprenant dans les malheurs, quoi que prévus, dont je ne suis maîtresse qu’après un certain temps, auquel mon corps se désordonne si fort, qu’il me faut plusieurs mois pour le remettre, qui ne se passent guère sans quelque nouveau sujet de trouble. Outre que je suis contrainte de gouverner mon esprit avec soin, pour lui donner des objets agréables, la moindre fainéantise le fait retomber sur les sujets qu’il a de s’affliger, et j’appréhende que, si je ne l’emploie point, pendant que je prends les eaux de Spa, il ne se rende plus mélancolique. Si je pouvais profiter, comme vous faites, de tout ce qui se présente à mes sens, je me divertirais, sans le peiner. C’est à cette heure que je sens l’incommodité d’être un peu raisonnable. Car, si je ne l’étais point du tout, je trouverais des plaisirs communs avec ceux entre lesquels il me faut vivre, pour prendre cette médecine avec profit. Et [si je l’étais] au point que vous l’êtes, je me guérirais, comme vous avez fait”. R. Descartes, *Oeuvres*, t. IV, s. 233 i n.

Kwestia skruchy i żalu zaczęła pojawiać się w korespondencji od sierpnia 1645 roku.

Kartezjusz podkreślił w swym liście z tego okresu, że w jego przekonaniu szczęśliwość polega na doskonałym zadowoleniu⁵. Wydawać się może, że zadowolenie mogą nam dać zarówno rzeczy, które zależą od nas samych (jak cnota i mądrość), jak i rzeczy, które od nas nie zależą (zaszczyty, bogactwo i zdrowie). Zdaniem Kartezjusza, to jedynie my sami jesteśmy sprawcami naszego zadowolenia. Aby osiągnąć doskonałe zadowolenie wystarczy dobrze posługiwać się umysłem. Oznacza to: rozpoznawać, co powinniśmy czynić i wykonywać zalecenia rozumu, nie ulegając uczuciom lub pragnieniom. Początkowo dał on wyraz przekonaniu, że podstawowym wrogiem zadowolenia jest pożądanie i uczucie winy. Pisał: „jedynie pożądanie oraz poczucie żalu lub skruchy mogą nam przeszkodzić w osiągnięciu stanu zadowolenia”⁶. Tę deklarację uzupełnił zdaniem: „jeśli natomiast zawsze czynimy to, co nam dyktuje nasz rozum, wówczas nawet wtedy, gdy zdarzenia pokażą później żeśmy pobłądzili, nigdy nie będziemy mieli żadnego powodu do skruchy, ponieważ nie stało się to z naszej winy”⁷. Oba przytoczone cytaty ilustrują przekonanie Kartezjusza o szkodliwości pożądania i doświadczenia winy, oraz o możliwości wpływania na ich doświadczanie przez kierowanie rozumem. Kilka akapitów dalej filozof zmodyfikował swoje krytyczne poglądy dotyczące roli pożądania. Napisał: „nie wszelkie pożądania są nie do pogodzenia ze szczęśliwością, a jedynie te, którym towarzyszy niecierpliwość i smutek”⁸. W sprawie posługiwania się rozumem dodał zaś stwierdzenie: „nie jest konieczne, [...] aby nasz rozum nigdy nie błędził, wystarczy [...] wykonywać wszystko, cośmy osądzili jako najlepsze”⁹. Te cytaty pokazują, że ostatecznie w sprawie doświadczenia winy filozof przyjął pogląd, że właśnie ono jest podstawowym patologicznym stanem ducha ludzkiego, odpowiedzialnym za poczucie braku szczęścia. Przytoczone cytaty wskazują także, że był on przekonany, iż polegając na rozumie możemy uniknąć doświadczenia winy. Kartezjusz radził księżniczce Elżbiecie, by ze wszech miar wyzybywała się tego uczucia.

Choć księżniczka Elżbieta ufała poradom Kartezjusza, nie była skłonna do uczynienia kroku w stronę zniszczenia w sobie uczucia

⁵ R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, s. 36 i n.

⁶ Tamże, s. 38.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 39.

⁹ Tamże.

winy. W pewnym stopniu powstrzymywały ją przed tym przekonania religijne. Nie uzasadniała jednak swego oporu wobec porad Kartezjusza w ten sposób. Wolała natomiast podkreślać, że w jej odczuciu, w pewnych wypadkach skrucha jest konieczna i musi wystąpić, gdyż człowiek nie zdoła uniknąć grzechu. W jej opinii skrucha jest też potrzebna do dokonania skutecznej zmiany złych nawyków. W liście z 16 sierpnia 1645 roku wystąpiła w obronie doświadczenia winy i zaznaczyła, że zamknięcie się w obrębie rozumu i poddanie wyłącznie jego nakazom jest niewykonalne¹⁰. Człowiek jest bowiem żywym organizmem uwikłanym w różne relacje, podatnym na choroby i namiętności. Pisała więc do filozofa: „le repentir me semble inévitable [skrucha wydaje mi się nieunikniona]¹¹”. Kartezjusz jednak zdawał się niewrażliwy na te uwagi i przekonywał do całkowicie innej wizji zagadnienia winy. Starał się przekonać, że: „niepokój, przygnębienie i żal”¹², występują jedynie w szczególnych wypadkach ulegania fałszowi. Unikać żalu i skruchy, to – jego zdaniem – nic innego, jak unikać fałszu. Doświadczenia tych uczuć uda nam się uniknąć, jeśli tylko będziemy posiadali wolę czynienia wszystkiego: „o czym sądzimy, że jest najlepsze” i będziemy o tym: „trafnie osądzać”¹³. Filozof starał się przekazać księżniczce Elżbiecie myśl, że unikanie doświadczenia winy, to taka sama praca rozumu jak ta, która zmierza do unikania błędnego rozpoznania rzeczywistości.

¹⁰ Omawiany fragment: „Et c'est ainsi que je ne saurais encore me débarrasser du doute, si on peut arriver à la béatitude dont vous parlez, sans l'assistance de ce qui ne dépend pas absolument de la volonté, puisqu'il y a des maladies qui ôtent tout à fait le pouvoir de raisonner, et par conséquent celui de jouir d'une satisfaction raisonnable, d'autres qui diminuent la force, et empêchent de suivre les maximes que le bon sens aura forgées, et qui rendent l'homme le plus modéré sujet à se laisser emporter de ses passions, et moins capable à se démêler des accidents de la fortune, qui requièrent une résolution prompte. Quand Epicure se démenait, en ses accès de gravelle, pour assurer ses amis qu'il ne sentait point de mal, au lieu de crier comme le vulgaire, il menait la vie de philosophe, non celle de prince, de capitaine ou de courtisan, et savait qu'il ne lui arriverait n'en de dehors, pour lui faire oublier son rôle et manquer à s'en démêler selon les règles de sa philosophie. Et c'est dans ces occasions que le repentir me semble inévitable, sans que la connaissance que de faillir est naturel à l'homme comme d'être malade, nous en puisse défendre. Car on n'ignore pas aussi qu'on se pouvait exempter de chaque faute particulière”. R. Descartes, *Oeuvres*, t. IV, s. 271.

¹¹ Tamże. W nawiasie tłumaczenie własne.

¹² R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, s. 45. W oryginale chodzi raczej o skruchę, a nie o żal. Por. R. Descartes, *Oeuvres*, t. IV, s. 276, gdzie czytamy: „inquiétude, ennui et repentirs”.

¹³ R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, s. 46.

Fundamentalna różnica w tej części argumentacji przedstawianej przez księżniczkę Elżbietę i przez Kartezjusza polega na tym, że ona uważała, iż kwestia sumienia i winy związana jest z moralnością, Kartezjusz tymczasem wskazywał na związek tego zagadnienia z problemami działalności poznawczej człowieka – błędzeniem w rozpoznaniu rzeczywistości. Umieszczanie zagadnienia sumienia i winy w dziedzinie psychologii poznania i epistemologii nie oznaczało jednak przekonania, że wina i skrucha nie mówią nic o tym, że popełniło się występki. Świadectwem jest list Kartezjusza z 1 września 1645 roku¹⁴.

Kartezjusz skierował tym razem uwagę księżniczki Elżbiety na fakt, że uczucia często powodują w nas zamieszanie i zmuszają do uwierzenia, że jakaś rzecz posiada większą wartość, niż ją ma w rzeczywistości. Podkreślił przy tym, że o różnicy tej przekonujemy się dopiero wtedy, kiedy zdobędziemy tę rzecz. Jeśli różnica ta rzeczywiście występuje, a my posiadamy rzecz, wtedy pojawi się w nas doświadczenie winy. Wówczas bowiem dojdzie do uświadomienia sobie różnicy między tym, czego oczekiwaliśmy i tym, co stało się naszym udziałem. Uświadomienie sobie tej różnicy spowoduje w nas uczucia: „pogardy, żalu i skruchy”¹⁵. Te uczucia – które przecież są doświadczeniem winy – nie pojawiają się z żadnego innego powodu, jak tylko z tego, że okazało się, iż ulegliśmy fałszowi i źle oceniliśmy wartość danej rzeczy. Kartezjusz zdaje się przekonywać, że nawet jeśli zdobywając wspomnianą rzecz popełniliśmy występki – na przykład zawłaszczyliśmy sobie coś cudzego – żal i skrucha oznaczają jedynie to, że ulegliśmy fałszowi poznawczemu – pobłądziliśmy bowiem dlatego, że nie zorientowaliśmy się, iż rzecz uwikłana jest w określone relacje – czyli, że należy do kogoś innego, a przywłaszczenie jej sobie pociągnie nieprzyjemne konsekwencje.

Przestawiane przez Kartezjusza przekonania nie oznaczają dewaluacji moralności opartej na sumieniu i doświadczeniu winy. Oznaczają one jednak pogląd, że wystarczy badać rzeczywistą wartość dóbr, by nie dążyć ku nim niepotrzebnie, nie czynić źle, a – w konsekwencji – nie doświadczać pogardy dla siebie, żalu i skruchy.

W liście z 13 września 1645 roku księżniczka Elżbieta wspomniała o trudnościach w rozeznawaniu spraw państwowych i skrusze, jaka jej towarzyszy po wydanych decyzjach i zarządzeniach¹⁶. Podkreśliła, że

¹⁴ Tamże s. 46 i nn.

¹⁵ Tamże s. 49.

¹⁶ Omawiany fragment: „Ce ne sont pas, toutefois, ces prospérités, ni les flatteries qui les accompagnent, que je crois absolument capables d’ôter la fortitude d’esprit aux âmes bien nées, et les empêcher de recevoir le changement de fortune en philosophe.

doświadczenie winy pojawia się u niej w sytuacji zarządzania, nie gromadzenia dóbr, a wydanie właściwej decyzji wymagałoby doskonałej wiedzy, której nikt przecież nie posiada. Zarzuciła więc Kartezjuszowi istotną niedoskonałość jego teorii. Zwróciła też uwagę na fakt, że to nadmiar obowiązków często nie pozwala jej właściwie rozeznaczyć spraw zgłaszanych przez poddanych i dlatego po decyzjach, które podejmuje, zwykle przychodzi jej odczuwać skruchę. Zauważmy, że choć w liście tym nie padło słowo odpowiedzialność, księżniczka Elżbieta faktycznie dokonała powiązania problemu doświadczenia winy z problemem odpowiedzialności, jaka ciąży na każdym człowieku, albowiem podkreśliła, że to niemożność właściwego wykonywania obowiązków powodowała u niej skruchę.

Filozof nie zostawił poruszonej przez księżniczkę Elżbietę kwestii odpowiedzialności bez komentarza. W liście z 6 października 1645 roku podkreślił, że człowiek nie jest odpowiedzialny za działania, które podejmuje, ale jedynie za swe myśli¹⁷. Nie należy więc żałować działania, które po pewnym czasie okazało się niewłaściwe. Skruchę powinna w nas powodować jedynie niewierność własnemu sumieniu. Pisał: „powinniśmy raczej żałować, jeśli zrobiliśmy coś wbrew wła-

Mais je me persuade que la multitude d'accidents qui surprennent les personnes gouvernant le public, sans leur donner le temps d'examiner l'expédient le plus utile, les porte souvent (quelque vertueux qu'ils soient) à faire des actions qui causent après le repentir, que vous dites être un des principaux obstacles de la béatitude. Il est vrai qu'une habitude d'estimer les biens selon qu'ils peuvent contribuer au contentement, de mesurer ce contentement selon les perfections qui font naître les plaisirs, et de juger sans passion de ces perfections et de ces plaisirs, les garantira de quantité de fautes. Mais, pour estimer ainsi les biens, il faut les connaître parfaitement ; et pour connaître tous ceux dont on est contraint de faire choix dans une vie active, il faudrait posséder une science infinie. Vous direz qu'on ne laisse pas d'être satisfait, quand la conscience témoigne qu'on s'est servi de toutes les précautions possibles. Mais cela n'arrive jamais, lorsqu'on ne trouve point son compte. Car on se ravise toujours de choses qui restaient à considérer. Pour mesurer le contentement selon la perfection qui le cause, il faudrait voir clairement la valeur de chacune, si celles qui ne servent qu'à nous, ou celles qui nous rendent encore utiles aux autres, sont préférables. Ceux-ci semblent être estimés avec excès d'une humeur qui se tourmente pour autrui, et ceux-là, de celui qui ne vit que pour soi-même. Et néanmoins chacun d'eux appuie son inclination de raisons assez fortes pour la faire continuer toute sa vie. Il est ainsi des autres perfections du corps et de l'esprit, qu'un sentiment tacite fait approuver à la raison, qui ne se doit appeler passion, parce qu'il est né avec nous. Dites-moi donc, s'il vous plaît, jusqu'où il le faut suivre (étant un don de nature), et comment le corriger? R. Descartes, *Oeuvres*, t. IV, s. CE s. 288 i n.

¹⁷ R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, s. 57 i n.

snemu sumieniu”¹⁸. Tylko taki żal i skrucha ma sens. W tym przypadku bowiem sprzeciwiamy się własnym myślom, a w jego opinii: „odpowiadamy jedynie za nasze myśli”¹⁹. I tym razem filozof starał się przenieść rozważaną problematykę winy do obszaru zagadnień poznawczych, by następnie pokazać jak wyeliminować doświadczenie winy. Księżniczka nie chciała jednak przystać na takie rozwiązanie. Przekonywała, że wyzbywając się żalu z powodu działań, które okazały się niewłaściwe – parafrazuję tu słowa listu z 28 października 1645 roku²⁰ – stracimy potrzebę naprawy własnego życia. Jej uwaga pokazywała, że myśl filozofa wybiega poza dotychczas utarte ścieżki, bo od wieków kładzie się nacisk na możliwość zmiany własnego życia pod wpływem osądu działań przez sumienie. Kartezjusz nie odpowiedział na tę uwagę Elżbiety. Być może nie zrozumiał jej. W liście z 3 listopada 1645 roku zaznaczył jedynie, że nie chciał zaprzeczać skrusze, pojmowanej jako cnota chrześcijańska, dzięki której: „człowiek może się oduczać nie tylko błędów popełnianych dobrowolnie, lecz także tych, które czynimy z niewiedzy”²¹.

Zacytowane powyżej stwierdzenie Kartezjusza zakończyło dyskusję z księżniczką Elżbietą na temat winy, żalu i skruchy. Tematyka ta już więcej nie pojawiła się w ich korespondencji.

OMÓWIENIE SPORU O DOŚWIADCZENIE WINY W ŚWIETLE UWAG HUSSERLA

Edmund Husserl w swej książce: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, w paragrafie 16 i w dwóch dodatkach przypisywanych do tego paragrafu: VI i VII, zwrócił uwagę na dwa tory, jakimi podążyła myśl Kartezjusza. Z jednej strony Kartezjusz był myślicielem zaangażowanym w budowanie obiektywizmu naukowego,

¹⁸ Tamże s. 59.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Omawiany fragment: „Nous sommes plus enclins à méconnaître nos défauts, que nos perfections. Et en fuyant le repentir des fautes commises, comme un ennemi de la félicité, on pourrait courir hasard de perdre l’envie de s’en corriger, principalement quand quelque passion les a produites, puisque nous aimons naturellement d’en être émus, et d’en suivre les mouvements; il n’y a que les incommodités procédant de cette suite, qui nous apprennent qu’elles peuvent être nuisibles”. R. Descartes, *Oeuvres*, t. V, s. 322.

²¹ R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, s. 67.

z drugiej zaś strony postawił pierwsze kroki na drodze do subiektywizmu transcendentального.

Droga obiektywizmu naukowego w nowożytności rozpoczęła się wraz z Galileuszem i polegała na idealizacji świata materialnego ze względu na jego czasoprzestrzenne ukształtowanie. Na tej drodze mamy do czynienia ze stworzeniem idealnych przedmiotów obiektywnych o charakterze matematycznym (rzeczy rozciągłej) i z odnoszeniem tego matematycznego świata do wszelkiego przedmiotu naoczności zmysłowej. Filozof zauważył też, że idealne przedmioty matematyczne tworzą w umyśle świat, który zastępuje świat żywy, uzyskany w wyniku najbardziej prostych doświadczeń zmysłowych – czyli świat przednaukowego naocznego ujęcia. Świat matematyczny został na tej drodze uznany za świat jedynie rzeczywisty, a w świecie tym panują wyłącznie związki techniczne. Zdaniem Husserla, Kartezjusz poszedł drogą naukowego obiektywizmu, od kiedy opowiedział się za projektem racjonalizmu matematycznego – za stworzeniem *mathesis universalis*.

Druga droga – ku subiektywizmowi transcendentalnemu – rozpoczęła się w *Medytacjach o pierwszej filozofii*. W dziele tym Kartezjusz najpierw dokonał ustanowienia myśli jako źródła wszelkiej wiedzy, a następnie pokazał, że w *ego* zawarte są prawdy wieczne, które uzasadniają racjonalizm. Zdaniem Husserla, francuski filozof dokonał w ten sposób rozsądzenia własnej koncepcji, gdyż pokazał, że racjonalizm matematyczny oparty jest na posiadających głęboki sens prawdach wiecznych, nie mających w sobie nic z obiektów matematycznych. Od prawdziwego subiektywizmu transcendentального Kartezjusza oddzielało jednak bardzo mało. Husserl dostrzegł bowiem w filozofii Kartezjusza elementy świadomości intencjonalnej. Zauważył, że świadomość w jego rozważaniach zawsze jest świadomością czegoś, i to właśnie w oparciu o to, co jest zawarte w intencjonalnej świadomości, wydawane są przez *ego* sądy dotyczące prawdy i fałszu.

Husserl starał się pokazać w swych analizach, że filozofia Kartezjusza składa się z dwóch przeciwstawnych sobie nurtów: nurtu naukowego obiektywizmu i subiektywnego transcendentizmu. Nurty te przeciwstawiają się sobie w punkcie, który dotyczy problematyki sensu. Uzyskane na drodze idealizacji przedmioty matematyczne są opróżnione z sensu, gdy tymczasem prawdy wieczne posiadają swój – jak pisze Husserl – „głęboki sens”. W dziele Kartezjusza sprzeczność ta nie jest wyraźnie widoczna, gdyż mamy tu do czynienia jedynie ze zrębami subiektywnego transcendentizmu, i choć leży on u podstaw racjonalizmu naukowego – doktryna prawd wiecznych stała się tutaj

fundamentem dla racjonalnego poznania – ginie pod naporem konstrukcji uniwersalnej matematyki.

W relacjonowanym przed chwilą sporze, dotyczącym wyrzutów sumienia i doświadczenia winy, sprzeczność tych dwóch nurtów jest wyraźnie widoczna. Jak zaznaczyłem w poprzedniej części, Kartezjusz przekonywał księżniczkę Elżbietę, iż wyłącznie naukowe podejście, polegające na sprowadzaniu tego, co dane do uwarunkowań czasoprzestrzennych, obrazujących własności i relacje, pozwala uchronić się od doświadczenia winy. Kartezjusz obiecywał, że jeśli dobrze rozpoznamy przedmiot pożądany i relacje, w jakich się on znajduje, nie doświadczymy żalu, ani skruchy, gdy zatrzymamy go dla siebie. Uczucie winy powstaje w nas bowiem tylko wtedy, gdy nie skalkulowaliśmy właściwie rzeczy i naszego wobec niej działania. Kartezjusz proponował księżniczce Elżbiecie unikanie doświadczenia winy poprzez schronienie w obszarze obiektywizmu naukowego. Przekonywał, że wystarczy właściwie zobiektywizować przedmiot – po uprzednim dotarciu do tej obiektywizacji bez zaniedbań z własnej strony – a następnie działać wyłącznie w oparciu o to rozpoznanie, by nigdy nie odczuwać ani żalu, ani skruchy.

Opór, z jakim przychodziło księżniczce Elżbiecie zaakceptowanie tej propozycji, świadczy jednak o tym, że dostrzegała w procesie naukowej obiektywizacji istotne niebezpieczeństwo. Znała ona dobrze filozofię Kartezjusza i podzielała poglądy zawarte w *Medytacjach* i *Zasadach filozofii*. Omówione tutaj jej listy wskazują, że pozostawała pod wpływem tych fragmentów jego dzieł, które później Husserl przywołał jako zwiastuny subiektywizmu transcendentnego: była przywiązana do zagadnienia *ego*, w swych refleksjach kładła nacisk na intencjonalność świadomości, podkreślała kwestię sensu. Znała dobrze Kartezjański projekt opartej na matematyce metody uprawiania nauk. Gdy jednak sprzeciwiała się zamykaniu kwestii winy w dziedzinie poznania i łączyła kwestię winy z kwestią odpowiedzialności, pokazywała, że sprzeciwia się naukowej obiektywizacji, a zwraca w stronę subiektywizmu transcendentnego. Broniła ona swego stanowiska w kwestii winy wskazując, że świat, w którym żyje, jest efektem przednaukowego doświadczenia i myślenia, że jest on doświadczeniem życia, że jest tworem subiektywnym i źródłem sensu.

Opis świata, jaki sugerują przytoczone listy księżniczki Elżbiety, jest zbieżny z opisami Husserla dotyczącymi świata życia, gdyż oboje piszą o świecie potocznego doświadczenia, w którym króluje *doxa*, a nie *epistémé*. I to właśnie ten świat, ich zdaniem, dostarcza terenu dla

nauk obiektywnych. W świecie tym rzeczy nie są pozbawione sensu, a relacje z drugim człowiekiem nie są pozbawione doświadczenia jego inności. Świat ten funkcjonuje w oparciu o prawdy wieczne. Do świata wyłaniającego się ze słów księżniczki Elżbiety można więc z powodzeniem zastosować stwierdzenia Husserla o świecie życia, zamieszczone w dodatku XVIII (do paragrafu 34) *Kryzysu*. Filozof pisał:

Świat życia jest nieustannie w ruchu, który jest ruchem nieustannej względności w ocenie i w którym znajduje się on przywiązany do ludzi, żyjących razem, posiadających razem świat, niosąc mu i spełniając jego prawomocność [...] świat życia nie jest niczym innym, jak zwyczajnym *doksa*, które tradycja traktuje z takim lekceważeniem [...] lecz ten świat jest jedynym terenem, na którym każda nauka obiektywna może się rozwijać²².

Gdy porównuje się świat opisywany przez księżniczkę Elżbietę ze światem życia Husserla, jej sprzeciw wobec propozycji pozbycia się poczucia winy zyskuje nowy wymiar. Okazuje się, że wystąpiła ona w obronie problematyki sensu. Księżniczka wydaje się ostatecznie wyrażać zgodę na twierdzenie, że im więcej naukowej idealizacji, tym mniej skruchy, wyrzutów sumienia i doświadczenia winy. Stara się jednak uświadomić Kartezjuszowi, że im mniej doświadczenia winy, tym mniej poczucia sensowności rzeczywistości i poczucia sensowności własnych działań. Przeciż w ostatecznym rozrachunku księżniczka Elżbieta nie tyle broni doświadczenia skruchy, wyrzutów sumienia i winy, co zwraca uwagę na to, że tak dla niej ważna świadomość sensu nie pozwala uchronić się przed doświadczeniem wyrzutów sumienia i uczuciem winy.

Dzięki skonfrontowaniu wypowiedzi Husserla z fragmentami z omawianych listów możemy wydobyć zaskakującą tezę: nie jest możliwe doświadczenie sensu bez doświadczenia winy. Doświadczenie rzeczywistości nie pozbawionej sensu nie pozwala na unikanie rozterek, żalu, skruchy, pogardy dla siebie – krótko mówiąc: nie pozwala na uniknięcie doświadczenia winy.

Teza ta zaskakuje, albowiem uświadamia, że współczesny świat, w którym postęp ludzkości mierzy się zdolnościami do naukowej obiektywizacji, a doświadczenie winy przedstawia się jako objaw pa-

²² E. Husserl, dz. cyt., s. 515: „le monde de la vie est toujours dans un mouvement qui est celui d’une constante relativité dans la validation, et où il se trouve rattaché à des hommes qui vivent ensemble, qui possèdent ensemble le monde, en tant qu’ils portent et accomplissent sa validation [...] monde de la vie n’est rien d’autre que le monde de la simple doxa, que la tradition traite avec tant de mépris [...] ce monde est le terrain sur lequel seul toute science objective peut se déployer”.

tologii psychicznej, to świat pozbawiony głębszego sensu. Tam, gdzie wszystko wymierzono i zważono, i gdy uczyniono to z największą starannością, nie ma miejsca na doświadczenie winy. Doświadczenie winy pojawia się w obszarze, gdzie władają przekonania i rozwijają się relacje międzyludzkie, i tam rzeczy posiadają swój głęboki sens. Teza ta również przeraża współczesnego człowieka. Nie chce on przecież czuć się winnym, ale chce (może poza nihilistami) żyć w świetle nie pozbawionym sensu.

Interpretowanie fragmentów omawianej korespondencji, dotyczących sumienia i winy, w świetle spostrzeżeń Husserla nie jest nadużyciem. Husserl nie pisał wprost o doświadczeniu winy, ale pisał o zbłądzeniu nauk europejskich, a fakt ten pozwala umieścić jego myśl w obszarze rozważań o doświadczeniu winy. Swoje dzieło: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna* tworzył w momencie, gdy w Niemczech panował socjalizm, a obiektywizm naukowy nie był w stanie przeciwstawić się irracjonalizmowi, uprzedzeniom, był oderwany od problematyki sensu. Husserl chciał wskazać drogę wiodącą pomiędzy oszalałym irracjonalizmem i bezdusznym obiektywizmem. Chciał też zaapelować o odpowiedzialność ówczesnych elit intelektualnych. Zaświadcza o tym Eugen Fink podkreślając w dodatku XXIX do *Kryzysu*, że trzy podstawowe części tej książki miały uzupełniać jeszcze dwie, z których piąta miała mówić o tym, że celem filozofii jest kształtowanie odpowiedzialności ludzkości za samą siebie²³. Wiele wypowiedzi w 73 paragrafie *Kryzysu* – ostatnim tego dzieła – dotyczy kwestii winy, żalu, wyrzutów sumienia, odpowiedzialności. Czytamy tam o między innymi o: „wyrzutach, które należy czynić filozofii”²⁴, czy też o: „uniwersalnej odpowiedzialności człowieka za samego siebie”²⁵, którą należy podjąć.

ZAKOŃCZENIE

Edmund Husserl rozróżnił dwa poziomy wywodu zawartego w dziele Kartezjusza: poziom naukowego obiektywizmu i poziom subiektywnego transcendentalizmu. Poziomy te są tak ułożone, że transcendentalizm leży u podstaw naukowej idealizacji. Owe dwa poziomy wywodu obecne są także w korespondencji Kartezjusza z księżniczką Elżbietą, choć transcendentalizm jedynie w jakiejś elementarnej po-

²³ Tamże, s. 571.

²⁴ Tamże, s. 300: „reproche que l'on doit faire à la philosophie”.

²⁵ Tamże, s. 301: „auto-responsabilité universelle”.

staci. Gdy dyskusja Kartezjusza z księżniczką Elżbietą zaczyna obracać się wokół kwestii wyrzutów sumienia i winy, można zauważyć, że Kartezjusz chce umieścić te doświadczenia w granicach procesów dotyczących obiektywnego poznania, tymczasem ona przekonuje filozofa, że kwestia doświadczenia winy nie tyle dotyczy poziomu naukowego obiektywizmu, co właśnie poziomu przednaukowego i zagadnienia sensu. Kartezjusz zdaje się być przeświadczony, że kwestia dobra i zła może być rozstrzygnięta na poziomie nauki, Elżbieta pokazuje jednak, że rozstrzygnięcie tych zagadnień dokonuje się na poziomie przednaukowym (prawd wiecznych) i dopiero na tej podstawie może być budowana nauka obiektywna.

Co zyskujemy dzięki analizie korespondencji Kartezjusza i księżniczki Elżbiety w odniesieniu do dzieła Husserla?

Kartezjusz był przekonany, że jednym z powodów cierpień Elżbiety było doświadczenie winy i nakłaniał ją do pozbycia się go. Księżniczka stawiała opór i okazuje się, że nie była to zwykła obrona psychiczna. To właśnie w świetle dzieła Husserla możliwe staje się dostrzeżenie głębi w uporze księżniczki. Kartezjusz zaproponował jej uzdrowienie poprzez zredukowanie swego świata psychicznego do zasad matematyki i naukowej obiektywności. Księżniczka opierała się jego radom, gdyż przeczuwała, że taka redukcja przeniesie ją w świat pozbawiony sensu.

W dzisiejszym świecie dominują trzy postawy w stosunku do doświadczenia skruchy, wyrzutów sumienia, pogardy dla siebie – szeroko pojętego poczucia winy.

(1) Z jednej strony, przedstawia się doświadczenie winy jako element niewłaściwy, nawołuje się do wyzbywania go i do unikania działań, które poczucie takie mogłyby wywoływać. W tym kontekście mówi się często o manipulacji poczuciem winy. Proponuje się różne metody wyzbywania poczucia winy i czyni się to w imię doniesień nauki. Zaufanie ścisłości naukowej ma nas wyzwolić z tego doświadczenia. Refleksja nad korespondencją Kartezjusza i księżniczki Elżbiety pozwala dostrzec ślepy zaułek na tej drodze. Zaufanie naukowemu obiektywizmowi zapewne wyzwoli od winy, ale przecież także pozbawi nasze życie głębszego sensu (trzeba jednak pozostawać czujnym na problemy skrajnych patologii psychicznych).

(2) Z drugiej strony – szczególnie jest to widoczne na salach sądowych – oczekuje się dzisiaj od osób, które uczyniły coś złego rzeczywistej skruchy, poczucia winy i żalu. W tym oczekiwaniu skrywa się właśnie postawa księżniczki Elżbiety, która uświadamia, że posiadanie

zdolności odczuwania winy jest dowodem zaistnienia w żywym świecie, nie pozbawionym sensu.

(3) Trzecia tendencja to likwidowanie terminu „wina” na rzecz pojęcia „odpowiedzialność”. Istnieje silny nacisk, by pojęcia te rozdzielać od siebie i pomijać pierwsze z nich. Samo pojęcie winy odstrasza swą wieloznacznością, konotacjami psychologicznymi oraz skojarzeniami z patologią. Poczucie odpowiedzialności uważa się za odczucie właściwsze, poprawne i nie kojarzące się z patologią psychiczną. Odpowiedzialność wydaje się być konstrukcją społeczną, a więc elementem możliwym do badania, gdy tymczasem wina, jako element psychologiczny, pozostaje trudna do naukowego ujęcia. W końcu ulega się też w tym wypadku pewnej modzie - obecnie istnieje powszechna zgoda na przyjmowanie odpowiedzialność za innych, ale nie ma już zgody na poczuwanie się do winy za błędy. Pojęcie odpowiedzialności pozbawione aspektu winy staje się jednak odpowiedzialnością pozbawioną głębszej refleksji – jest to odpowiedzialność pozbawiona wrażliwości na sens rzeczywistości. Staje się odpowiedzialnością za nadzór nad czymś martwym, nad przedmiotem, nad działaniem w obszarze z góry zaprogramowanym. Po przyjęciu wizji odpowiedzialności pozbawionej winy człowiek staje się mechanicznie działającym robotem, funkcjonującym wyłącznie w obszarze, na jaki został zaprogramowany. Rozdzielanie pojęć winy i odpowiedzialności niesie poważne niebezpieczeństwo zubożenia ducha ludzkiego.

SCIENTIFIC OBJECTIFICATION AND THE EXPERIENCE
OF GUILT – READING THE LETTERS OF DESCARTES
IN THE LIGHT OF HUSSERL’S COMMENTS

Summary

This article is devoted to the correspondence between Descartes and Princess Elizabeth. In the first part the author presents and analyzes the passages about guilt (the sense of sinfulness, regret, remorse, contempt for oneself). Attention is drawn to Descartes’ reluctance to undergo feelings of guilt and to convince the Princess that the experience of guilt is necessary for man. The second part presents some of the remarks of Edmund Husserl on the philosophy of Descartes and the possibility of experiencing the sense of reality, contained in the book: *The Crisis...* The author highlights some parallels between the statements of Husserl and Princess Elizabeth. These similarities lead him to believe that Princess Elizabeth was aware that the removal of the experience of guilt prevents a person from experiencing the sense of reality. The author argues for the hypothesis that feelings of guilt are a condition of experiencing the sense of reality.

Andrzej Nawrocki

MARKUS LIPOWICZ

(Kraków)

**SOCJOLOGICZNE IMPLIKACJE
FILOZOFII NIETZSCHEGO:
ANTYCHRZEŚCIJAŃSKI CHARAKTER
PONOWOCZESNYCH FORM USPOŁECZNIANIA**

ANTYCHRZEŚCIJAŃSKI DUCH PONOWOCZESNOŚCI

Od drugiej połowy XX wieku, a już na pewno na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia możemy za Zygmuntem Baumanem stwierdzić, że „nasza epoka jest czasem zmartwychwstania Nietzschego”¹. Nie trzeba bowiem współcześnie ani czytać lub w ogóle znać samej twórczości Fryderyka Nietzschego, by znajdować się – jak ujmuje to Rüdiger Safranski – „w kręgu oddziaływania jego myśli”². To jego filozofia stanowi swoistą „tarczę obrotową” dla epoki nowoczesnej³ – tow jego dziele rodzi się to, co współcześnie nazywamy „ponowoczesnością”⁴.

Warto na samym początku zaznaczyć, że twórczości Nietzschego przyświecał pewien zgoła praktyczny, wręcz polityczny cel: Pragnął powołać do życia nowy typ jestestwa, na którym opierać się będzie nowy typ życia zbiorowego. Pragnął, aby Europejczycy jako „wolne

¹ Z. Bauman, *Sztuka życia*, tłum. T. Kunz, Kraków 2009, s. 212.

² R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 2003, s. 371.

³ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2007, s. 102–126.

⁴ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 153.

duchy” nauczyli się „żyć na próbę i wystawiać się na przygodę”⁵. Afirmację przygody oraz próby możemy tutaj rozumieć jako akceptację kontyngencji wolności od wszelkiej konieczności. Wolne duchy cieszyć będzie to, że wszystko, co jest, mogłoby być inne.

Ale owa „wolność ducha” ma w ramach kultury Zachodniej swoją cenę: odejście od wszelkich form chrześcijańskiej aksjologii oraz chrześcijańskich form uspołeczniania. Aby życie ludzkie mogło stać się nieustanną „przygodą” trzeba się wpraw „wyzwolić” z tego, co czyni je uporządkowane, stałe, przewidywalne itd. Wyzwolenie się z chrześcijaństwa łączy się przeto, jak przyznaje sam Nietzsche, z „czymś monstrualnym” – z kryzysem, „jakiego na ziemi jeszcze nie było”⁶. Odejście od chrześcijańskich źródeł to według Nietzschego największe kulturowo-polityczne wydarzenie w dziejach Zachodu. O ile dodatkowo uwzględnimy potencjalną uniwersalność przekazu ewangelicznego, o tyle mamy nawet prawo stwierdzić, że koniec chrześcijaństwa to największe wydarzenie w dziejach całej ludzkości. Dlatego Nietzsche stwierdza, że dopiero odkąd ogłosił radykalne odejście od zinstytucjonalizowanych form chrześcijańskiego życia społecznego „istnieje na ziemi wielka polityka”⁷.

Doceniając za swoim mistrzem fundamentalną rolę chrześcijaństwa w dziejach ludzkości, postmoderniści dołożyli wszelkich starań, aby się rozprawić z chrześcijańskim dziedzictwem kulturowym. Oto kilka przykładów: U Michela Foucault czytamy, że to właśnie „chrześcijańskie duszpasterstwo” wyzwoliło tę wolę wiedzy, która w dobie nowoczesności uczyniła z człowieka przedmiot wiedzy i manipulacji⁸. Jacques Derrida przekonuje, że dopiero nieobecność jakiegoś transcendentnego „centrum” umożliwi ludziom wyzwolenie się spod opresji metafizycznego „logocentryzmu”, a w związku z tym rozciągnie kulturową grę znaków i sensów w nieskończoność⁹. Gianni Vattimo zaś widzi w „śmierci Boga” oraz w śmierci metafizyki pozytywną „zapowiedź innej, możliwej egzystencji”¹⁰. Nie sposób w tym miejscu nie

⁵ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2010, s. 10.

⁶ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się stajemy tym, czym jesteśmy*, tłum. G. Sołwinski, Kraków 2002, s. 119.

⁷ Tamże, s. 120.

⁸ Por. M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1: *Wola wiedzy*, tłum. B. Banaś, Warszawa 1995.

⁹ Por. J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004.

¹⁰ Por. G. Vattimo, *Koniec...*, dz. cyt., s. 11.

wymienić teorii Judith Butler, której dekonstrukcja biologicznej oraz kulturowej płci jako „efektów konkretnych formacji władzy” byłyby nie do pomyślenia, gdyby wraz ze śmiercią Boga nie upadły również podstawowe kategorie tożsamości ludzkiej, które niegdyś uchodziły „za naturalne, źródłowe, nieodzowne”¹¹. Moglibyśmy ową listę ciągnąć w nieskończoność. Jednak wspólny mianownik pozostałby zawsze ten sam: W zinstytucjonalizowanym chrześcijaństwie oraz we wszelkich próbach zachowania chrześcijańskiego porządku moralnego zaczęto dostrzegać źródło całego zła tkwiącego w nowoczesnych zasadach społecznianania.

Linia demarkacyjna dzielącą nowoczesność od ponowoczesności stanowi radykalne odejście od wszelkich form chrześcijańskiej aksjologii. Dyskurs nowoczesny usiłował bowiem treści metafizyczne oraz religijne „przetłumaczyć” na język naukowy i świecki, aby w ten sposób zapewnić pewną ciągłość oraz żywotność wartości moralnych opartych na biblijnym obrazie człowieka i człowieczeństwa¹². W odróżnieniu od tego postchrześcijańskiego dyskursu nowoczesności, antychrześcijański dyskurs ponowoczesny usiłuje położyć definitywny kres „prawdzie” o człowieku, jaką głosi chrześcijaństwo. Ponowoczesność to powrót do sofistycznej „prawdy”, iż nie istnieje i nigdy nie istniała żadna „prawda” o człowieku, z której mogłyby wynikać jakieś uniwersalne zasady moralne. Z punktu widzenia ponowoczesności nie istnieje jakieś idealne „dobro”, które można by określić poza *faktycznymi* stosunkami władzy. Każde „dobro” (materialne czy duchowe) jest z punktu widzenia postmodernizmu „dobrem” społecznie uznanym, autorytatywnie zindoktrynizowanym oraz komunikatywnie wytworzonym.

Niezależnie jednak od osobistych przekonań światopoglądowych, należy przyznać, że antychrześcijański dyskurs ponowoczesności ma przynajmniej jedną niezmiernie ważną zaletę: Jest szczerzy. Nie owija on przysłowiowo „w bawełnę”, tylko wskazuje na niekwestionowalny fundament współczesnej kultury Zachodu. Próby zastąpienia terminu „ponowoczesności” takimi pojęciami, jak „późna” czy „dojrzała” nowoczesność¹³ (które przy okazji umniejszają lub wręcz przemilczają wpływ Nietzschego na współczesny proces cywilizacji Zachodu)

¹¹ Por. J. Butler, *Uwikłani w pleć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 35.

¹² Por. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2001.

¹³ Por. A. Giddens, *Nowoczesność a tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnonowoczesnej*, tłum. M. Szulżycka, Warszawa 2006.

świadczą mimowolnie jedynie o tym, że coraz trudniej przychodzi nam uchwycenie owej specyficznej jakości współczesnej epoki.

Niniejszy artykuł stawia sobie bardzo prosty cel: Chodzi o to, aby dzięki połączeniu filozofii Nietzschego z wyobraźnią socjologiczną wyluskać to, co dla naszych współczesnych, ponowoczesnych stosunków społecznych jest najważniejsze. Chodzi o to, abyśmy nie dali się zwieść, że „umysł ponowoczesny jest zbyt skromny, by zakazywać i zbyt słaby, by skazywać na wygnanie”¹⁴. Jest bowiem dokładnie na odwrót: Ceną negacji wszelkich uniwersalnych norm moralnych jest właśnie konsekwentne i postępujące „wygnanie” zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa. Nietzsche bowiem postawił sprawę *bardzo* jasno: „Czy mnie zrozumiano? – Dionizos kontra Ukrzyżowany”¹⁵...

ANALITYCZNY PUNKT WYJŚCIA FILOZOFII NIETZSCHEGO: ANACHRONICZNY I FILISTERSKI CHARAKTER NOWOCZESNOŚCI

Pomimo faktu, że myśl Nietzschego nie cechowała się zbytnią ciągłością myślenia, można się w niej doszukać jednego głównego i przewodniego motywu myślowego: Troska o warunki powstania nowoczesnej kultury nie-chrześcijańskiej.

Przypomnijmy za Georgiem Simmlem¹⁶, że o „kulturze” mówimy jedynie wtedy, „gdy twórczy duch życia wydał pewne twory, w których znajduje swój wyraz, formy swojego urzeczywistnienia, a które w następstwie wchłaniają w siebie przypląwy kolejnych fal życia, nadają im treść i formę, przestrzeń działania i ład: na przykład społeczne ustroje i dzieła sztuki, religie i osiągnięcia naukowe, techniki i ustawy obywatelskie oraz nieliczona ilość innych”¹⁷. Ważną cechą kultury jest to, że wszelkie jej twory cechują się względem życia „odrętwiałą obcością”, tzn. objawiają one tę „osobliwą właściwość, że już w chwili swego powstania dysponują stałymi treściami, które nie mają nic wspólnego z niespokojnym rytmem życia, jego wznoszeniem się i opadaniem,

¹⁴ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000, s. 278.

¹⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak stajemy się tym, czym jesteśmy*, tłum. G. Sołwinski, Kraków 2002, s. 127.

¹⁶ Należy zaznaczyć, że Georg Simmel jako jedyny klasyk socjologii w swojej *filozofii kultury* oraz *filozofii życia* bezpośrednio opierał się na motywach filozofii nietzscheańskiej.

¹⁷ G. Simmel, *Filozofia kultury, wybór esejów*, tłum. W. Kunicki. Kraków 2007, s. 53.

jego ustawiczną odnową, jego niekończącymi się podziałami i ponownymi połączeniami”¹⁸.

To owa „odrętwiała obcość” poszczególnych twórców kulturowych według Nietzschego sprawia, że życie ludzkie nabiera pewnej niezbędnej dla siebie „atmosfery” – „tajemniczej mgławicy”. Na odwrót, „jeśli mu się odbierze tę powłokę, jeśli się jakąś religię, sztukę, geniusz skazę na krążenie w postaci gwiazdy bez atmosfery: to nie trzeba się już dziwić szybkiemu uschnięciu, stwardnieniu i zjałowieniu”¹⁹. Tragedia człowieka nowoczesnego polega według Nietzschego na tym, że jest on skazany na to, aby „widzieć wszędzie stawanie się”, nie mając nigdzie jakiegos stałego oparcia, jakiegos wytchnienia i punktu zaczepienia²⁰. Ku swojemu nieszczęściu człowiek nowoczesny odkrył, że za pozornie eleackim bytem różnorodnych twórców kulturowych kryje się wyłącznie heraklitowa rzeka rzeczywistości – nieredukowalny chaos istnienia. Wszelkie twory kulturowe, wszelkie prawdy, okazały się jedynie marnymi próbami człowieka w celu zatrzymania nieuporządkowanego biegu życia – cała symbolika, wszelkie zasady, normy i wartości moralne, sensory oraz znaczenia okazały się co najwyżej drogocennymi maskaradami, tzn. próbami ucieczki przed „życiem”.

Odpowiedzialna za ową „tragedię” człowieka i kultury nowoczesnej jest według Nietzschego nowoczesna wiedza. Nie kwestionuje on, iż „rodzaj ludzki” pragnie poznawać, że człowiek pragnie „prawdy”. Ale, jak przekonuje, człowiek nie pragnie prawdy „jako zimnego, nie pociągającego za sobą skutków poznania, lecz jako porządkującej i karzącej sędzielki”, będącej w stanie z chaosu istnienia ukonstytuować jakiś porządek²¹. Aby kultura mogła być tworzona i odtwarzana nie wolno roztopić jej iluzorycznego charakteru w rzece czystych faktów. Albowiem „żaden artysta nie osiągnie obrazu, żaden wódz zwycięstwa, żaden naród wolności”, o ile ich motywacje nie wypływają z jakiegos „niehistorycznego” źródła. Istotnym zaś w dziejach cywilizacji zachodniej „niehistorycznym” źródłem motywacji przez niemal dwa tysiąclecia był Bóg chrześcijański, a dokładniej: żywa wiara w Boga chrześcijańskiego. To właśnie chrześcijaństwo, jak wskazuje Nietzsche, w dobie nowoczesności roztopiło się w „czystą wiedzę o chrześcijaństwie” – to właśnie przede wszystkim chrześcijaństwo stało się

¹⁸ Tamże.

¹⁹ F. Nietzsche, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia w: Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Kraków, s. 98.

²⁰ Tamże, s. 65.

²¹ Tamże, s. 90.

przedmiotem i ofiarą „historycznych ćwiczeń sekcyjnych”²². Upadek normatywnych struktur chrześcijańskich w dobie nowoczesności wynika z tego, że każdy wzniosły „fenomen historyczny, jasno i całkowicie poznany i rozłożony na fenomen poznaniowy, jest dla tego, który go poznał, martwy”. Dlatego Nietzsche w imieniu całej cywilizacji zachodniej pyta: „Czego się jeszcze spodziewać, w co wierzyć, jeśli zmętniało źródło wiary i nadziei”²³?

Nietzsche zdawał sobie oczywiście sprawę z tego, że nowoczesny przyrost wiedzy będzie musiał za sobą pociągać fundamentalne zmiany nie tylko w ludzkiej świadomości, ale w samych stosunkach społecznych i formach współżycia. Zarzucał jednak nowoczesnemu oświeceniu (które bazuje według niego na zgubnym racjonalizmie sokratejskim), że za pośrednictwem jednostronnej woli poznania odebrało ludzkiemu sposobowi istnienia wszelkie poczucie wzniosłości oraz czaru. Nowoczesność za pośrednictwem nauki, opartej na czystym krytycyzmie, odczarowała wszelkie wzniosłe momenty ludzkich dziejów oraz odebrała „rzeczom istniejącym ich atmosferę, w której jedynie żyć mogą”²⁴. Zbyt krytyczne, zbyt empiryczne podejście do twórców cywilizacji ujawniło, że „każda przeszłość [...] warta jest skazania, bo tak już ma się rzecz ze sprawami ludzkimi: zawsze władają w nich gwałt i słabość ludzka”²⁵.

Aby zatem móc wyjść poza ten stan letargu, poza stan braku nadziei i wiary, człowiek nowoczesny musiałby wykorzystać swoją uzyskaną wolność, aby stworzyć coś „całkiem nowego”. Odejście od korzeni religijnych powinno go zmobilizować do „nowego” eksperymentowania z własnymi możliwościami jestestwa. Paradoksalnie kultura nowoczesna owy potencjał hamuje. Nowoczesną niechęć do wykorzystania swojego potencjału Nietzsche wyraża w pojęciu „filisterstwa”.

Głównym hasłem, a zarazem cechą „filisterstwa”, według Nietzschego jest to, że „nie wolno już szukać”²⁶. Moglibyśmy też powiedzieć, że „nie wolno już eksperymentować”, tzn. nie wolno próbować stwarzać coś całkiem nowego. Filisterstwo to akceptacja tego, co jest – to apologia rzeczywistości empirycznej. Sam Nietzsche przyznawał, że samych źródeł i motywacji owej zgoła konserwatywnej

²² Tamże, s. 97.

²³ Tamże, s. 83.

²⁴ Tamże, s. 96.

²⁵ Tamże, s. 78.

²⁶ F. Nietzsche, *Dawid Strauss jako wyznawca i pisarz* [w:] *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Kraków, s. 13.

postawy bynajmniej nie należy uważać za nikczemne. Albowiem okres porewolucyjny w XIX wieku stanowił, jak wiadomo, okres powszechnego zagubienia, chaosu normatywnego itd. W czasach, gdy rewolucja zjadała własne dzieci, owo zagubienie skutkowało tym częstym bałamutnym szukaniem, eksperymentowaniem, burzeniem, obiecywaniem itd. W tym czasie „filister” słusznie odpychał „ze wzruszeniem ramion płody fantastycznych i wypaczających mowę filozofii i marzycielsko celu świadomego traktowania dziejów, karnawał wszystkich bogów i mitów, którzy nagromadzili romantycy i w oszołomieniu wymyślone poetyckie mody i szaleństwa”²⁷. Jednak, jak zauważa Nietzsche, owa niechęć wielu uczonych do niepoohamowanego „eksperymentowania”, skutkowała w końcu ogólną podejrzliwością względem każdego rodzaju „szukania”, względem każdej próby wyjścia ponad stan rzeczywistości. Wszelkim innowacjom przeciwstawiano apologię rzeczywistości, będące wyrazem rozumu i rozsądku. Szczytem owego „filisterstwa”, według Nietzschego, była filozofia heglowska, która stanowiła „formułę dla ubóstwienia codzienności”, traktującej „o rozumności wszystkiego, co rzeczywiste”²⁸. Filisterstwo to zatem coś w rodzaju metafizyki faktyczności, tzn. transcendentalnego uzasadnienia tego, co światu immanentne. Ostatecznie „filisterstwo”, według Nietzschego, sprowadza się albo do „naśladowania rzeczywistości aż do małpiarstwa”, albo do „swobodnych kopii najbardziej uznanych i najślawniejszych dzieł klasyków”²⁹. Nowoczesna kultura, jego zdaniem, tylko za pośrednictwem napełniania i przepelniania się „obcymi czasami, obyczajami, sztukami, filozofiami, religiami, odkryciami” staje się „czymś godnym uwagi”³⁰.

Wprowadzając w analizę nowoczesności pojęcie „filisterstwa”, Nietzsche wskazuje na fundamentalną sprzeczność wewnątrz tejże epoki. Z jednej bowiem strony człowiek nowoczesny wyrzeka się przednowoczesnych wierzeń religijnych oraz ostentacyjnie oddala się od chrześcijańskiej metafizyki, kościelnego dogmatyzmu oraz feudalnego porządku społecznego, z drugiej zaś strony ten sam człowiek nowoczesny w sposób quasi-religijny nie przyjmuje do wiadomości, że społecznie usankcjonowane zasady moralne są nie mniej kontyngentne niż cała reszta norm kulturowych oraz zjawisk natural-

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 14.

²⁹ Tamże.

³⁰ F. Nietzsche, *Pożyteczność...*, dz. cyt., s. 81.

nych³¹. Na miejscu wiary w żywego Boga, filisterska nowoczesność stawia wiarę w sztywne prawa natury i rozumu, które mają nowoczesnym stosunkom społecznym zapewnić przednowoczesną stabilność. Filisterski zakaz eksperymentowania skutkuje tym, że nowoczesne instytucje społeczne, wyobrażenia aksjologiczne oraz formy uspołeczniania tylko pozornie uwalniają się od tradycyjnych norm i wartości zbiorowych. W istocie nowoczesność paradoksalnie pozostaje zatem przednowoczesna. Ciągłość metafizycznego sposobu ujmowania rzeczywistości sprawia, że pomimo obalenia dużej części chrześcijańskich dogmatów religijnych, człowiek nowoczesny zachowuje wiarę w słuszność przekładania przednowoczesnych zasad moralnych na nowoczesne instytucje społeczne³². Tym samym nowoczesność nie realizuje swojego własnego programu: „Nie dochodzi do agresywnego czynu, lecz tylko do agresywnych słów”³³.

Aby nowoczesność „wyzwoliła” się ze swojego anachronicznego charakteru, będzie ona musiała wyjść poza ramy chrześcijańskiej wyobraźni moralnej – będzie musiała „przekłąć” całe dziedzictwo chrześcijaństwa.

KONSEKWENCJE „ŚMIERCI BOGA” – KONIEC AKSJOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ORAZ ODEJŚCIE OD CHRZEŚCIJAŃSKIEGO OBRAZU CZŁOWIEKA

Konsekwentne odejście od przednowoczesnej wiary chrześcijańskiej oraz od nowoczesnego „filisterstwa” powinno według Nietzsche skutkować – po pierwsze – w odejściu od wszelkiej moralności zbudowanej na tradycji judeochrześcijańskiej, oraz – po drugie – w odejściu od chrześcijańskiego obrazu człowieka.

W kwestii odejścia od chrześcijańskiej moralności Nietzsche stwierdza jasno: „Chrześcijaństwo stanowi system, łącznie obmyślaną i cało-

³¹ Tego właśnie quasi-religijny oraz anachronicznego charakteru nowoczesności Nietzsche dowodzi na podstawie lektury Dawida Straussa *Nowa i stara wiara*. Możemy z dużą pewnością przypuszczać, że sam wybór twórczości Dawida Straussa jako głównego przedmiotu krytyki był prawdopodobnie wyborem Richarda Wagnera, z którym Nietzsche w owym czasie (jeszcze przynajmniej oficjalnie) się przyjaźnił. Mimo wszystko możemy właśnie w owej krytyce Straussa dostrzec pewien charakterystyczny i fundamentalny rdzeń nietzscheańskiej krytyki nowoczesności.

³² Por. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main 1986, s. 301–338.

³³ F. Nietzsche, *Dawid Strauss...*, dz. cyt., s. 30.

ściową wizję. Jeśli ktoś wybija zeń główne pojęcie, wiarę w Boga, to jednocześnie rozbija całość: nie pozostaje już nic, co by miało charakter konieczności”. Moralność chrześcijańska, jego zdaniem, „całkowicie zależy od wiary w Boga” – moralność chrześcijańska „zawiera prawdę, jeżeli Bóg jest prawdą”³⁴. Innymi słowy: Odejdźcie od esencjalnego wymiaru religijności, czyli odejdźcie od autentycznej wiary w Boga, powinno skutkować erozją funkcjonalnego wymiaru aksjologii chrześcijańskiej dla nowoczesnego porządku społecznego³⁵. Po odejściu od chrześcijaństwa jako religii, wszelkie dotychczasowo obowiązujące wymiary „dobra” i „zła” powinny zostać zrewidowane: „Kto porzuca wiarę chrześcijańską, pozbawia się tym samym prawa do moralności chrześcijańskiej”³⁶.

Paradoks nowoczesności polega, według Nietzschego, właśnie na tym, iż z jednej strony ludzie nowocześni „wyrzekają się chrześcijańskiego Boga”, z drugiej jednak „sądzą, że tym bardziej muszą podtrzymać chrześcijańską moralność”³⁷. Chrześcijaństwo stało się przeto w dobie nowoczesności czymś więcej niż iluzją – stało się „kłamliwym” światopoglądem. Wsłuchajmy się i tutaj w sugestywny styl anty-chrześcijańskiej krytyki post-chrześcijańskiego charakteru nowoczesności:

Nasze czasy są epoką *wiedzy*... Co niegdyś było tylko chore, dziś stało się nieprzyzwoite – nieprzyzwoitością jest być dzisiaj chrześcijaninem. *I tu zaczyna się moja*

³⁴ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2000, s. 75–76.

³⁵ Zauważmy przy okazji, że w tym miejscu atak Nietzschego paradoksalnie jednoczy się z chrześcijańską apologią wiary. Albowiem nowoczesne próby „przetłumaczenia” treści religijnych na język świecki sprawiają wrażenie, jakoby moralność chrześcijańska mogła bez oporów funkcjonować w sposób niezależny od samej wiary religijnej – jakoby zbiór chrześcijańskich nakazów i zakazów był czymś samym w sobie oczywistym. W ten sposób zostaje jednak zatarty podstawowy fakt, że treść moralna zawarta w *zbawiennej* nauce nierozzerwalnie łączy się z samą osobą *zbawiciela*. Biblijnie rzecz ujmując: *Postchrześcijańskie* myślenie nowoczesne łączy się z pewną „letniością”, tzn. ambiwalentnym stosunkiem do nauki oraz osoby Chrystusa. Dopiero *antychrześcijańskie* myślenie ponowoczesne paradoksalnie rehabilituje biblijne wezwanie, aby jednoznacznie odrzucić albo przyjąć naukę oraz osobę Chrystusa. Krótko mówiąc: Pozornie szlachetna próba „przetłumaczenia” treści chrześcijańskich na treści postchrześcijańskie świadczy o całkowitym braku wrażliwości na te właśnie treści. Odnośnie kwestii nierozzerwalności nauki od osoby Jezusa Chrystusa: Por. R. Guardini, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2000; Benedykt XVI (J. Ratzinger), *Jezus z Nazaretu. Cz. 1, Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, Tłum. W. Szymon, Kraków 2007.

³⁶ Tamże. S. 75.

³⁷ Tamże.

odraza. – Rozglądam się wokół siebie: ani jedno słowo nie pozostało już po tym, co niegdyś zwało się „prawdą”, nie potrafimy już nawet wytrzymać, gdy jakiś kapłan słowo „prawda” ma choćby tylko na ustach. [...] Również kapłan, tak jak każdy inny, wie, że nie ma już „Boga”, „grzesznika”, „Odkupiciela” – że „wolna wola”, „etyczny porządek świata” są *kłamstwem*³⁸.

Samo pojęcie „kłamstwa” tutaj nie jest dobrane przypadkowo: O ile bowiem chrześcijański porządek aksjonormatywny mógł w okresie przednowoczesnym wynikać z niewiedzy, tak w dobie nowoczesności utrzymywanie obowiązującego charakteru chrześcijańskiej aksjologii wynika, twierdzi Nietzsche, z pewnej intencji.

Rozpoznano, czym są *wszystkie* kościelne pojęcia, mianowicie *najzłośliwszym*, jakie tylko może istnieć, fałszerstwem, które ma na celu *odwartościowanie* natury, wartości naturalnych [...] – pojęcia, takie jak „zaświaty”, „Sąd Ostateczny”, „nieśmiertelność duszy”, sama „dusza”; są to narzędzia tortury, są to systemy okrucieństwa, dzięki którym kapłan stał się panem, pozostał panem... Każdy to wie: *a mimo to wszystko pozostaje po staremu*³⁹.

Oświecony człowiek nowoczesny nadal pragnie służyć „zaświatom”. Owej tendencji Nietzsche przeciwstawia słynny apel swojego *Zaratustry*: „Zaklinam was, bracia, pozostanie wierni ziemi”⁴⁰!

Nietzsche w powyższych przytoczonych fragmentach stwierdza, że nowoczesność tylko pozornie – jakby tylko w „słowach” – jest „nowa”. Tym samym oskarża nowoczesność o anachronizm, o niekonsekwencję. Socjologiczną doniosłość i implikacje owej wewnętrznej sprzeczności epoki nowoczesnej Nietzsche wyraził w słynnym 125. paragrafie *Wiedzy radosnej*, w którym to opisuje, jak pewien „człowiek oszalały” wybiega w jasne przedpołudnie z zaświeconą latarnią na targ, wołając do ludzi zgromadzonych „Szukam Boga! Szukam Boga!”. A ponieważ „zgrupowało się tam właśnie wiele z tych, którzy w Boga nie wierzyli, więc wzbudził wielki śmiech”⁴¹. Sama reakcja ludzi na targu – ich „śmiech” – świadczy o tym, że ważkość upadku wiary w Boga nie dotarła do ich świadomości. Wobec samej kwestii (nie)istnienia Boga wydają się być wręcz indyferentni. Dopiero tutaj odkrywamy jakby drugie dno nietzscheańskiej krytyki nowoczesności: „Człowiek osza-

³⁸ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 73.

³⁹ Tamże, s. 73–74.

⁴⁰ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Kęty 2004, s. 9.

⁴¹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków 2006, s. 110.

łały” bynajmniej nie szuka Boga, tylko za pośrednictwem ogłoszenia Jego „śmierci” drwi sobie z samych „zabójców Boga” – ludzi nowoczesnych:

Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili! [...] Nie jestże wielkość tego czynu za wielka dla nas? Czyż nie musimy sami stać się bogami, by tylko zdawać się jego godnymi⁴²?

Przechodzimy zatem do problematyki obrazu człowieka w dobie nowoczesności: Człowiek nowoczesny wzbrania się przed tym, aby stać się „bogiem”. „Bywają dni”, pisze Nietzsche w *Antychrześcijaństwie*, „gdy nawiedza mnie uczucie czarniejsze od najczarniejszej melancholii – uczucie pogardy dla człowieka. By nie pozostawić wątpliwości czym gardzę, kim gardzę: dzisiejszym człowiekiem, człowiekiem z którym przyszło mi żyć”⁴³. Człowiek nowoczesny jest godzien pogardy, albowiem w miejsce „starego Boga” stawia różnorakie „bożki”. Zamiast wraz ze śmiercią Boga chrześcijańskiego wyzwolić się z wszelkich form heterogenicznego skrępowania doczesnego życia, człowiek nowoczesny ucieka się do postchrześcijańskich form autorytaryzmu i zniewolenia, zwanych „umową społeczną”, „koniecznością historyczną”, czy też „państwem”⁴⁴. Największym zaś i najpotężniejszym „bożkiem” nowoczesności jednak jest sam „człowiek”, którego filozofowie biorą za niehistoryczny i przeddyskursywny byt⁴⁵. Tym samym nowoczesność pozostaje według Nietzschego wierna starożytniej oraz średniowiecznej metafizyce. Nowoczesność nie przyjmuje do wiadomości faktu, iż po śmierci Boga „nie ma faktów wiecznych” oraz „prawd absolutnych” – że człowiek tak samo jak cała reszta przyrody „stał się”⁴⁶. Z tego powodu Nietzsche równoległe do „śmierci Boga” emfaticznie ogłasza „śmierć człowieka” jako meta-fizycznego bytu: „Człowiek jest czymś, co pokonane być powinno”⁴⁷. Człowiek stanowi jedynie „most”, a nie „cel”. Celem bowiem jest tzw. „nadczołowiek”.

W opozycji do wzgardzonego przez Nietzschego człowieka nowoczesnego, „nadczołowiek” nie tylko całkowicie wyzwała się od społecznego „muszę”, ale wychodzi również ponad typowo nowoczesne

⁴² Tamże, s. 110–111.

⁴³ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin...*, dz. cyt., s. 73.

⁴⁴ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze...*, dz. cyt., s. 38.

⁴⁵ F. Nietzsche, *Ludzkie...*, dz. cyt., s. 16.

⁴⁶ Tamże, s. 16, 17.

⁴⁷ Tamże, s. 9.

„chcę”. Nadczłowiek nie tylko buntuje się przeciwko społecznym nakazom i zakazom moralnym, ale przede wszystkim powołany jest do „gry tworzenia” nowych wartości⁴⁸. Nie wystarczy bowiem według Nietzschego tylko wyzwolić się od chrześcijańskiej moralności. Lwie „Niel!” dla starego porządku aksjonormatywnego powinno zostać zastąpione przez dziecięce „Tak!”. Nowoczesne „chcę”, które zastąpiło przednowoczesne „muszę”, musi zostać dopełnione przez po-nowoczesną „twórczość”. Dopiero jako twórca wartości, jako „nadczłowiek”, człowiek stanie na wysokości swojego potencjału. Krótko mówiąc: „Nadczłowiek” przezwycięża filisterskie ułomności człowieka nowoczesnego – to człowiek ponowoczesny⁴⁹.

Człowiek nowoczesny pragnął za pośrednictwem utrzymania przednowoczesnych zasad uspołeczniania uratować kulturę przed rozplynięciem się w chaosie życia. Czy można zatem – na odwrót – powiedzieć, że człowiek ponowoczesny pragnie zniszczyć kulturę?

Otóż Nietzsche nie neguje tego, „iż wielu czynów, które ocenia się jako nieobyczajne, można uniknąć i z wieloma walczyć”⁵⁰. Nie kwestionuje on tego, że wiele społecznie akceptowanych wartości naprawdę jest wartościowych i że za takie również w społeczeństwie powinny uchodzić – ale z innych powodów niż dotąd⁵¹. Życie po śmierci Boga straciło bowiem swój dotychczasowy cel, straciło swoją teleologiczną strukturę. Nowoczesne „bożki” stanowią z tego punktu widzenia jedynie marną próbę maskowania owego stanu rzeczy. Nietzsche przekonuje, iż po odejściu od chrześcijaństwa jako głównego środka uspołeczniania, ludzie będą musieli nauczyć się innego myślenia, by w końcu osiągnąć odmienione uczucia⁵². Jediną możliwą odpowiedzią człowieka na ponowoczesną bezcelowość życia jest niczym nie zapośredniczona radość z tegoż właśnie życia – radość z samego procesu, z samego aktu stawania się, z samego bycia. Po śmierci Boga, człowiek nie powinien już szukać poza-życiowych celów życia, tylko rozkoszować się „samym życiem”, tzn. powinien „przezwyciężyć” swoje słabości oraz „potęgować” swoje siły.

⁴⁸ Tamże, s. 21.

⁴⁹ Świadomie nie uwzględniam ważnej dla filozofii Nietzschego kwestii „wiecznego powrotu”, albowiem nie ma tu miejsca, aby wyłuskać z owej myśli Nietzschego socjologicznych implikacji.

⁵⁰ F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. L. M. Kalinowski, Kraków 2006, s. 71.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

Owy zwrot ku życiu doczesnemu Nietzsche określa jako „wolę mocy”. Nie chodzi w „woli mocy” bynajmniej o to, aby popaść w jałowy i dziki hedonizm, niszczący kulturę od podstaw oraz czyniący z człowieka raczej małpę niż nadczłowieka. „Życie” ludzkie (a tym bardziej nadludzkie) powinno realizować się w tworzeniu „nowej” kultury”, tzn. całkowicie nowych podstaw życia społecznego.

Aby owo przejście od człowieka nowoczesnego do człowieka ponowoczesnego pojąć w wymiarze socjologicznym, będziemy musieli się nieco bliżej przyjrzeć kolejnym dwóm aspektom filozofii Nietzschego: Po pierwsze, jego antropologii – po drugie, jego typologii form uspołeczniania.

ANTROPOLOGIA NIETZSCHEGO: CZŁOWIEK W POSZUKIWANIU SENSU – CZŁOWIEK W POSZUKIWANIU STYLU

Człowiek, to według Nietzschego istota poszukująca w życiu sensu: „Jeśli w życiu mamy swoje „dlaczego?”, to godzimy się z niemal każdym „jak?” – Człowiek nie dąży do szczęścia”⁵³.

Wbrew wszelkiemu rodzajowi utylitaryzmu etycznego, Nietzsche stwierdza, iż człowiek bynajmniej nie neguje cierpienia. Człowiek nawet paradoksalnie chce cierpieć – pod warunkiem, że owo cierpienie będzie się wiązać z jakimś sensem, z jakimś celem⁵⁴. Otóż moralność chrześcijańska, oparta na ascetycznych ideałach jestestwa, nadawała ludzkiemu życiu przez niemal dwa tysiąclecia trwałe i stabilny sens. To chrześcijaństwo odpowiadało na dręczące pytania typu „dlaczego?” i „po co?”. Ów sens życia jednak nie wynikał pierwotnie z jakiejś etyki, tylko z określonej wiary – wiary w Boga. Okazuje się zatem, że w nowoczesnym „przetłumaczeniu” treści religijnych na treści świeckie nie chodziło jedynie o zachowanie funkcjonalnego wymiaru chrześcijańskiej aksjologii – chodziło również i przede wszystkim o zachowanie pewnego poczucia sensu opartego na wierze w sensowny bieg dziejów.

Jak stwierdza Andrzej Flis: „Jedną z kluczowych przesłanek judaizmu”, które chrześcijaństwo tylko nieznacznie zmodyfikowało, „jest radykalne przeciwstawienie bytu i powinności: tego, co istnieje

⁵³ F. Nietzsche, *Zmierzch...*, op. cit., s. 20.

⁵⁴ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 168.

i tego, co być powinno – marnego świata doczesnego i doskonałego ładu Bożego”⁵⁵. Mało tego: Empiryczna warstwa historyczna, przepełniona złem i różnorakimi krzywdami, według judeochrześcijańskiej tradycji myślowej prowadzi ostatecznie do Królestwa Bożego. I choć w dobie nowoczesności siła Kościoła w ramach procesu uspołeczniania sukcesywnie słabła, tak paradoksalnie właśnie ów historyzm żydowski „był stale obecny w kulturze europejskiej od czasów Reformacji”⁵⁶. Najwierniejszym nowoczesnym „przetłumaczeniem” religijnie motywowanego „historyzmu żydowskiego” na język świecki niewątpliwie jest marksizm. Albowiem podobnie jak już Ludwik Feuerbach przed nim, Marks usiłował „ezoteryczną prawdę chrześcijaństwa” zachować i w pełni urzeczywistnić w realnych stosunkach społecznych⁵⁷. Związek między marksizmem a judeochrześcijańską tradycją myślową w sposób dobitny wyraził Erich Fromm: Według niego marksistowska teoria alienacji wzoruje się na starotestamentowym zakazie bałwochwalstwa. Człowiek ma wielbić tylko jednego prawdziwego Boga, albowiem tylko On nie jest tworem ludzkich rąk – tylko On nie jest „bożkiem”⁵⁸. Jedną z podstaw myśli marksistowskiej jest przeto, według Fromma, prorockie przesłanie biblijne, że „prawda nas wyzwoli” od wszelkich form wyobcowania – zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym⁵⁹. Prawdziwy zaś „antychrześcijański” charakter filozofii Nietzschego polega na tym, że nie tylko zanegował on samo „istnienie absolutu boskiego, ale też zakwestionował wartości zawarte w jego orzecznikach. Nietzsche podjął walkę z podstawowymi normami moralności głoszonymi w chrześcijańskiej kulturze, którą skazał na śmierć wraz z Bogiem chrystianizmu”⁶⁰.

Porównajmy zatem antychrześcijańskie podejście analityczne Nietzschego z postchrześcijańskim podejściem analitycznym Marksa: O ile w materialistycznej filozofii Marksa paradoksalnie znaleźć możemy pewną resztkę chrześcijańskiej metafizyki, o tyle Nietzsche uprawia już czystą socjologię. Świadomość ludzka nie odnosi się bowiem u Nietzschego do żadnej „natury ludzkiej” – nie może ona być

⁵⁵ Por. A. Flis, *Chrześcijaństwo a Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2003, s. 416, 422.

⁵⁶ Tamże, s. 447.

⁵⁷ R. Panasiuk, *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*, Warszawa 1979, s. 234.

⁵⁸ Por. E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt am Main 1969, s. 49.

⁵⁹ Por. E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji. Moje spotkanie z myślą Marksa i Freuda*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2000, s. 32.

⁶⁰ R. Panasiuk, *Dziedzictwo...*, dz. cyt., s. 79.

„prawdziwa” lub „fałszywa”. Świadomość człowieka – świadomość bycia człowiekiem – nie odnosi się do żadnej „istoty gatunkowej”, tylko do „geniuszu gatunku”. „Geniusz” ów polega na tym, że świadomość stanowi jedynie instrument przetrwania w świecie, w którym człowiek jako jednostka bez komunikacji z innymi jednostkami nie miałby szans przeżyć. „Świadomość rozwinęła się w ogóle tylko pod naciskiem potrzeby powiadamiania się”. To, co człowiek może sobie uświadomić, „jest właściwie tylko siecią, łączącą człowieka z człowiekiem”⁶¹. Prawda o człowieku – świadomość bycia człowiekiem – bynajmniej nie jest według Nietzschego prawdą metafizyczną, lecz konsensualną. Nie istnieje zatem również jakieś przeddyskursywne człowieczeństwo. Człowiek stanowi jedynie efekt komunikacji – efekt życia społecznego⁶². Tym samym świadomość nie przynależy do indywidualnej egzystencji ludzkiej, tylko do zbiorowości. Człowiek nigdy nie poznaje „samego siebie”, tylko „to, co w nim jest nieindywidualnego” – swoją „średniość”. Świat wewnętrzny, który człowiek sobie może uświadomić, jest tylko światem „powierzchni i znaków, światem uogólnionym, spopolitowanym”. Wszystko zatem, co człowiek sobie uświadamia, siłą rzeczy stać się musi „płaskie, rozcieńczone, względnie głupie, ogólne, znakiem, pamięciowym znakiem stada”⁶³. W tym sensie świadomość zawsze jest, zdaniem Nietzschego fałszywa, albowiem odsyła ona jedynie do zbiorowo zakomunikowanych i uogólnionych znaczeń i sensów. Analogicznie do owej krytyki nieindywidualnej świadomości, którą Martin Heidegger pół wieku później ochrzcił mianem „Sie”, Nietzsche przekonuje, że sama „wola poznania” bynajmniej nie świadczy o ludzkim „pędzie do prawdy”, tylko stanowi wyłącznie pewne zobowiązanie, „jakiego wymaga społeczność, aby istnieć”. „Prawda”, to zobowiązanie społeczne względem jednostki „do bycia prawdziwym”, tzn. do „używania typowych metafor” oraz do „kłamania zgodnie z pewną trwałą konwencją, do gromadnego kłamania w wiążącym dla siebie stylu”⁶⁴. Człowiek według Nietzschego nie tyle poznaje, ile raczej stwarza „prawdy” w postaci schematów, metafor oraz modeli życia. Prawda, to jedynie maska nałożona na chaotyczną rzeczywistość – to „obluda, pochlebstwo, pozerstwo, życie odbitym blaskiem, przebieranie się” oraz „nieustanne

⁶¹ F. Nietzsche, *Wiedza...*, dz. cyt., s. 195.

⁶² Tamże, s. 196.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie...* [w:] *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 147.

latanie wokół płomienia próżności”⁶⁵. Nietzscheańska wyobraźnia socjologiczna demaskuje zatem wszelkie dotychczasowe „prawdy” – nawet te najwyższe i najczcigodniejsze. Okazują się one bowiem być tylko zbiorowo zobiektywizowanymi regułami życia społecznego. „Prawda”, to „ruchliwa armia metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko, suma ludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie wzmożone, przetransponowane i upiększone, a po długim użytkowaniu wydają się ludowi kanoniczne i obowiązujące”⁶⁶.

Dopóki człowiek nie był świadom metaforycznego oraz funkcjonalnego charakteru prawdy, mógł oddawać się błogiej nieświadomości i służyć owym regułom współżycia tak, jak gdyby spadły z nieba lub wynikały z wiecznych praw natury. Jednak od chwili poznania, że światem kierują historyczna kontyngencja, z jednej strony, oraz gra ludzkich wartościowań, z drugiej, dyscyplina człowieka nie może już według Nietzschego wynikać z dewocyjnego stosunku do Stwórcy lub stworzenia, tylko musi stać się świadomą auto-dyscypliną. Po śmierci Boga świat okazał się chaotyczną płataniną zjawisk pozbawioną teleologicznej struktury, pozbawioną „prawdy”. W świecie opuszczonym przez Boga nie ma żadnej innej konieczności, jak tylko koniecznej woli „nadczołowieka”. Dlatego człowiek potrzebuje nowego źródła inspiracji – nowego wzoru dla dobrego „prowadzenia życia”. Owym wzorem jest starożytna Grecja – a dokładnie: Grecja przed-sokratejska.

W odróżnieniu od chrześcijanina, który wierzy w boski i „etyczny porządek świata”, Grek twierdzi Nietzsche doskonale „znał grozę i okropność bytu, ale ukrywał to, by móc żyć”⁶⁷. W celu ilustracji owej świadomości greckiej, Nietzsche cytuje pewną „grecką mądrość ludową”, w której „mądry sylen”, towarzysz Dionizosa, oznajmia królowi Midasowi, że najlepszą rzeczą dla człowieka byłoby się w ogóle nie urodzić – drugą zaś „wnet umrzeć”⁶⁸. Grecy zdaniem Nietzschego zdawali sobie sprawę z tego, że „istnienie i świat” mogą zostać „usprawiedliwione na wieki” pod warunkiem, że staną się „zjawiskiem estetycznym”⁶⁹. Inaczej niż chrześcijanie, Grecy świadomie uciekali

⁶⁵ Tamże, s. 144.

⁶⁶ Tamże, s. 147.

⁶⁷ F. Nietzsche, *Światopogląd dionizyjski* [w:] *Pisma pozostałe...*, dz. cyt., s. 52.

⁶⁸ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum L. Staff, Kraków 2003, s. 25.

⁶⁹ Tamże, s. 33.

w świat fantazji oraz iluzji, aby nadać chaotycznemu biegowi życia jakiś wyższy sens. Bogowie greccy nie zbawiali człowieka, tylko stanowili godne wzory do naśladowania. Uczyli ludzi, jak w sposób godny i zarazem piękny znosić „grozę i okropności bytu”.

Po śmierci Boga życie ludzkie stać się powinno „jestestwem estetycznym”, a sam człowiek – „artystą życia” (*Lebenskünstler*). Będąc bowiem wyzwolonym od boskiego Dekalogu, człowiek powołany jest do tego, aby nadać swojemu charakterowi „styl”. Ludzie będą musieli jednak być „mędrszymi” niż sami artyści, albowiem „u nich kończy się zazwyczaj ta ich wysoka sztuka tam, gdzie kończy się sztuka, a zaczyna życie; my jednak chcemy być poetami w życiu i przede wszystkim w najdrobniejszym i najcodzienniejszym”⁷⁰! Uczynić z życia dzieło sztuki, zamiast dzieła zbawczego – tak można by określić przejście od nowoczesnego do ponowoczesnego bytowania. Ponowoczesny sens życia będzie polegał na tym, aby jednostka osiągnęła z siebie „zadowolenie” za pośrednictwem stylu⁷¹.

Zobaczmy zatem jak powyżej opisane przejście od jestestwa etycznego do jestestwa estetycznego wpłynie na same zasady uspołeczniania.

WOJNA MIĘDZY „JUDEĄ” I „RZYMEM” – OD SPOŁECZEŃSTWA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO DO SPOŁECZEŃSTWA DIONIZYJSKIEGO

Człowiek ponowoczesny stoi przed potężnym wyzwaniem: skoro w dobie ponowoczesności tylko estetyzacja jestestwa może uratować poczucie sensu, musi on przełamać filisterski, tzn. postchrześcijański charakter epoki nowoczesnej. Będzie on przeto usiłował rozsądzić aksjonormatywny porządek społeczny, oparty na judeochrześcijańskich wyobrażeniach moralnych.

Judeochrześcijański moralizm opiera się na parze wartości „dobry i zły”. Nietzsche, torując drogę „nadczłowiekowi”, wskazuje, że owa para bynajmniej nie jest pierwotna: Przekonuje, że „pod etymologicznym względem” określenie „dobry” odsyła do takich zgoła amoralnych pojęć jak „dostojny”, „szlachecki” w znaczeniu stanowym. Nietzsche w tym kontekście również pisze o „arystokratycznym zrównaniu wartości: dobry = dostojny = mocny = piękny = szczęśliwy = umiłowany

⁷⁰ F. Nietzsche, *Wiedza radosna...*, dz. cyt., s. 157.

⁷¹ Tamże, s. 152.

przez Boga⁷². Owe pojęcie „dobra” w sensie „psychicznie dostojny”, „szlachetny”, a także „wysokojakościowy psychicznie”, „uprzywilejowany psychicznie”, znajdowało swoje przeciwieństwo w tym, co „pospolite, „gminne”, „niskie”, które przechodziły w końcu w pojęcie „liche”. Krótko mówiąc: Przeciwieństwo „dobra” stanowił „człowiek prosty”, „człowiek pospolity”, będący przeciwieństwem „człowieka dostojnego”⁷³. Pierwotną zatem podstawą ludzkiego wartościowania bynajmniej nie było moralnie obowiązujące rozróżnienie na „dobre i złe”, tylko amoralna różnica na faktyczne „dobre i liche”. Według Nietzschego dopiero „Judea” (czyli judeochrześcijańska para wartości „dobry i zły”) odwróciła owe „arystokratyczne zrównanie wartości” w jego przeciwieństwo i ogłosiła, że „tylko nędzni są dobrymi, tylko ubodzy, pozbawieni mocy, niscy są dobrymi, cierpiący, potrzebujący, chorzy, szpetni są też jedynymi pobożnymi, jedynymi błogosławionymi przez Boga”⁷⁴. Dopiero na gruncie aksjologii judeochrześcijańskiej wytworzyła się według Nietzschego para wartości „dobry i zły”, zwaną przez niego również „moralnością niewolników”. Zwycięstwo „Judei” nad „Rzymem” w postaci chrześcijaństwa („synagogi ekumenicznej”) stanowiło pierwsze wielkie historyczne „przewartościowanie wartości”. Mało tego: Owe przeciwstawne sobie pary wartości przez tysiąclecia toczyły ze sobą długą i straszliwą walkę: „Rzym przeciw Judei, Judea przeciw Rzymowi”⁷⁵. Nie było zdaniem Nietzschego „większego wydarzenia” niż ten „śmiertelnie wrogi antagonizm”⁷⁶.

Nie wchodząc świadomie w samą teorię resentymentu, która stanowi odrębną problematykę, należy z punktu widzenia socjologii zaznaczyć, że mamy tutaj w pojęciach „Judei” i „Rzymu” do czynienia z dwoma całkiem odmiennymi zasadami uspołeczniania. „Rzymska” (czyli „arystokratyczna”) para wartości „dobry i lichy” stanowi czyste odbicie przednowoczesnej struktury społecznej, w której to masy pracowały dla elit, w której słabsi służyli silniejszym, ubodzy możliwym itd. Owe faktycznej strukturze społecznej przeciwstawiła się biblijna narracja „wyzwolenia”. Co ciekawe, obalenie władzy Kościoła w dobie Reformacji oraz w dobie Rewolucji Francuskiej nie stanowiło bynajmniej podkreślenia Nietzsche wygranej „Rzymu”, tylko „Judei”. Paradoksalnie właśnie w dyskursie biblijnym wiele ruchów antykościel-

⁷² F. Nietzsche, *Z genealogii...*, dz. cyt., s. 42.

⁷³ Tamże, 37.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, s. 59.

⁷⁶ Tamże, s. 37.

nych i antyklerykalnych znalazło swoją motywację, swój wyraz symboliczny, znak sprzeciwu oraz wielkiego tryumfu⁷⁷. Rewolucja Francuska stanowiła ostatni wielki tryumf „Judei”, albowiem to właśnie za jej pośrednictwem padła „ostatnia europejska dostojałość polityczna, dostojałość francuskiego wieku siedemnastego i osiemnastego”⁷⁸. To właśnie chrześcijańskie ideały wprowadziły w ruch postępującą emancypację słabszych, uciśnionych, biednych⁷⁹. To właśnie owa chrześcijańska dynamika dziejów Zachodniej Europy skutkowała tym, że lud zaczął nie tylko domagać się chleba, ale ponadto zaczął rościć sobie pretensje do władzy.

Przejęcie przez masy władzy, czyli pojawienie się rządów demokratycznych, stanowi największy historyczny tryumf „Judei” nad „Rzymem”. Ale, jak podkreśla Nietzsche, nie jest to jednak bynajmniej tryumf ostateczny; od momentu, od którego dawni niewolnicy stają się „nowymi” obywatelami, czyli względnie autonomicznymi i wolnymi podmiotami sprawczymi, znika również potrzeba „niewolniczej moralności”. Po ostatnim zwycięstwie Judei nad Rzymem dochodzi do wielkiego przewrotu na korzyść Rzymu – dochodzi do kolejnego, drugiego „przewartościowania wartości”. Z funkcjonalnego punktu widzenia znika bowiem wszelka podstawa, aby utrzymywać przy życiu chrześcijańską parę wartości „dobry i zły” – aksjologię, która usprawiedliwiała zarówno ascezę, jak i bunt mas. Teraz, odkąd masy nie muszą się przeciw nikomu buntować, nie będą one już skłonne do dalszego zachowania chrześcijańskich ideałów ascetycznych. Bo „po co”? Od chwili bowiem, kiedy z życia można zacząć korzystać, masy przestaną widzieć sens w tym, aby sobie jakichkolwiek ziemskich uciech odmawiać. Nagle cały dyskurs biblijny, cała narracja biblijna, staje się zbędna, a sama aksjologia chrześcijańska staje się wręcz przeszkadzająca. Albowiem, „jeśli umieszcza się punkt ciężkości życia nie gdzieś

⁷⁷ Według Michela Foucault „przynajmniej od drugiej połowy Średniowiecza Biblia stanowiła wielką formę, w której artykułowały się religijne, moralne, polityczne zarzuty pod adresem władzy króla i despotyzmu Kościoła. Ta forma, podobnie zresztą jak bardzo częste zwykłe odwołanie się do tekstów biblijnych, funkcjonowała w znakomitej większości przypadków jako zarzut, jako krytyka, jako dyskurs opozycyjny”. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 77.

⁷⁸ Tamże, s. 67.

⁷⁹ Zauważmy w tym miejscu, że „fundamentalne wartości rewolucji – równość, wolność i braterstwo – są całkowicie i pod każdym względem wartościami chrześcijańskimi”, jak słusznie stwierdza Rosa Alberoni. R. Alberoni, *Wygnać Chrystusa*, tłum. A. Żdzarska, Warszawa 2007.

w życiu, lecz w „zaświatach” – w nicości – to zabiera się życiu w ogóle punkt ciężkości⁸⁰.

„Judea” bowiem paradoksalnie obaliła się za pośrednictwem własnego sukcesu, za pośrednictwem wywyższenia ubogich mas od samowolnych panów. Nic w tym dziwnego według Nietzschego, albowiem „wszystkie wielkie rzeczy same kładą sobie kres, same siebie znoszą: tak chce prawo życia, prawo koniecznego „przewycięzania siebie”, które tkwi w istocie życia”⁸¹. Mało tego, odkąd masy stały się masową arystokracją, mogą one również korzystać z amoralnych przywilejów „arystokratycznego równania wartości”. Społeczeństwo ponowoczesne – społeczeństwo post-postchrześcijańskie – powróci do swoich przedchrześcijańskich form uspołeczniania. Od kiedy bowiem masy same nad sobą panują, nie odczuwają już potrzeby, aby umieszczać punkt ciężkości życia w zaświatach. Jedynym zatem możliwym wzorem kulturowym dla ponowoczesnych bez-bożników jest przedchrześcijańska cywilizacja Greków.

Grecy zaś „tajemną doktrynę swojego światopoglądu” (czyli wspomnianą świadomość „grozy i okropności bytu”) wypowiadali i zarazem kryli „za pomocą bogów, jako dwoiste źródła swej sztuki podali dwa bóstwa, Apollina i Dionizosa”⁸². Apollo, to bóg „pięknego pozoru” – „świecający”⁸³. Nietzsche określa go (lub raczej jego funkcję) jako *principium individuationis*. W wymiarze socjologicznym możemy powiedzieć: Apollo to metaforyczny obraz samoświadomości jednostki, odbicie naszego poczucia odrębności od innych jednostek. To ową właśnie świadomość bycia jednostką, bycia indywiduum, przełamuje „żywiół dionizyjski”: Dionizos to bóg upojenia, „rozkoszne zachwyce nie” wynikające z przełamania owej apollińskiej samoświadomości. Za pośrednictwem „dionizyjskiego wzruszenia” *principium individuationis* załamuje się, „strona subiektywna ustępuje całkowicie wobec przemocy tego, co ogólnoludzkie, a nawet wszechprzyrodnicze. Dionizyjskie święta nie tylko zacieśniają więź między człowiekiem a człowiekiem, ale godzą też człowieka z naturą”⁸⁴. Przez bogów greckich, a szczególnie poprzez Dionizosa, przemawia zatem stwierdza Nietzsche „religia życia”, wzbraniająca się przed wszelkim obowiązkiem,

⁸⁰ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin...*, dz. cyt., s. 80.

⁸¹ F. Nietzsche, *Z genealogii...*, dz. cyt., s. 166.

⁸² F. Nietzsche, *Światopogląd dionizyjski...*, dz. cyt., s. 47.

⁸³ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii...*, dz. cyt., s. 20–21.

⁸⁴ F. Nietzsche, *Światopogląd dionizyjski...*, dz. cyt., s. 48.

ascezą czy uduchowieniem⁸⁵. Arystokratyczne masy nie będą skłonne do ascezy. Bliżej im będzie do wzorów bogów greckich, w szczególności Dionizosa. Albowiem to w nich „to, co istnieje, obojętnie, dobre czy złe, zostaje ubóstwione”⁸⁶. Nic już nie jest „złe”, nic już nie jest „grzeszne” – tylko wszystko jest inne. Dlatego też Grecja ma dla ludzi ponowoczesnych taką wartość, „jak święci dla katolików”⁸⁷.

Zwróćmy uwagę na socjologiczny wymiar „dionizyjskiej” zasady uspołeczniania. Za pośrednictwem ekstazy „znikają wszelkie kastowe podziały między ludźmi, ustanowione przez biedę i samowolę: niewolnik jest wolnym człowiekiem, szlachetnie i źle urodzony łączą się w jeden bachiczny chór”⁸⁸. Albowiem „w dionizyjskim upojeniu, w gwałtownym tempie wszelkich dyrygentów tonu duszy przy pobudzeniu narkotycznym lub wyzwoleniu wiosennych popędów natura przejawia swą najwyższą moc: wiąże na powrót ze sobą nawzajem jednostki i pozwala im się czuć jednością”⁸⁹. Jednostka indywidualna zaś czuje się „zaczarowana”. Albowiem w momencie, gdy kryteria socjalizacji stają się kryteriami estetycznymi, człowiek w swojej samoświadomości staje się artystą i dziełem sztuki zarazem. Czuje się on „niczym bóg”⁹⁰.

CZTERY OSKARŻENIA – CZTERY ZMIANY

Dotarliśmy zatem do ponowoczesności. Nic już nie jest powszechne, ani tym bardziej uniwersalnie obowiązujące. Amoralnym „dobrem” kultury ponowoczesnej jest to, że każdy ma prawo do swojego „stylu” – do bycia „innym”, „wyjątkowym”, „szczególnym”.

Jesteśmy „wierni ziemi”. To oznacza, że w dobie ponowoczesności niemal wszystkie możliwe sposoby życia mogą w pokoju żyć obok siebie – oprócz chrześcijańskiego pretendującego do uniwersalnego zobowiązania. Chrześcijańska „prawda o człowieku” kłóci się bowiem z ponowoczesnym dążeniem człowieka do uczynienia ze swojego życia „zjawiska estetycznego”. Lektura Nietzschego umożliwiła nam poję-

⁸⁵ Tamże, s. 52.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ F. Nietzsche, *Fragmety 1869–1871* [w:] *Pisma pozostałe...*, dz. cyt., s. 157.

⁸⁸ Tamże, s. 48.

⁸⁹ Tamże, s. 50.

⁹⁰ Tamże, s. 48.

ciowe wyłuskanie czterech pól nowoczesnego życia społecznego, które w ramach ponowoczesnych przemian stosunków uspołeczniania ulegają gruntownej zmianie.

Po pierwsze: Koniec „filisterskiego” zakazu eksperymentowania. Nowoczesność usiłowała zachować porządek społeczny za pośrednictwem utrzymania przednowoczesnej wyobraźni moralnej, która miała łagodzić nowoczesne zagubienie – nowoczesnego kryzysu obowiązujących norm i wartości społecznych. Nowoczesność szukała „nowego chrześcijaństwa”. Jak stwierdza Habermas: „Dyskurs nowoczesności od końca XVIII wieku ma wciąż jeden i ten sam temat, występujący wciąż pod nowymi mianami [...]: deformacja jednostronnie zracjonalizowanej praktyki codziennej, która rodzi potrzebę znalezienia ekwiwalentu dla jednoczącej mocy religii”⁹¹. Ponowoczesność nie tylko przestaje szukać „ekwiwalentu” chrześcijaństwa. Usiłuje ona za pośrednictwem otwarcia się na eksperyment, na artystyczną awangardę, całkowicie wyzwolić się z wszelkiego rodzaju „logocentryzmu”. Dyskurs ponowoczesny jest właśnie dlatego *po*-nowoczesny, gdyż nie szuka już „nowych” zastępców dla słabnącego chrześcijaństwa, lecz eksperymentuje z nowymi możliwościami jestestwa.

Po drugie: Destrukcja chrześcijańskiego obrazu człowieka. Analogicznie do przełamania nowoczesnej tęsknoty za „jednością”, dyskurs ponowoczesny wychodzi również poza chrześcijański obraz człowieka i człowieczeństwa. Jak stwierdza Foucault „Myśl Nietzschego głosi nie tyle śmierć Boga, ile [...] koniec jego zabójcy”⁹². Człowiek „znika”, albowiem nie da się – jak błędnie sądzi Habermas – chrześcijańskiego obrazu człowieka „przetłumaczyć” na język świecki, na język bez-bożny. Człowiek ponowoczesny, obdarty (lub wyzwolony – jak kto woli) z wszelkiej wiary, zwraca się ku innemu rodzajowi egzystencji – pojawienie się idei „nadczołwieka” jako amoralnego „artysty życia” stanowi naturalną konsekwencję „śmierci” chrześcijańskiego obrazu człowieka. Tym się bowiem zasadniczo różni człowiek nowoczesny od (nadczołwieka) ponowoczesnego: Ten pierwszy stracił swoją religię – ten drugi ją „wziął z powrotem do siebie”⁹³. Nadczołwiek sam dla siebie stanowi religię – stanowi samowolne połączenie między faktycznością a zobowiązaniem.

⁹¹ J. Habermas, *Filozoficzny...*, dz. cyt., s. 162–163.

⁹² M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 346.

⁹³ R. Safranski, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 313.

Po trzecie: Koniec człowieka poszukującego sensu. Człowiek nowoczesny nie tylko stracił religię. Stracił swoją „prawdę” – odpowiedź na egzystencjalne pytania „dlaczego?” oraz „po co?”. Usiłował ową „prawdę” odszukać na nowo – w „umowie społecznej”, w „państwie”, w „konieczności historycznej” itd. Człowiek ponowoczesny odkrywa zaś i demaskuje konstruktywistyczny charakter wszelkiej „prawdy” oraz jej związku z władzą. Z punktu widzenia nietzscheańskiej krytyki „woli wiedzy” podział między „prawdą” a „fałszem” staje się przedmiotem „woli władzy”. To w imieniu „prawdy” sprawuje się władzę – zezwala lub zakazuje, integruje lub wyklucza, uznaje lub dyskryminuje. Destrukcja prawdy jako „prawdy” otwiera przed (nad)człowiekiem ponowoczesnym możliwość uczynienia ze swojego życia „wydarzenia estetycznego”. Skoro za wszystkimi kategoriami „człowieczeństwa” kryją się jedynie efekty instytucji i praktyk społecznych, człowiek ponowoczesny nie szuka już sensu, tylko stylu.

Po czwarte: Koniec etyki. W momencie, gdy „prawda” okazuje się być nie tylko legitymizacją, ale instrumentem władzy, pojęcie „dobra” traci swój moralny oraz moralizatorski charakter. „Dobre” okazuje się synonimem siły – siły władzy. Nie chodzi tutaj jedynie o władzę nad drugim człowiekiem. Chodzi również o władzę nad sobą samym: „Dobre” jest to, co nadaje życiu – zarówno indywidualnemu, jak i zbiorowemu – estetyczne kształty. Ponowoczesność oznacza postępującą estetyzację jestestwa na model starożytnej Grecji.

Nad cywilizacją europejską krąży już nie tylko „widmo”, ale realna praktyka anihilacji zinstytucjonalizowanej formy chrześcijaństwa. To, czego nowoczesny marksizm nie był w stanie nawet z trudem dokonać, tego ponowoczesny zwrot ku estetyzacji jestestwa dokonuje z ironicznym uśmiechem na twarzy. W owym ironicznym uśmiechu ponowoczesności kryje się jednak bardzo szczere pytanie wymagające jednoznacznej odpowiedzi:

„Chcecie tego...”⁹⁴?

⁹⁴ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff. Kraków 2006, s. 226.

BIBLIOGRAFIA:

- Alberoni R., *Wygnać Chrystusa*. Tłum. A. Żdzarska, Rosikon Press, Kraków 2007.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Sztuka życia*. Tłum. T. Kunz, Wydawnictwo literackie, Kraków 2009.
- Benedykt XVI (Ratzinger J.), *Jezus z Nazaretu. Cz. 1, Od chrztu w Jordanie do przemienienia*. Tłum. W. Szymon, Wydawnictwo M, Kraków 2007.
- Butler J., *Uwikłani w pleć. Feminizm i polityka tożsamości*. Tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.
- Derrida J., *Pismo i różnica*. Tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Flis A., *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*. Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2003.
- Foucault M., *Historia Seksualności, t. 1: Wola wiedzy*. Tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1995.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Tłum. T. Komen-dant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa*. Tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Fromm E., *Das Menschenbild bei Marx*. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1969.
- Fromm E., *Zerwać okowy iluzji. Moje spotkanie z myślą Marksa i Freuda*. Tłum. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2000.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowo-czesności*. Tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Guardini R., *O istocie chrześcijaństwa*. Tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kra-ków 2000.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Tłum. M. Łukasiewicz, Univer-sitas, Kraków 2007.
- Habermas J., *Glauben und Wissen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.
- Hegel G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staat-swissenschaft im Grundrisse*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- Nietzsche F., *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*. Tłum. G. Sowiński, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1999.
- Nietzsche F., *Ecce homo. Jak stajemy się tym, czym jesteśmy*. Tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2002.
- Nietzsche F., *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*. Tłum. L. M. Kalinowski, Wydawnictwo Zielona Sowa Kraków 2006.
- *Ludzkie, arcyłudzkie*. Tłum. K. Drzewiecki, Wydawnictwo vis-à-vis/Etiuda, Kra-ków 2010.
 - *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*. Tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
 - *Niewczesne rozważania*. Tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
 - *Pisma pozostałe*. Tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
 - *Wiedza radosna*. Tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.

- *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Tłum. W. Berent, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.
 - *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.
 - *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*. Tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2000.
- Panasiuk R., *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*. Książka i Wiedza, Warszawa 1979.
- Simmel G., *Filozofia kultury. Wybór esejów*. Tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności*. Tłum. M. Surma-Gawłowska. Universitas, Kraków 2006.

THE SOCIOLOGICAL IMPLICATIONS OF THE PHILOSOPHY OF NIETZSCHE:
THE ANTI-CHRISTIAN CHARACTER OF THE POSTMODERN FORMS
OF SOCIALIZATION

Summary

The present article is an analysis and interpretation of the sociological dimension of the philosophy which admittedly initiated the postmodern era: the philosophy of Friedrich Nietzsche. I will try to show that the overthrow of the institutional as well as the ethical dimension of Christianity along with the Christian image of humanity was unavoidable for the cultural and social changes which we witness nowadays. Nietzsche's philosophy opposed modern tendencies that retained Christian morality but rejected faith in the religious message of Christianity. Therefore the „death of God” had to result in the postmodern „revaluation of all values”. The conceptualization of the sociological dimension makes it possible to realize that the demarcation line between modernity and postmodernity is a radical withdrawal from Christian axiology and forms of socialization. While in premodern and modern times social integration focused on those philosophical ideas which made human life meaningful, in postmodern times forms of socialization concentrate mainly on the topic of human lifestyle.

Markus Lipowicz

TERESA OBOLEVITCH

(Kraków)

JUDAISTYCZNE WĄTKI W ŻYCIU I TWÓRCZOŚCI SIEMIONA FRANKA

„Kwestia żydowska”, na równi z „kwestią rosyjską” była jednym z kluczowych tematów podejmowanych przez myślicieli Srebrnego Wieku, najpierw w Rosji, a potem na emigracji¹. Należy przy tym zaznaczyć, że zainteresowanie obydwoma kulturami było właściwe nie tylko dla Rosjan, ale i dla Żydów; zwłaszcza syjoniści podziwiali naród rosyjski jako naród poszukujący Boga, czego wyrazem są powieści znakomitych rosyjskich pisarzy². Szczególne znaczenie kwestia ta miała dla rosyjskich filozofów żydowskiego pochodzenia, takich jak Lew Szeztow czy Siemion Frank. W niniejszym artykule przytoczę kilka faktów z biografii Franka, mających istotne znaczenia dla tytułowego tematu,

¹ Zob. T. P. Terlikowski, *Bogobójcy czy starsi bracia. Myśliciele rosyjskiego prawosławia wobec judaizmu*, Warszawa 2004, polską antologią tekstów autorów rosyjskich (Włodzimierza Sołowjowa, św. Jana z Kronsztadu, Michała Gerszenzona, o. Pawła Florenskiego, o. Sergiusza Bułakowa, Mikołaja Bierdajewa, Georgija Fedotowa, abpa Jana z San Francisco (Szachowskiego), Aleksandra Mienia i Aleksego II): *Tajemnica Syjonu. Rosyjskie prawosławie o Żydach i judaizmie*, tłum. T. P. Terlikowski, Warszawa 2007 oraz antologię rosyjską (zawierającą eseje Fiodora Dostojewskiego, Włodzimierza Sołowjowa, Wasylego Rozanowa, Dymitra Miereżkowskiego, Wiaczesława Iwanowa, Mikołaja Bierdajewa, Sergiusza Bułakowa, Lwa Karsawina, Wasylego Zieńkowskiego, Georgija Fedotowa i Michała Gerszenzona): *Тайна Израиля. „Еврейский вопрос” в русской религиозной мысли конца XIX – первой половины XX века*, Санкт-Петербург 1993.

² Zob. А. Шапира, *Русско-еврейская субкультура в Палестине* [w:] О. Г. Пересыпкин (ред.), *Православный Палестинский сборник*, вып. 31: *Материалы международного научного симпозиума „Россия и Палестина: культурно-религиозные связи и контакты в прошлом, настоящем и будущем”*, Москва 1992, s. 48.

w dalszej części rozważę pytanie, w jaki sposób filozof postrzegał swoje hebrajskie korzenie po nawróceniu, a następnie wskażę na inspiracje Franka twórczością żydowskich autorów oraz polemikę z nimi.

Siemion Frank urodził się w 1877 r. w rodzinie żydowskiego lekarza, Ludwiga Siemionowicza, odznaczonego za udział w wojnie rosyjsko-tureckiej orderem św. Stanisława – jedyną nagrodą przyznaną Żydom. Dziadek ze strony matki, Mojżesz Rossijanski był rabinem, jednym z założycieli gminy żydowskiej w Moskwie. Słabo mówił i w ogóle nie umiał pisać po rosyjsku, uczył natomiast małego Siemiona czytać hebrajską Biblię i Talmud, prowadził do synagogi. Wiele lat później filozof wspominał:

Uczucie pietyzmu, z którym całowałem osłonę Biblii, gdy w synagodze obnoszono „zwoje prawa”, stało się w porządku genetyczno-psychologicznym fundamentem religijnego uczucia, które wyznaczało całe moje życie z wyjątkiem niewierzącej młodości (mniej więcej od 16 do 30 roku). Opowiadania dziadka o historii narodu żydowskiego i historii Europy były pierwszą podstawą mego intelektualnego światopoglądu. Umierając, prosił mnie – wówczas czternastoletniego chłopca – bym nie przestawał zajmować się językiem hebrajskim i teologią. Nie spełniłem tej prośby w sensie dosłownym. Sądzę jednak, że w ogólnym sensie – nawróciwszy się na chrześcijaństwo i utraciwszy związek z judaizmem – wciąż pozostaję wierny tym religijnym podstawom, które on ugruntował we mnie. Zawsze postrzegałem swoje chrześcijaństwo jako naturalny rozwój religijnego życia mego dzieciństwa³.

Siemion Frank w wieku 35 lat przyjął chrzest w Kościele prawosławnym (wcześniej zawarł związek małżeński z Tatianą Barcewą, która – nie mogąc wziąć ślubu z Żydem – przeszła na luteranizm). Rodzina Franka był wstrząśnięta jego decyzją – nie tyle z powodów religijnych, co z racji narodowościowych. Według słów brata przyrodniego, Lwa Zaka,

Rodzice nie byli wierzącymi Żydami. Trzeba znać sytuację Żydów w ówczesnej Rosji oraz rolę Kościoła prawosławnego, którą on spełnił w rządowym antysemityzmie, jak też wiekowe korzenie psychologii judaistycznej, aby zrozumieć ten cios, który zadał swym żydowskim rodzicom syn, żeniąc się z nie-Żydówką⁴.

³ С. Франк, *Предсмертное*, „Вестник русского христианского движения” 1 (1986), s. 109–110. Zob. także: А. М. Мучник, *Семен Франк – еврейске походження та християнська філософія. Біографічний критерій* [w:] Г. Аляев et al. (ред.), *Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка)*, Полтава 2007, s. 119–125.

⁴ *Воспоминания Льва Васильевича Зака о Семене Людвиговиче Франке, его брате* [w:] М. Пархомовский (сост.), *Евреи в культуре русского зарубежья. Статьи, публикации, мемуары и эссе*, т. V, Иерусалим 1996, s. 441.

Wprawdzie rodzina Franka była dobrze zintegrowana z rosyjską (oraz niemiecką) kulturą (ojciec otrzymał nawet tytuł szlachecki, co wśród Żydów należało do rzadkości), niemniej jednak przyjęcie prawosławia najpierw przez brata Franka, Michała, a następnie przez Siemiona było powodem trosk i rozterek matki.

Niektórzy (np. Nina Struwe, żona przyjaciela Franka, wybitnego polityka i myśliciela Piotra Struwego) posądzali go o to, że przyjął chrześcijaństwo, aby utorować sobie drogę do kariery (istotnie, niespełna miesiąc później Frank został *privat-docentem* katedry filozofii uniwersytetu w Sankt-Petersburgu). Jednak nawrócenie Franka było długotrwałe⁵, szczere i wolne od chęci zyskania jakichkolwiek ziemskich korzyści, aczkolwiek myśliciel wielokrotnie podkreślał, że, będąc chrześcijaninem, daleki jest od wszelkiego dogmatyzmu i ślepej wiary w autorytety. O głębi Franka-chrześcijanina wymownie pisze historyk Antoni Kartaszew, który był świadkiem, jak Frank w dniu swych imienin (św. Symeona) kontemplował ikonę Matki Bożej w Akademii duchownej w Paryżu:

Poczułem skrępowanie, obserwując go w tamtej chwili. Odszedłem i długo znajdowałem się pod wrażeniem tego, co zobaczyłem, mówiąc dokładniej, na zewnątrz niewidzialnego, lecz odwiecznie dokonującego się tragicznego przewyciężenia Starego Testamentu przez Nowy. Wtedy, za cesarza Tyberiusza, Symeon „radośnie przyjął” z rąk Panny Tego, który był nieprzemijającą „chwałą narodu Izraela” i „światłem na oświecenie pogan”. Czterdzieści lat później miał miejsce cios piorunu i ślepotą, aby przemienić gorliwego Szawła w Pawła. Teraz nowy Symeon kroczy jasną drogą starego, bez dostrzegalnych wstrząsów „przyjmując” od oblicza ikony spokrewnionej mu według ciała Panny Jej Syna jako Boga⁶.

Po chrzcie Frank nie wyrzekł się swej żydowskiej narodowości. W liście do A. I. Braudego (1924 r.) wyliczał, że na berlińskiej uczelni

⁵ Na początku XX wieku Frank poważnie interesował się marksizmem, zachwycał się także „wielkim Nietzsche” – swym „jedynym przyjacielem i nauczycielem wszystkich samotnych, biednych i poszukujących” (С. Л. Франк, *Дневник* [w:] idem, *Саратовский текст*, ред. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина, Саратов 2006, s. 40; notatka z 02.01.1902). W dzienniku myśliciela odnajdujemy także następujący zapis: „Czytam Ewangelię. [...] Oczekiwałem mocnego wrażenia, lecz zawiodłem się. Co prawda, czuje się moralną wielkość Chrystusa, jednak jest ono niejako przykryta zasłoną. [...] Sokrates, Bruno, Spinoza, a nawet nasi najnowsi bohaterowie rosyjscy, podobnie jak wszyscy męczennicy za ideę znajdują się nie niżej Chrystusa. Tylko dla religijnego przesądu ta oczywista prawda wydaje się straszną” (tamże, s. 42; notatka z 04.01.1902).

⁶ Cyt. za: Н. Прат, *Исполнил ли С. Л. Франк завещание деда?* [w:] М. Пархомовский (сост.), *Евреи в культуре русского зарубежья. Статьи, публикации, мемуары и эссе*, т. II, Иерусалим 1993, s. 148.

(prawdopodobnie w Instytucie Rosyjskim) pracuje ośmiu Żydów (według religii lub według narodowości) profesorów i członków Rady, co stanowi 1/3 kadry, wymieniając przy tym także swoje nazwisko⁷. W 1926 r. wygłosił wykład pt. „Nowe barbarzyństwo” w Związku rosyjskich Żydów w Berlinie, w którym mówił o wulgaryzacji współczesnej mu kultury. Później żydowskie pochodzenie stanie się powodem, dla którego Frank będzie zmuszony w 1938 r. opuścić Niemcy i ukrywać się przez całą drugą wojnę światową na południu Francji.

Jednocześnie Frank mówił, że co do swych religijnych przekonań czuje się bardziej Grekiem niż Żydem⁸. Prawdopodobnie powyższą wypowiedź należy rozumieć w tym sensie, że myśliciel bardzo cenił dorobek grecko-helleńskiej, hellenistycznej oraz chrześcijańskiej kultury intelektualnej, nie odnajdując w Starym Testamencie solidnego metafizycznego fundamentu (nieprzypadkowo jednymi z ulubionych filozofów Franka byli Plotyn oraz Pseudo-Dionizy Areopagita).

Jak wspomniałam, Frank postrzegał swoje chrześcijaństwo jako wyrosłe z judaizmu. W wielu publikacjach – wzorem św. Pawła – przeciwstawiał porządek Starego i Nowego Testamentu: sferę prawa i sferę łaski⁹ czy też (m.in. w wygłoszonym po angielsku wykładzie „On Jewish Conversion to Christianity”) judaistyczną ideę Królestwa Bożego jako rzeczywistości transcendentnej, apokaliptycznej oraz chrześcijańską koncepcję Królestwa Bożego jako już obecnego w świecie¹⁰.

W 1934 r. Frank opublikował na łamach niemieckiego czasopisma „Eine heilige Kirche” artykuł pt. *Religiöse Tragedie des Judentums* (*Religijna tragedia narodu żydowskiego*). Autor nie podał swego nazwiska, dodając jedynie dopisek: „Napisane przez żyda-chrześcijanina”. O tym, że esej wyszedł spod pióra Franka, świadczy zamieszczenie go w pośmiertnej bibliografii sporządzonej przez Lwa Zan-

⁷ Zob. List S. Franka do A. I. Braudego z 17.08.1924 r. (Архив Дома Русского Зарубежья им. А. Солженицына, Ф. 4. Оп. 3. Ед. хр. 4, л. 1).

⁸ Zob. *Воспоминания, размышления С. Л. Франка, записанные Т. С. Франк перед его смертью* (Архив Дома Русского Зарубежья им. А. Солженицына, Ф. 4. Оп. 5. Ед. хр. 1; notatka z listopada 1941 r.). Według wspomnień Lwa Zaka jeszcze w 1913 r. myśliciel stwierdził, iż preferuje grecką świątynię nad gotycką katedrę (zob. Ф. Буббайер, *С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа*, пер. Л. Ю. Панфиной, Москва 2001, s. 97).

⁹ Zob. пр. С.Л. Франк, *Церковь и мир, благодать и закон (К проблеме „оцерковления”)*, „Путь” 8 (1927), s. 12–120; tenże, *Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии*, Москва 1998, s. 152–153.

¹⁰ Zob. С. Л. Франк, *Свет во тьме...*, s. 76–77; Ф. Буббайер, *С. Л. Франк...*, s. 95, 273.

dera przy współudziale żony filozofa Tatiany¹¹. Tekst ten zasługuje na szczególną uwagę, gdyż w nim Frank w najbardziej otwarty sposób wyraża swój stosunek zarówno do judaizmu, jak i do chrześcijaństwa, zaznaczając, że religijną winę Żydów, wynikającą nie tylko z grzechu pierworodnego, ale i ze zdrady Boga i tym samym własnego powołania, może ocenić jedynie judeochrześcijanin¹². „Chrześcijaństwo – pisze Frank – zostało zrodzono z ostatecznych głębi żydowskiego ducha religijnego, aczkolwiek w dalszym kształtowaniu nauki wiary miało udział również greckie dziedzictwo duchowe”¹³. Fakt, że naród żydowski nie przyjął Chrystusa, pozostaje tajemnicą, a wszelkie przejawy antysemityzmu świadczą jedynie o jego niezrozumieniu. W chrześcijańskiej epoce Żydzi stają w obliczu straszliwej alternatywy – prawdziwie religijnej antynomii: „albo zrezygnować ze swej narodowości (której jedyną podstawą jest starotestamentalna wiara) i zgotować dla wybranego narodu Izraela, wbrew przepowiedni proroków, ostateczne zniszczenie, albo odrzucić Mesjasza i ukazane przez niego objawienie Pańskie”¹⁴. Przewyciężenie tej antynomii jest tym trudniejsze, im bardziej uświadomi się prawdę, że przyjęcie chrztu jawi się dla Żyda jako droga dla uzyskania ziemskich dóbr (np. osiągnięcia lepszego statusu społecznego), podczas gdy sama istota chrztu oznacza gotowość przyjęcia właśnie cierpienia ze względu na Chrystusa. A zatem, „religijna tragedia narodu żydowskiego jest ściśle związana z tragizmem samego historycznego chrześcijaństwa”¹⁵. Ówczesna sytuacja społeczno-polityczna – prześladowanie chrześcijan w komunistycznej Rosji oraz prześladowanie Żydów w nazistowskich Niemczech – paradoksalnie niweluje zaszygalizowaną antynomię. Jak pisze Frank,

1. Odtąd każde niemile Bogu nadużycie chrztu nie może być wykorzystane dla osiągnięcia dóbr doczesnych; przyjmować chrzest będą wyłącznie ci Żydzi, którzy przyjęli wiarę chrześcijańską. 2. Obecnie żyd-chrześcijanin może dochowywać wierności swemu narodowi pomimo swego chrześcijańskiego wyznania¹⁶.

Linia demarkacyjna między chrześcijanami a Żydami przesuwają się w stronę rozgraniczenia między prawdziwie religijnymi ludźmi (bez

¹¹ Zob. O. Назарова, *От переводчика*, „Вторая навигация” 5 (2005), s. 276–277.

¹² Zob. С. Л. Франк, *Религиозная трагедия еврейского народа*, пер. О. Назаровой, „Вторая навигация” 5 (2005), s. 285.

¹³ Tamże, s. 286.

¹⁴ Tamże, s. 288.

¹⁵ Tamże, s. 290.

¹⁶ Tamże, s. 291–292.

względu na przynależność narodową) a tymi, którzy najbardziej cenią własne bezpieczeństwo i dobra tymczasowe.

Nietrudno zauważyć, że w omawianym artykule Frank pośrednio daje do zrozumienia, że po przyjęciu chrztu nie tylko nie wyrzekł się swej przynależności do narodu wybranego, ale przyczynił się do spełnienia jego misji, oczekując, gdy „cały Izrael będzie zbawiony” (por. Rz 11, 26).

Żyd-chrześcijanin Frank – jak zaznaczyłam – nie zawsze spotykał się ze zrozumieniem swego otoczenia, w tym także środowiska filozoficznego. Philip Boobbyer – za Isaiahem Berlinem – opisuje spotkanie myśliciela ze znanym neokantystą Hermannem Cohenem, który w 1914 r. został zaproszony do Rosji przez Towarzystwo Żydowskie Wsparcia Wyższej Wiedzy¹⁷ i który jak „żaden inny filozof czasów nowożytnych nie wywarł tak głębokiego wpływu na samoświadomość Żydów”¹⁸. Gdy Marburczyk dowiedział się, że Frank przeszedł na chrześcijaństwo, natychmiast wyraził swoją antypatię do niego i ostatecznie odwrócił się¹⁹.

Frank niejednokrotnie podejmował dialog z myślicielami żydowskimi. I tak, w 1915 r. w periodyku „Русская мысль” opublikował tekst zatytułowany *Religijna filozofia Cohena*²⁰, określając myśl wspomnianego neokantysty jako na wskroś judaistyczno-apokaliptyczną, skierowaną ku przyszłości. W 1929 r. na łamach emigracyjnego czasopisma „Путь” ukazała się Frankowska krytyka książki Oscara Goldberga *Die Wirklichkeit der Hebieër. In das System des Pentatench*, której autor usiłował zrekonstruować „metafizykę Pięcioksięgu”, głosząc przy tym judaistyczną koncepcję określoną przez Włodzimierza Sołowjowa jako „bogo-materializm”²¹. Nieco wcześniej (1926) napisał obszerną recenzję głośnej książki Franza Rosenzweiga *Gwiazda zbawienia*, która – zdaniem Franka – „miała na celu mistyczne odsłonięcie i uzasadnienie

¹⁷ Cohen wygłosił w miastach należących wówczas do Rosji (Petersburgu, Moskwie, Rydze, Wilnie i Warszawie) wykłady pt. „Moralna treść religii żydowskiej” oraz „Istota religii żydowskiej”. Zob. В. Н. Белов, *Философия Германа Когена и русское неокантианство* [w:] Н. В. Мотрошилова (ред.), *Историко-философский ежегодник 2003*, Москва 2004, s. 342.

¹⁸ K. Seeskin, *Neokantyzm żydowski: Hermann Cohen* [w:] D. H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 813.

¹⁹ Zob. Ф. Буббайер, *С. Л. Франк...*, s. 95, 273.

²⁰ Zob. С. Л. Франк, *Религиозная философия Когена*, „Русская мысль” 12 (1915), s. 29–31.

²¹ Zob. С. Л. Франк, *Философия ветхозаветного мира*, „Путь” 19 (1929), s. 109, 113.

judaizmu”²². Rosenzweig – w przeciwieństwie do Cohena – nie tylko nie potępiał Żydów przyjmujących chrzest, ale sam przez pewien czas nosił się z zamiarem konwersji, aczkolwiek ostatecznie pozostał w gminie żydowskiej, uważając, że „chrześcijaństwu brakuje «zakorzenienia» właściwego dla judaizmu”²³. Frank rozumiał chrześcijaństwo zgoła odwrotnie. Według niego dopiero ta religia jest zdolna do przezwyciężenia dystansu między Bogiem, człowiekiem a światem, osiągnięcia harmonii między dziełem stworzenia, objawienia i zbawienia. Stary Testament nie zna idei bogoczołowieczeństwa, bez której nie można usunąć owego napięcia. W konsekwencji Rosenzweig „szuka zbawienia w nieosiągalnej, transcendentnej względem wszystkiego, co ludzkie, w mistycznej gwieździe boskiego światła”²⁴ i nie zauważa, że „prawdziwe zbawienie polega nie na zewnętrznym, mającym się dokonać w przyszłości, zjednoczeniu w trójkacie trzech punktów – Boga, świata i człowieka, ani na ich czczym zdwojeniu w gwieździe, lecz na już urzeczywistnionej, prawdziwej i nierozłącznej jedności Boga i człowieka, który przez swą ofiarę zwyciężył świat na krzyżu”²⁵. Jednocześnie Frank daje wysoką ocenę myśli Rosenzweiga, pisząc, że jego książka jest „obudzonego głosem judaizmu”, wyrażającym „odwieczne dysonansy żydowskiej duszy”²⁶.

Wreszcie, Frank czerpał inspiracje z filozofii dialogu Martina Bubera, rozwijając jego myśl w duchu chrześcijańskim. Autor pracy *Ja i ty* pragnął podkreślić wartość relacji międzyosobowych, a zwłaszcza relacji między człowiekiem a Bogiem. Frank z kolei poszukiwał „głębokiego, ontologicznego uzasadnienia owych relacji”²⁷.

Analiza porównawcza myśli Bubera i Franka wykraczałaby poza ramy niniejszego artykułu. Warto wskazać jedynie na kilka punktów przecinania się ich poglądów. Otóż rosyjski filozof wyjaśnia, że relacja „ja – ty” oznacza przekroczenie siebie, transcendowanie w kierunku innego „jestem”, a więc objawienie „ty”, „innego”. Tylko dzięki tej relacji, spotkaniu powstaje samo „ja”. W tym sensie relacja „ja – ty” jest pierwotna względem „ja”, stanowi podstawową formę bytowania.

²² С. Л. Франк, *Мистическая философия Розенцвейга*, „Путь” 2 (1926), s. 139.

²³ O. Leaman, *Egzystencjalizm żydowski: Rosenzweig, Buber i Soloveitchik* [w:] D. H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, s. 830.

²⁴ С. Л. Франк, *Мистическая философия Розенцвейга*, s. 147.

²⁵ Tamże, s. 148.

²⁶ Tamże, s. 147.

²⁷ Н. Праг, *Исполнил ли С. Л. Франк завещание деда?*, s. 153.

„Ja” i „ty”, oznacza nie tylko i nie tyle odosobnione momenty, co raczej jedność, wzajemne przenikanie się, kształtujące byt „my”²⁸.

„My-filozofia” Franka ma bardziej radykalny charakter niż dialogika żydowskich myślicieli. Podczas gdy Buber odróżniał relację „ja – ty” od relacji „ja – ono”, rosyjski autor zakładał, że „on” (czyli „nie-ty”) potencjalnie stanowi „ty” dane w sferze „ono”²⁹. Jest to możliwe dlatego, że wszystkie byty są zakorzenione w absolicie – wszechjedności. Idea ta ma nie tylko metafizyczne, ale i religijne implikacje: takie rozumienie struktury bytu uzasadnia również naukę św. Pawła o Kościele jako mistycznym cielem, żywym organizmie³⁰. Jest oczywiste, iż ta myśl była obca Buberowi. Rozwijając wątek podjęty również przez Rosenzweiga, Frank pisze nie tylko o dwu-jedności „ja – ty”, ale o trój-jedności „Bóg, ja i świat”.

Dla Franka Bóg zawsze jest „Ty”, a nie „On” (a tym mniej – „Ono”), jest Bogiem żywego doświadczenia mistycznego, a nie Bogiem filozofów. Jednocześnie myśliciel zastrzega, że utożsamienie tak rozumianego Boga ze starotestamentowym „Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba” nie wyraża pełnej prawdy o Bogu, który jest miłością, a nie tylko surowym władcą nakazującym bezwzględne posłuszeństwo³¹.

Podkreślając wagę osobistego doświadczenia Boga – w wyniku którego zapewne zrodziła się decyzja Franka o przyjęciu chrztu – filozof daleki był od sprowadzenia religii chrześcijańskiej wyłącznie do systemu zasad moralnych czy prawd wiary. Już u początku swej intelektualnej i duchowej drogi sprzeciwiał się jakimkolwiek dogma-

²⁸ Zob. szerzej П. Элен, *Философия „мы” у С. Л. Франка*, пер. Н. Н. Трубикиной, „Вопросы философии” 2 (2000), s. 57–69; tenże, *Введение в специфику философского мышления Франка*, пер. О. Назаровой, „Логос” 1 (2004), s. 191–193; tenże, *С. Л. Франк – философ христианского гуманизма*, пер. О. Назаровой, „Вторая навигация” 10 (2010), s. 245–248; Е. Н. Некрасова, *Семен Франк*, „Вече”, вып. 2 (1995), s. 119–129; И. Крекшин, „*Мы-философия*” С. Л. Франка в аспекте его социального учения, „Точки – Пункта” 1 (2001), s. 165–172; О. И. Шахалова, Н. В. Казанова, *М. Бубер и С. Л. Франк: великое таинство непостижимого „Ты”* [w:] Г. Аляев et al. (red.), *Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії...*, s. 223–231.

²⁹ Zob. X. Куссе, *Диалогическая модель культуры Ф. Степуна и С. Франка* [w:] Е. А. Тахо-Годи (red.), *Античность и культура Серебряного века*, Москва 2010, s. 506–507.

³⁰ Zob. S. Frank, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, tłum. T. Obolovitch, Tarnów 2007, s. 176.

³¹ Zob. С. Л. Франк, *С нами Бог. Три размышления* [w:] tenże, *С нами Бог*, Москва 2003, s. 514.

tyzmowi, bezkrytycznemu przywiązaniu do określonej tradycji wyznaniowej. Czuł się prawosławnym „w tym szerokim, mistycznym sensie, w którym prawosławie pokrywa się z jednym, świętym Kościołem”, nie dbając o to, „do jakiej konfesji i kierunku jest przypisany”³². A w późniejszych latach wypowiedział szokujące stwierdzenie: „Myślę o nowym filozoficznym systemie chrześcijaństwa, który jest zupełnie heretycki, występuję przeciw wszelkim dogmatom” oraz: „Chrystus zawsze jest protestem przeciw wszelkiej ortodoksji, zawsze jest pełen paradoksów”³³. Autorytet religijny – papieża w katolicyzmie, Koranu w islamie czy Tory w judaizmie – nie może bowiem mieć decydującej roli w wyznawaniu wiary. W książce *Z nami Bóg* (napisanej w 1941 r. i wydanej pośmiertnie w 1946 roku), Frank – antycypując uchwały II Soboru Watykańskiego – napisał nawet:

Wszystkie wielkie religie ludzkości zawierają w sobie elementy prawdy, którą nie tylko możemy, ale także mamy obowiązek przyjmować. I Mojżesz, i prorocy żydowski, i Budda, i twórca Upaniszad, i Lao Tse, i antyczni mędrcy religijni, i Mahomet mogą i powinni być naszymi nauczycielami – właśnie w tym względzie, w jakim oni adekwatnie wyrazili autentyczną prawdę, głos Boga³⁴.

Powyższa wypowiedź nie oznacza jednak, że Frank nie miał jasnej świadomości siebie jako chrześcijanina. Filozof podkreślał, że zaufanie do autorytetu Kościoła w chrześcijaństwie musi opierać się na bezpośrednim doświadczeniu religijnym, w przeciwnym wypadku wiara zostanie wypaczona.

Jestem chrześcijaninem, wierzę w Chrystusa i objawioną przez niego naukę nie dlatego, że czuję obowiązek z pietyzmem czcić słowo Ewangelii lub autorytet Kościoła, który uczy mnie tej wiary. Przeciwnie, wierzę w Ewangelię dlatego, że przez nią, poprzez zachowany w niej obraz Chrystusa widzę samego Boga, poznaję prawdy, które same z siebie są takie, iż postrzegam je jako głos samego Boga. Czczę Kościół z tej racji, że w słowach i czynach jego wielkich mistrzów, wyznawców, świętych i mędrców postrzegam z całą wiarygodnością prawdę i mądrość Boską³⁵.

³² List S. Franka do S. Bułgakowa z 30.10.1935, w: Н. В. Струве (ред.), *Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939*, Москва–Париж 2000, s. 260.

³³ Zob. *Воспоминания, размышления С. Л. Франка, записанные Т. С. Франк перед его смертью* (Архив Дома Русского Зарубежья им. А. Солженицына, Ф. 4. Оп. 5. Ед. хр. 1; ostatnia notatka z sierpnia 1940 r.).

³⁴ С. Л. Франк, *С нами Бог*, s. 454.

³⁵ Tamże, s. 455.

Frank – Żyd z pochodzenia, chrześcijanin z wyboru – głosił (podobnie jak jego mistrz, Mikołaj z Kuzy w traktacie *De pace fidei*³⁶), że między religiami możliwy jest dialog, który ma się odbywać w duchu wzajemnego szacunku i właściwie rozumianej tolerancji. Ta myśl Franka pozostaje aktualna także w naszych czasach.

JUDAIC MOTIFS IN THE LIFE AND WORKS OF SEMYON FRANK

Summary

Along with „the Russian question”, „the Jewish question” was one of the major subjects raised by the thinkers of the Silver Age, first in Russia, later on the emigration. This issue was especially significant for Russian philosophers of Jewish origin such as Semyon Frank. In this article I bring up some pertinent facts from Frank’s biography. I also address the question of how the philosopher perceived his Hebraic roots after his conversion, and I point to his inspirations from Jewish authors (H. Cohen, M. Buber, F. Rosenzweig), as well as to his polemic with them.

Frank would perceive his Christianity as an outgrowth of Judaism. According to Frank the demarcation line between the Christians and the Jews seems to be shifting towards the borderline between truly religious people (irrespective of national affiliation) and those who value above all their own safety and worldly goods. Frank directly intimates that having been baptized, not only did he not give up his affiliation with the chosen people, but he also contributed to the accomplishment of its mission.

A Jew by origin and a Christian by choice, Frank advocated the view that inter-religious dialogue is possible and ought to be conducted in an atmosphere of mutual respect and appropriately understood tolerance.

Teresa Obolevitch

³⁶ Zob. В. А. Ойлер, *Николай Кузанский как провозвестник межрелигиозного диалога и основоположник теологии религий*, пер. О. А. Коваль, w: О. Э. Душин et al. (ред.), *Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву*, Санкт-Петербург 2010, s. 259–280.

JOWITA GUJA

(Kraków)

WIARA A ALIENACJA W MYŚLI SLAVOJA ŽIŽKA

Slavoj Žižek należy do filozofów, których lektura może wprawić w pewną konsternację. Zwłaszcza jeżeli jesteśmy przyzwyczajeni do filozofii klasycznej, z jasno określoną sferą metafizyki, ontologii i egzystencji. Wynika to m.in. z faktu, że słoweński myśliciel jest równie mocno związany z dziedziną filozofii, jak psychoanalizy. Konstruując swoje teorie porusza się pomiędzy nimi. Jego dyskurs naukowy łamie schematy, do których przyzwyczała czytelnika klasyczna ontologia. Nakładając jej okulary podczas lektury Žižka, łatwo ponieść porażkę. Unikniemy jej pamiętając, że tajemnicze metafizyczne określenia, takie jak Wyobrażeniowe, Realne i Inny, nie przekładają się na historyczne metafizyczne kategorie, ale opisują poziomy ludzkiej psychiki. Zwiesć nas może również właściwa Žižkowi forma literacka. Jest on autorem tekstów, w których poważne, analityczne fragmenty sąsiadują z takimi, które sprawiają wrażenie literackiej zabawy. Równie chętnie sięga w nich po uznane, filozoficzne autorytety, jak po elementy popkultury. Odwołania do Hegla i Marksa przeplatają się więc z fragmentami filmów, snów, beletrystyki. Może to sprawić wrażenie rozchwianej, niepoważnej twórczości literackiej, wpisującej się w nurt postmodernistyczny.

Byłoby to wrażenie mylne, ponieważ Žižkowi, mimo zabawnej pisarskiej manieri, daleko jest do braku powagi. W jego tekstach chodzi o dotarcie do prawdy i ostrą diagnozę współczesnej kultury.

Refleksja na temat wiary i religii, którą tutaj znajdujemy, wpisuje się w niezwykle poważny nurt alienacyjnej krytyki religii. Jest to nurt szeroki i różnicowany, reprezentowany przez filozofów, bliskich Žiž-

kowi psychoanalitików, a nawet teologów. Wspólne im wszystkim jest przekonanie, że religia stanowi przyczynę samoalienacji człowieka – odcięcie się od prawdy o sobie, popadnięcie w samozakłamanie, czy mówiąc językiem Heideggera – nieautentyczność. Celem alienacyjnej krytyki jest przywrócenie człowieka samemu sobie, otwarcie go na egzystencjalną prawdę.

Ojcem nurtu jest jeden z mistrzów Žižka – Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Chociaż on sam nie negował prawdziwości religii, skonstruował koncepcję podmiotu, która umożliwiła myślenie o niej w kategoriach alienacji. Odnajdujący siebie w swoich obiektywizacjach podmiot, może powrócić do siebie lub poza sobą pozostać, angażując się – jak kontynuował inny uczeń Hegla, Ludwik Feuerbach – w rzutowane w zaświaty „religijne” aspekty samego siebie. Feuerbach tłumaczył ten mechanizm, posługując się wizją specyficznego „rozdwojenia”, które dokonuje się w egzystencji człowieka wierzącego. Człowiek ów projektuje swoje najlepsze cechy w zaświaty, czci je pod postacią fałszywego obrazu „boga”, redukując przy tym samego siebie do rangi grzesznego, żalosego stworzenia. Filozof ten stworzył schemat religijnej alienacji, w który wpisuje się myśl wielu ateistycznych oraz niektórych teistycznych krytyków religii. Do teistów należą zwolennicy chrześcijaństwa bezreligijnego, tacy jak wczesny Karl Barth, czy teologowie śmierci Boga – m.in. Gabriel Vahanian, Willam Hamilton i Thomas Altizer. Ateistyczny punkt widzenia reprezentowany jest m.in. przez Karla Marksa, Friedricha Nietzschego, Jeana-Paula Sartre’a, Zygmunta Freuda, Michela Onfrefya oraz – moim zdaniem – Slavoją Žižka.

Przypisanie słoweńskiego myśliciela do tej grupy nie powinno dziwić. Uzasadnia ją już sam jego filozoficzny rodowód. Žižek kojarzony jest zazwyczaj z Marksem. Słusznie, autor *Kapitału* stanowi dla niego bardzo istotną inspirację. Diagnoza kultury dokonana przez Marksa wywarła na Žižka ogromny wpływ. W jego pismach znajdujemy refleksy Marksowskiej koncepcji człowieka, krytyki kapitalizmu, teorii walki klas. Podobnie jak niemiecki filozof, jednym ze swoich głównych celów czyni on walkę z ideologiami, do których zarówno jeden, jak i drugi zalicza religię. Žižkowska recepcja głównego przedstawiciela materializmu dialektycznego nie jest jednak bezkrytyczna. Przeszefiltrowana przez psychoanalityczne sito, teoria Marksa ukazuje zupełnie nowe oblicze. Przykładem może być teoria walki klas, która w myśli Žižka przesunięta zostaje na poziom, którego istnienia, a na pewno formy, Marks nie podejrzewał – poziom Lacanowskiego Realnego.

Mimo gęstych odwołań do Marksa sam Žižek określa siebie najchętniej jako heglistę, sięgając w ten sposób do samych źródeł alienacyjnej krytyki religii. Podobnie jak Marks i Hegel, słoweński myśliciel jest dialektykiem, jednak dialektykiem szczególnym. Jego wersja tego sposobu myślenia, to dialektyka bez syntezy, opierająca się na przekonaniu, że prawda tkwi w sprzecznościach. Fundamentalną rolę pełni także wspomniana już koncepcja podmiotu wychodzącego poza siebie w swoich obiektywizacjach.

Slavoj Žižek jest także freudystą. Jest to freudyzm specyficzny, bo znacząco zreinterpretowany przez psychoanalizę Jacques'a Lacana. Wydaje się, że, pomimo wspomnianej wyżej deklaracji autora *Wzniosłego obiektu ideologii*, jego właściwym mistrzem jest właśnie Lacan, którego myśl wykazuje zresztą znaczne zbieżności z rozstrzygnięciami Hegla. Tym, co nie jest w Lacanie heglowskie, a stanowi jednocześnie tło całej koncepcji Žižka, jest trójpodział ludzkiej rzeczywistości na Wyobrazeniowe, Symboliczne i Realne. Ponieważ nie sposób uchwycić radykalizmu alienacji podmiotu w koncepcji słoweńskiego filozofa bez zrozumienia tego podziału, konieczne jest krótkie jego zreferowanie.

W książce *Lacan* Žižek posługuje się metaforą partii szachowej:

Zasady, których należy przestrzegać, aby zagrać w szachy, należą do wymiaru symbolicznego: z czysto formalnego i symbolicznego punktu widzenia „goniec” jest określony tylko przez ruchy, jakie może wykonać ta figura. Ten poziom wyraźnie odróżnia się od poziomu wyobrazeniowego, gdzie tym, co kształtuje i charakteryzuje figury, są ich nazwy (król, królowa, goniec). [...] Wreszcie to, co realne, jest całym złożonym zbiorem przygodnych okoliczności, które mają wpływ na przebieg gry (inteligencja graczy, nieprzewidziane wypadki mogące zdekoncentrować jednego z grających lub nawet zakończyć przedwcześnie grę)¹.

Porzucając język metafory możemy zdefiniować Wyobrazeniowe, jako poziom tego, co fantastyczne i iluzoryczne, poziom bytów, „których konsystencja stanowi efekt swego rodzaju gry luster – nie posiadają one rzeczywistej egzystencji, lecz są zaledwie strukturalnym efektem”². U Lacana Wyobrazeniowe pojawia się pierwotnie w kontekście „stadium zwierciadła”. Jest to moment, w którym dziecko zaczyna konstruować swoją tożsamość, w oparciu o identyfikację z własnym, iluzorycznym odbiciem. W życiu dorosłym znajduje to pewnego rodzaju przedłu-

¹ S. Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 21–22.

² S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator i P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 193.

zenie. Człowiek tworzy poczucie swojej jedności w oparciu o fantastyczne wyobrażenia na własny temat. Poczucie to jest iluzoryczne, ponieważ zarówno u Lacana, jak i u Žižka podmiot jest zdecentralizowany. Nie posiada „twardego jądra”, które mogłoby mu tę jedność nadać.

Symboliczne to obszar zasadniczo tożsamy ze sferą naszej kultury i rzeczywistości społecznej: obszarem naszego języka, reguł postępowania, praw i struktur społecznych. Jest ono zarazem głównym miejscem faktycznego konstytuowania się podmiotu.

Sama intuicja wyodrębnienia obszaru „symbolicznego”, rozumianego jako właściwe „miejsce” kultury i podmiotu, nie jest niczym nowym. Z podobną terminologią, w tym samym kontekście, spotykamy się choćby u Ernsta Cassirera. U Žižka Symboliczne zyskuje jednak nową właściwość, którą odzwierciedla używana przez niego zamienne z „Symbolicznym” nazwa „Inny”. W kulturze – sugeruje słoweński filozof – działamy zawsze w obliczu Wielkiego Innego. Jak gdyby patrzył on na nas i oceniał. Robimy coś, bo „tak się robi”, bo „takie są zasady”, bo „takie jest prawo”. W Symbolicznym jest coś niezwykle restrykcyjnego, niewołącego nas bardziej, niż sądzimy.

Ostatni z wymiarów, opisywany w metaforze partii szachów jako poziom inteligencji graczy i nieprzewidzianych zewnętrznych zdarzeń mogących zakłócić grę, to Realne. Jest to pojęcie, wbrew pozorom, dość trudne do interpretacji. Zgodnie z jej próbą dokonaną przez Tony’ego Myersa należałoby je rozumieć jako życie przed uformowaniem go przez Symboliczne. Z drugiej strony jako pewną resztę, opierającą się symbolizacji – twarde jądro, o które możemy otrzeć się poruszając w przestrzeni symbolicznej³. Interpretacja ta jest w pewnym sensie słuszna, ale łatwo tutaj o pewne uproszczenie. Idąc za Myersem, możemy skłonić się ku interpretacji Realnego jako pewnego rodzaju „bios”. Byłoby to oczywiście właściwe w odniesieniu do tego aspektu tej sfery, który Žižek nazywa „Realnym naszego pragnienia”, nawiązując wprost do Lacanowsko-Freudowskiej wizji człowieka. Nie wyczerpuje ono jednak tego pojęcia, chociaż zgadza się z intuicją wczesnego Lacana. Žižek odnosi się jednak także do późnych faz twórczości tego psychoanalityka i już we *Wzniosłym obiekcie ideologii* zwraca uwagę, że Realne w pewnym sensie zbliża się do Wyobrazeniowego⁴. Nie

³ Por. T. Myers, Žižek. *Przewodnik krytyki politycznej*, tłum. J. Kutyla, M. Kropiwnicki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

⁴ Por. S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, dz. cyt., s. 192–195.

można utożsamić go zatem z „życiem” w witalistycznym tego słowa znaczeniu, które spotykamy u Nietzschego czy Bergsona, ani też z czymś w rodzaju masywnego Bytu Sartre’a.

Owszem, Realne jest twardym rdzeniem opierającym się symbolizacji, jednak nie ma znaczenia, czy wydarza się ono w tzw. rzeczywistości⁵. Ma znaczenie wyłącznie to, że wywołuje ono w niej pewne namacalne efekty, serie skutków. W *Przekleństwie fantazji* znajdujemy przykład dobrze to ilustrujący. Žižek przywołuje *Manifest* Marksa, w którym spotykamy opis szaleńczego, samonapędzającego się mechanizmu krążenia kapitału. Kapitał to pewna abstrakcja, widmo, które jako takie nie istnieje. Błędne byłoby jednak powiedzenie, że jest to abstrakcja czysto ideologiczna, która tkwi wyłącznie w umysłach ludzi. Kapitał jest Realny w tym sensie, że determinuje strukturę procesów społecznych. Od jego spekulatywnego wirowania zależy los całych narodów⁶. Inny przykład, na który Žižek się powołuje, to Freudowski pierwotny mord ojca:

Poszukiwanie jego śladów w prehistorycznej rzeczywistości byłoby czynnością pozbawioną sensu, wszelako jeśli chcemy wyjaśnić obecny stan rzeczy, tak czy inaczej musimy założyć, że się wydarzył⁷.

Możemy się pokusić o opis Realnego z jeszcze innej strony – mniej spekulatywnej. Žižek rzadko wypowiada się wprost na temat jego „treści”, zdarza mu się jednak zasugerować, że pod tym pojęciem należy też rozumieć kryjący się pod symbolicznym porządkiem zasadniczy antagonizm, generalny konflikt. Mamy tutaj do czynienia z oczywistą inspiracją Marksowską walką klas, jednak jej wydarzenie przesunięte jest jakby o poziom głębiej – zamiast na poziomie rzeczywistości społecznej (Symbolicznego), Žižek umieszcza je w sferze Realnego.

Słoweński filozof jest specyficznym przedstawicielem alienacyjnej krytyki religii. Jak najbardziej podziela on zasadnicze przekonanie łączące wszystkich jego przedstawicieli – wiara religijna jest dla niego elementem alienującym podmiot. Pokazuje jednocześnie, że jest to element szalenie ciężki do zlikwidowania. Staje tym samym w opozycji do Feuerbacha, który sądził, że demaskacja religii powinna do tego

⁵ Žižek za Lacanem wyraźnie odróżnia Realne od rzeczywistości, przez to drugie rozumiejąc społeczną rzeczywistość konkretnych ludzi uczestniczących w interakcjach i procesach produkcyjnych.

⁶ Por. S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, tłum. Adam Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 6–9.

⁷ S. Žižek, *Wzniósł obiekt ideologii*, dz. cyt., s. 193.

celu wystarczyć. Bliższy jest Marksowi sądzącemu, że do owej likwidacji konieczna jest zmiana warunków społecznych. Dopiero ona może spowodować istotną zmianę w świadomości ludzi. Žižek idzie jednak jeszcze dalej, przedstawiając wiarę religijną jako zjawisko na szeroką skalę niemal nieusuwalne. Po pierwsze dlatego, że – jak pisze – to właśnie wiara jest dla nas czymś pierwotnym. Jest nam o wiele łatwiej wierzyć, niż od wiary się odciąć. Ateizm, wbrew pozorom, wymaga olbrzymiego wysiłku i jest zjawiskiem bardzo rzadkim. Nawet stalinisci – twierdzi Žižek – wierzyli ewokując „Sąd Ostateczny Historii”. Nawet de Sade wierzył, ponieważ ukrytą logiką jego transgresji była rewolta przeciwko Bogu. Po drugie, wiarę ciężko jest zlikwidować ponieważ we współczesnym świecie przestaliśmy ją traktować poważnie – podchodzimy do niej z cynicznym dystansem, co paradoksalnie zwiększa jej władzę nad nami.

Ateizm jako zjawisko rzadkie? Wobec faktu sekularyzacji zachodniego świata, teza ta może zaskakiwać. Przystaje, gdy przyjrzymy się, co dokładnie Žižek rozumie pod pojęciem wiary i w jaki sposób wpisuje ją w przedstawiony wyżej, zapożyczony od Lacana, schemat rzeczywistości.

Pierwotność wiary Žižek wyjaśnia poprzez wpisanie jej w swoją koncepcję podmiotu. Koncepcja ta opiera się na dwóch komplementarnych inspiracjach. Pierwszą z nich jest Hegłowska filozofia podmiotu, drugą korespondująca z nią teoria nieświadomości Lacana. Z myśli Hegla (a właściwie ogólnie z niemieckiego idealizmu) Žižek wywodzi tezę, że „prawda jest gdzie indziej”. Jest to teza, która stanowi jego interpretację dialektycznego ruchu Hegłowskiego Absolutu – prawda nie tkwi w jego wnętrzu, ale w ruchu, w obiektywizacjach. Myśl ta nakłada się u Žižka na koncepcję Lacana mówiącą, że nasza nieświadomość – w perspektywie Freudowskiej odpowiednik idealistycznej prawdy – jest na zewnątrz. Przenosząc ten wywód w Lacanowski świat Wyobraźniowego, Symbolicznego i Realnego, możemy spróbować zrekonstruować „życie” podmiotu – ruch, za pomocą którego podmiot realizuje prawdę o sobie samym. Podmiot konstituuje się na granicy Realnego i Symbolicznego. Pierwsza faza egzystencji podmiotu – faza, która jest właściwie czysto spekulatywna – ma charakter dialektyczny. Žižek twierdzi, że podmiot wypiera się Realnego (nawiązując do Freudowskiej koncepcji trudnych do zniesienia „realnych” popędów), traci je i wkracza w Symboliczne. Tutaj – w obszarze kultury – zyskuje swoją twarz, dookreśla się w świecie języka, tradycyjnych wzorców i prawa. Oznacza, że ukonstytuowany

podmiot jest w sposób fundamentalny uwikłany w kulturę. Już tutaj, w ontologicznej konstytucji podmiotu napotykaamy rodzaj pierwotnej alienacji.

Žižek polemizuje tym samym z koncepcją twardego jądra podmiotu, czy też mówiąc inaczej zcentralizowania bądź pewnego rodzaju intymności. Jako psychoanalityk powtarza za Lacanem, iż nieświadomość – rozumiana zgodnie z Freudem jako „głębia” podmiotu, determinująca jego myślenie i zachowanie – jest na zewnątrz, w samych działaniach i przedmiotach kultury. Jako filozof mówi za Heglem – „prawda jest gdzie indziej – prawda podmiotu jest w jego obiektywizacjach, w symbolicznych formach. „Wnętrze” podmiotu okazuje się zatem iluzją. Podmiot jest – używając Lacanowskiego określenia – „ekstymny” („ekstymność” jako odwrotność „intymności”), bądź zdecentralizowany, rozbitny na wielość symbolicznych form.

Przyjrzyjmy się bliżej zjawisku „ekstymności”. Žižek używa tutaj dwóch określeń. Po pierwsze mówi o „ujarzmieniu” podmiotu przez Symboliczne: podmiot – jak zostało wspomniane wcześniej – funkcjonuje zawsze w ramach wyznaczonych przez symboliczny porządek, a raczej wielość takich porządków. Poprzez siatkę symbolicznych kategorii postrzega również samego siebie i świat. Jego działania określone są przez spojrzenie Wielkiego Innego, a nie poprzez „wewnętrzne ja”, które w tej koncepcji uznane jest jedynie za teoretyczny konstrukt klasycznej filozofii i psychologii.

Bardziej kontrowersyjna część teorii „ekstymności” mówi, że Inny pozostaje względem podmiotu w relacji „zastępowania”. Nie jest więc jedynie tak, że ja w swoich zachowaniach, recepcjach i odczuciach dopasowuję się do Symbolicznego. Występuje również relacja odwrotna – Inny robi coś w moim imieniu, robi coś za mnie. W pewnym sensie mnie zastępuje, potrafi przeżywać za mnie emocje, cieszyć się, czy płakać. Emocje te jednocześnie nie tracą niczego ze swojej autentyczności.

Tłumacząc to, Žižek przywołuje rozważania Lacana nad rolą, jaką odgrywał chór w klasycznej tragedii. W starożytnej Grecji ludzie przychodzili do teatru ze swoimi zmartwieniami, przytłoczeni różnymi problemami życia codziennego i nie byli w stanie bezpośrednio przejąć się problemami, o których mówiła sztuka. Tę sprawę załatwiał jednak za nich chór – smucił się, wyrażał uczucia, których oczekiwano od widzów. Efektem tego było rzeczywiste *katharsis*.

Analogicznym przykładem w kulturze współczesnej jest zjawisko, często wykorzystywanego „śmiechu z konserwy” w popularnych

serialach telewizyjnych. Inny – ucieleśniony w odbiorniku telewizyjnym – uwalnia nas nawet od obowiązku śmiania się, gdyż on sam śmieje się za nas:

Jeśli więc, zmęczeni po ciężkim dniu ogłupiającej pracy przez cały wieczór gapimy się sennie w ekran telewizora, możemy wówczas powiedzieć, że obiektywnie, dzięki pośrednictwu Innego, mamy naprawdę dobrą rozrywkę⁸.

Na określenie tej cechy podmiotu, która odpowiada relacji zastępowania, Žižek używa określenie „interpasywność”, parafrazując modne obecnie słowo „interaktywność”. Cechę tę opisuje, jak przedstawiłam wyżej, w dość zabawny sposób. W istocie jednak poruszany tutaj problem jest niezwykle poważny. Podmiot okazuje się z istoty wyalienowany. Istnieje tylko w swoich symbolicznych przejawach, które są niespójne i nietożsame ze sobą. Właściwie w ogóle nie możemy mówić o jakiejś spójnej tożsamości tak rozumianego podmiotu. Podkreślmy to jeszcze raz – właśnie to, co jest na zewnątrz nas, nasze obiektywizacje, to, co jest pasywne – jest prawdą o naszej egzystencji.

Wróćmy do problemu wiary. Wspomniana wyżej „interpasywność” dotyczy jej w najwyższym stopniu. W wierze religijnej bardzo często mamy do czynienia z elementem zastępowania, w którym to Inny wierzy za nas. W swojej krótkiej, ale treściwej pracy *Lacan*, Žižek przywołał przykład młynków modlitewnych stosowanych w Tybecie:

[...] przyczepiam kawałek papieru z wpisaną na nim modlitwą, mechanicznie obracam młynkiem (albo, co jeszcze praktyczniejsze, pozwalam, by młynek poruszała woda albo wiatr), a młynek modli się za mnie. Jak ujęliby to stalinieści: modłę się „obiektywnie”, nawet jeśli moje myśli krążą wokół najbardziej nieprzyzwoitych fantazji seksualnych⁹.

W sytuacji tej Inny wykonuje coś za mnie, modli się. Czy to znaczy, że za jego pośrednictwem wierzę? Przykład młynków modlitewnych może wydawać się niejednoznaczny. Ale odwołajmy się do chrześcijaństwa i przywołajmy choćby Pascala. Zdaniem Žižka, myśliciel ów odkrył prawdziwą naturę naszej wiary i wyraził ją w swojej idei zakładu, w słynnym 233 fragmencie *Myśli*. W pierwszej, najdłuższej części fragmentu, wywodzi on obszernie, że „zakład o Boga” jest racjonalnie sensowny. Argument ten podważa jednak uwaga fikcyjnego partnera Pascala w dialogu:

⁸ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, dz. cyt., s. 51.

⁹ S. Žižek, *Lacan. Przewodnik krytyki politycznej*, dz. cyt., s. 37.

[...] mam ręce związane, a usta nieme; każą mi zakładać się, a nie mam swobody; nie chcą mi sfolgować, a mam taką naturę, że nie umiem wierzyć. Cóż mam tedy uczynić?¹⁰.

Mądrzejszy rozmówca odpowiada:

Chcesz iść ku wierze, a nie znasz drogi; chcesz się uleczyć z niedowiarstwa, a żądasz leku; dowiaduj się u tych, którzy byli spętani jak ty, a którzy teraz zakładają się o wszystko, co mają; to ludzie znający drogę, którą chciałbyś iść; wyleczeni z choroby, z której chciałbyś się uleczyć. Naśladuj sposób, od którego oni zaczęli: to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy itd. W naturalnej drodze doprowadzi cię to do wiary i ogłupi cię¹¹.

Zalecenie Pascala – w interpretacji Žižka – jest więc następujące: działaj tak, jakbyś wierzył, a będziesz wierzył. A w zasadzie nie ma znaczenia, czy będziesz czuł, że wierzysz. Porządek Symboliczny – pusty rytuał, zestaw bezsensownych gestów i słów – będzie wierzył za ciebie. Ale czy to znaczy – możemy zapytać – że ta wiara będzie „moja”? Jeżeli przyjmujemy za słuszną Žižkową koncepcję podmiotu, musimy uznać, że tak. Przypomnijmy – prawda o nas samych jest „gdzie indziej”, nasza nieświadomość, „głębia” naszego podmiotu, jest na zewnątrz – w naszych obiektywizacjach. Zatem owa wiara „za mnie”, wiara „zewnątrzna” jest już moją wiarą. Wierzę, chociaż w akcie pewnego rodzaju alienacji. Możemy tutaj doszukać się nie tylko konsekwencji ustaleń Hegla i Lacana, ale także dziedzictwa antropologii Marksowskiej, zgodnie z którą jestem tym, co czynię, a nie tym, za kogo się mam.

Zdaniem Žižka, żyjemy obecnie w czasach tylko pozornie zsekularyzowanych. Wiara w swojej interpasywnej formie jest bowiem dzisiaj szczególnie silna. Jest silna, paradoksalnie dlatego, że nie bierzemy jej na poważnie. Ów brak powagi jest, według słoweńskiego myśliciela, jedną z najbardziej specyficznych i najbardziej niebezpiecznych cech naszej kultury. Kulturą – czytamy u Žižka – nazywamy „właśnie te wszystkie rzeczy, które robimy, choć tak naprawdę nie wierzymy w nie wcale, nie bierzemy ich całkiem na serio”¹². Dotyczy to, oczywiście, także religii i wiary. Jeszcze niedawno, w polskim dyskursie publicznym głośno było o problemie powszechności formy religijności, wyrażającej się deklaracją „jestem wierzący, ale nie praktykujący”. Obecnie,

¹⁰ Cytat z Pascala podaje za Žižkiem, w spolszczonej wersji jego własnego przekładu, podanego we *Wzniosłym obiekcie ideologii*, dz. cyt., s. 55.

¹¹ Tamże.

¹² S. Žižek, *Lacan. Przewodnik krytyki politycznej*, dz. cyt., s. 45.

jeśli wierzyć analizom Žižka, najczęstsza jest postawa odwrotna, „nie wierzę, ale praktykuję” - postawa, która wpisuje się w szersze zjawisko kulturowe, zwane za Peterem Sloterdijkem cynizmem. W odniesieniu do wiary oznacza to, że współcześnie nie jest ona przeżywana wewnątrznie. Charakterystyczny jest raczej niepoważny (choć niekoniecznie w ten sposób wyrażany) stosunek do niej. Nie zmienia to jednak faktu, że w sferze zastępczej funkcjonuje ona bardzo dobrze. Inny „wierzy za nas” w rytuałach chrztów, ślubów, w świątecznych mszach, w których uczestniczymy w postawie ironicznego dystansu.

Trzeba dopowiedzieć tutaj kilka słów na temat cynizmu i jego związku z ideologią. Jest to jedna z najważniejszych myśli Žižka, ściśle związana z tematyką religii i problemu jej ewentualnego usunięcia.

W tradycji marksowskiej, w którą wpisuje się słoweński filozof, wiara religijna traktowana jest jako element ideologii i może być rozważana w ramach jej krytyki. Przypomnijmy, że zdaniem Marksa każda ideologia dokonuje zafalszowania naszej świadomości. Istnieją jednak ideologie nienajgorsze i zupełnie złe. Każda z nich jest jakimś rodzajem odbicia rzeczywistości i może być odbiciem mniej lub bardziej nieprawdziwym¹³. Najbliżej prawdy o rzeczywistości jest nauka, następnie (w kolejności stopnia zniekształcenia) sztuka, polityka, prawo, moralność, filozofia i na samym niechlubnym końcu, religia. W swojej ocenie ideologii Žižek nie odbiega zasadniczo od Marksa. W zupełnie innym świetle stawia jednak problem jej współczesnego funkcjonowania i ewentualnego usunięcia. Przede wszystkim zauważa, że formuła Marksa, opisująca świadomość zideologizowaną, już nie wystarcza. Marksowski opis tej świadomości brzmi „robią to, ale o tym nie wiedzą”¹⁴. Ideologia w tym klasycznym ujęciu oznacza pewną fundamentalną naiwność, „błędne rozpoznanie własnych założeń, własnych faktycznych uwarunkowań, dystans, rozbieżność między tak zwaną rzeczywistością społeczną a jej zniekształconymi przedstawieniami”¹⁵. Jest ona po prostu fałszywym przekonaniem o funkcjonowaniu samego siebie (sądzimy, że działamy dla dobra człowieka, w istocie pracując na rzecz klasy panującej).

Mimo całego szacunku do Marksa, Žižek staje w opozycji do jego koncepcji i dokonuje jej znaczącej reinterpretacji. Jego zdaniem, świa-

¹³ Por. K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka* [w:] *Dzieła*, t. III, tłum. K. Błeszyński, Książka i Wiedza, Warszawa, s. 28.

¹⁴ Por. S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, dz. cyt., s. 42.

¹⁵ Tamże, s. 43.

domości człowieka współczesnego nie możemy już zarzucić naiwności, a przynajmniej nie w takim sensie, w jakim widział to Marks. Stawia tezę, że obecnie dominującym sposobem funkcjonowania ideologii jest wspomniany wyżej cynizm. Cyniczny podmiot jest całkowicie świadomy dystansu między ideologiczną maską a rzeczywistością społeczną. Mimo to jednak nadal opowiada się za maską: „nie jest już naiwny, ale stanowi paradoks oświeconej fałszywej świadomości: zna dobrze kłamstwo tkwiące w ideologii, jest świadom partykularnych interesów kryjących się za ideologicznym uniwersalizmem, a mimo to się ich nie wyrzeka”¹⁶. Marksowską definicję, opisującą ideologię jako świadomość fałszywą, należałoby zatem zastąpić formułą „bardzo dobrze wiedzą, co robią, ale mimo to nadal to robią”¹⁷.

Pojawia się pytanie – dlaczego? Jaka jest współczesna funkcja ideologii? Jakie korzyści odnosi cyniczny podmiot, kryjąc się za ideologiczną maską? Korzyść ta staje się oczywista, jeżeli uznamy, że prawda przestała być w naszych czasach liczącą się wartością. Jeszcze Adorno pisał o ideologii jako o systemie, który nie jest po prostu kłamstwem, ale kłamstwem pretendującym do prawdy. Obecnie takie ujęcie ideologii straciło sens. Ideologia – czytamy u Žižka:

[...] nie zgłasza już tego rodzaju pretensji. Nie chce, aby traktować ją poważnie. Jej status określają środki manipulacji, ma ona postać czysto zewnętrzną i instrumentalną; jej władza nie opiera się na prawdzie jako na najwyższej wartości, ale na zewnętrznej w stosunku do prawdy przemocą i obietnicy zysku¹⁸.

Dlaczego zatem podmiot „nie wierzy, chociaż praktykuje”? Ponieważ w społeczeństwie, w którym egzystuje, to się po prostu opląca.

Powróćmy jednak do problemu podmiotu i wiary interpasywnej. Czy formuła Marksa opisująca świadomość wierzącego, jako świadomość fałszywą, rzeczywiście straciła swój sens? W świetle koncepcji zdecentralizowanego podmiotu i zewnętrzności wiary, wydaje się, że nie. Współczesny podmiot nadal jest podmiotem naiwnym. Co więcej, jego naiwność ma teraz wymiar o wiele bardziej fundamentalny.

Cyniczna postawa opisywana przez Žižka jest bardzo niebezpieczna. Cyniczny podmiot zachowuje się tak, jak gdyby wierzył, będąc jednocześnie przekonany, że jego wnętrza zupełnie to nie dotyka. Nie dostrzega, jak wielki wpływ na niego samego ma zastępcza rola Innego, oraz, że jakiegokolwiek wnętrza w odniesieniu do podmiotu jest

¹⁶ Tamże, s. 44.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 45.

iluzją. Tymczasem jesteśmy tym, co uzewnętrzniamy i w tym, co uzewnętrzniamy tkwi prawda o nas. Alienacja jest więc niejako podwójna. Podmiot jest wyalienowany z istoty: jest ontologicznie zdecentralizowany, prawdziwy tylko w tym, co jest względem niego zewnętrzne. Z drugiej strony, właśnie swoich obiektywizacji nie traktuje serio. Wierzy, a nie chce przyznać się do wiary i nie odnajduje siebie w niej, pozostając pod wpływem fantasmagorycznej iluzji wnętrza.

Žižek zwraca uwagę na pewien impas, w który popada alienacyjna krytyka religii. Jej klasyczni przedstawiciele byli przekonani, że demaskacja wiary religijnej wystarczy do jej zlikwidowania. Freud sugerował, że ludzkość kiedyś po prostu z niej wyrośnie. Žižek pokazuje, że nie jest to takie proste. Cyniczny podmiot nie jest zainteresowany wyrugowaniem wiary ze swojego życia, ponieważ nie dostrzega jej znaczenia. W rzeczywistości wikła się w nią coraz mocniej. Słoweński filozof podkreśla jednocześnie, że tak funkcjonująca wiara jest bardziej szkodliwa, niż się wydaje. Zadaje fundamentalne pytanie – gdzie dokładnie tkwi kłamstwo ideologiczne, skoro nie w świadomości podmiotu? Odpowiadając na nie, stawia rewolucyjną tezę. Iluzja ideologii, która w klasycznej Marksowskiej wersji tkwiła w wiedzy podmiotu o rzeczywistości, faktycznie tkwi w samej tej rzeczywistości. Ideologia, zgodnie z którą funkcjonujemy w życiu społecznym, nawet świadomie odnosząc się do niej z dystansem, strukturyzuje samą tę rzeczywistość.

Wyjaśniając ten poziom ideologii Žižek odwołuje się do przykładu innego ideologicznego konstruktów. Przywołuje klasyczny problem fetyszyzmu towarowego, który we *Wzniosłym problemie ideologii* przytacza w nieco uproszczonej formie.

Pieniądz stanowi w rzeczywistości ucieleśnienie, kondensację, materializację sieci relacji społecznych – to, że pieniądz funkcjonuje jako uniwersalny ekwiwalent wszystkich towarów, jest uwarunkowane jego pozycją w ramach różnego rodzaju relacji społecznych. Ale samym jednostkom to funkcjonowanie pieniądza – jako ucieleśnienie bogactwa – jawi się jako bezpośrednia, naturalna własność rzeczy nazywanej „pieniądzem”, jak gdyby pieniądz sam w sobie, w swojej bezpośredniej materialnej rzeczywistości, był już ucieleśnieniem bogactwa¹⁹.

Podmiot poddany ideologii fetyszyzmu towarowego wierzy zatem, że pieniądze są nośnikiem wartości przez duże „W”. Są wartością samą w sobie. W rzeczywistości ich wartość nie jest obiektywna, ale opiera się na sieci relacji społecznych. Klasyczna krytyka ideologii mówi, że

¹⁹ Tamże, s. 46.

w takiej sytuacji wystarczy uświadomić podmiotowi, na czym tak naprawdę polega wartość pieniądza i wszystko powinno wrócić na swoje miejsce.

Podmiot cyniczny dobrze jednak wie, że za wartością pieniądza kryje się sieć relacji społecznych, a mimo to działa jak gdyby pieniądz był ucieleśnieniem wartości obiektywnej. Jest więc praktycznym fetyszystą towarowym. Nie to jest jednak tutaj najistotniejsze. Ten aspekt został już wyżej omówiony. Ważne jest to, co dzieje się z samą rzeczywistością społeczną. Działania jej podmiotów nie pozostają oczywiście bez wpływu na jej strukturę – rzeczywistość zaczyna funkcjonować tak, jak gdyby pieniądz był obiektywną wartością. Wszystko kręci się wokół niego.

Analogiczną sytuację możemy dostrzec w odniesieniu do religii. Podmiot cyniczny dobrze wie, że Bóg nie istnieje (w najlepszym wypadku po prostu go to nie obchodzi). Będąc jednak konformistą funkcjonuje tak, jak gdyby Bóg rzeczywiście istniał. Bierze udział w rytuałach religijnych, wypowiada się „poprawnie politycznie”, w jakiś sposób wspiera kościelne instytucje. W sensie praktycznym Bóg zatem istnieje, ponieważ staje się ważnym punktem rzeczywistości społecznej, na którą realnie wpływa. Właśnie to ma na myśli Žižek mówiąc, że ideologiczna iluzja niejako zmieniała „miejsce zamieszkania”, stając się tym samym jeszcze bardziej złudna i podstępna. Iluzja ideologii nie zawiera się już w świadomości podmiotu, ale w samej rzeczywistości, w której on egzystuje. Mając iluzję wprost przez sobą, zawsze ją przeocza.

Alienacyjna krytyka religii zaczyna się od Hegla. Podmiot – w jego wizji – wychodził z siebie, aby w efekcie osiągnąć prawdę o sobie. Dyskurs uznający tę wizję za swój początek przechodził wiele faz. Egzystencjalną prawdę próbowano osiągnąć, zamieniając teologię w antropologię (Feuerbach), postulując przemianę warunków społecznych (Marks), wzywając człowieka do wzięcia odpowiedzialności za własną wolność (Sartre), do akceptacji swojej ciemnej strony (Freud). Slavoj Žižek wraz ze swoim mistrzem Jacques'em Lacanem doprowadzają ten dyskurs do końca. Słoweński filozof wierzy w prawdę, ale z punktu widzenia egzystencji wyalienowanego, zdecentralizowanego podmiotu, jest ona praktycznie nieosiągalna. Ideologiczna iluzja, w którą wpisuje się wiara religijna, nieusuwalnie wpleciona jest w kanwę naszej rzeczywistości.

FAITH AND ALIENATION IN THE THOUGHT OF SLAVOJ ŽIŽEK

Summary

My paper is concerned with the problem of the self-alienation of a religious person in the light of Slavoj Žižek's idea of the subject. The Slovenian thinker's theory is an example of the much broader stream of the alienational critique of religion, which is rooted in the philosophy of Hegel and represented by such thinkers as Feuerbach, Marx, Nietzsche and Freud. Žižek claims that religious faith makes human existence inauthentic and deceitful. He takes the perspective of Lacanian psychoanalysis and develops his own theory based on Lacan's distinction between the Symbolic, the Real, and the Imaginary.

According to Žižek, we face a paradoxical situation in our present culture. On the one hand, deep and „inner” faith is dying. On the other hand, however, faith, far from loosing its power, is gaining even greater control over man and is taking on new forms. One of these forms, which has become popular in our times is the pure external, conformist, cynical, and instrumental form of religious faith. Žižek (inspired by Lacan) analyses this phenomenon using the concept of the subject situated „outside”, namely in the Symbolic. He argues that the contemporary subject, contrary to what may seem to be the case, is still much involved in faith and religion. Moreover, cynical faith is a much greater pitfall than deep faith.

Jowita Guja

MONIKA MARCZUK

(Warszawa)

RAJ UTRACONY GEORGESA BATAILLE’A. KILKA SŁÓW O ZBYTKU

Pierwsza reakcja wywołana zetknięciem z pismami Georgesa Bataille’a (1897–1962), francuskiego archiwisty Bibliothèque Nationale, a jednocześnie również członka paryskiej cyganerii, z pewnością ma w sobie więcej ze spontaniczności, niż racjonalnej i chłodnej refleksji. Pierwotna aprobata tejże myśli, bądź stanowcze jej odrzucenie, bierze swój początek w emocjonalnym stosunku do twórczości tego autora. Każde z jego dzieł nosi na sobie wyraźne piętno, którego zamazać czy usunąć nie sposób. Dla jednych piętno to ma postać błędu – zepchnięcia na margines troski o spójność teoretycznych konstrukcji, dla innych, egzaltacji i przesadnej „literackości” języka. Są również i tacy, których te właśnie pozorne niedociągnięcia utwierdzają tylko w przekonaniu, że tu oto właśnie otwiera się nowa możliwość, by z innej perspektywy spojrzeć na starą przestrzeń, przemierzaną przez filozofów od wieków i na różne sposoby.

Kategorie takie jak nadmiar, zbytek, nadwyżka, naddatek, nadprodukcja itp., odgrywają niewątpliwą rolę w filozoficznej i antropologicznej pracy Georgesa Bataille’a. Celem niniejszego tekstu będzie więc zarówno zbadanie z trzech różnych perspektyw: metafizycznej, ekonomicznej oraz religijno-etycznej, tego, czym owe kategorie są, jak też określenie funkcji, jaką w każdym z tych wymiarów pełnią. Okaze się bowiem, że posłużyły one Bataille’owi nie tylko do zbudowania – dzięki krytyce ekonomii szczegółowej – modelu ekonomii generalnej, lecz także przyczyniły się do powstania koncepcji suwennego podmiotu.

1. CAŁOŚĆ

Pytanie, które należy postawić na samym początku rozważań, brzmi: co to jest zbytek? czym on właściwie jest? Odpowiedź wydaje się prosta – jest on czymś niepotrzebnym w utylitarystycznym tego słowa znaczeniu, czymś „za dużo” w sensie ilościowym, albo po prostu synonimem luksusu. Jakby jednak nie było, mówić o nadmiarze nie daje się w ogóle, jeśli wcześniej nie założy się istnienia pełnej miary w postaci całości. Zbytek bowiem nie mógłby być zbytkiem, jeśliby nie wykaczał poza wyznaczone wcześniej granice.

Najtrudniej jednak przychodzi stwierdzenie, czym zbytek jest w metafizyce. Wydaje się, że zawiera w sobie wszystko. Dla ułatwienia sprawy można postawić pytanie inaczej: czego brakuje całości, by mogła ogarnąć sobą wszystko?¹ Automatyczna odpowiedź sugeruje, że niczego. Może to dlatego – jak sugeruje Małgorzata Kowalska – pojęcia takie jak nicość i niebyt odegrały w filozofii tak wielką rolę, największą niewątpliwie jednak we współczesnej². Agresywny nihilizm Bataille’a, dający o sobie znać przede wszystkim w jego literackiej twórczości³, jest wyrazem zachwyty i trwogi, które odczuwał przed negatywną – ukrywającą się – stroną rzeczywistości, przed jej „częścią przekłętą”. Natomiast pozytywna analiza pojęcia całości, zapożyczona od Georga Wilhelma Friedricha Hegla, odsłania pewną ważną prawdę: składające się na całość elementy są ze sobą ściśle powiązane, ale związkiem ściśle określonym i określającym, tak że całość nie jest prostą sumą składowych. Oznacza to, że elementy pozbawione związku z pozostałymi, a ogólniej – ze swojej istoty nieredukowalne do niczego (może wyjąwszy tautologiczne sprowadzenie ich do samych siebie), nie mieszczą się w granicach całości⁴. Dla Bataille’a krytyka tego pojęcia jest punktem wyjścia zarówno dla wszelkich rozważań dotyczących subiektywności (podmiotowości), jak również kamieniem węgielnym podstawowego tła jego myśli – projektu ekonomii ogólnej.

W dwudziestowiecznej myśli francuskiej wyróżnić można dwóch filozofów – Georgesa Bataille’a właśnie i Emmanuela Lèvinasa –

¹ Por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 33.

² Por. tamże.

³ Patrz G. Bataille, *Historia oka i inne historie*, wybór i wstęp T. Komendant, Oficyna Literacka, Kraków 1991.

⁴ Por. M. Kowalska, dz. cyt., s. 33.

kótrzy nie godzili się na zamknięcie wszystkiego, co istniejące bądź możliwe do pomyślenia lub doświadczenia (stany euforii czy ekstazy u pierwszego, spotkanie z Twarzą u drugiego) w jednej, zamkniętej i jednocześnie wystarczającej całości⁵. A za taką właśnie szczelną i wszechogarniającą całość uchodzi dialektyczny system Hegla. Stąd też, aby w ogóle kwestionować całość i postulować możliwość wyjścia poza nią, należy najpierw tę całość uznać. Innymi słowy, za punkt wyjścia trzeba obrać domknięty system Hegla, w którym nawet nicosć znajduje dla siebie miejsce⁶.

Georges Bataille należał podobno do wiernych słuchaczy wykładów prowadzonych przez Aleksandra Kojęva poświęconych interpretacji *Fenomenologii ducha*. Wykładnię taką – silnie marksizującą, ateologiczną, przede wszystkim zaś skoncentrowaną na samym człowieku i jego działalności w społeczeństwie⁷ – przejmuje Bataille. Przyjmuje ją, lecz będzie próbował znieść.

Z myśli heglowskiej Bataille przede wszystkim zapożycza właśnie kategorię zniesienia (*Aufhebung*), która automatycznie wszystkie jego filozoficzne wysiłki włącza w cyrkularny ruch dialektyki. Z Kojęve'owskiego *Wstępu do wykładów o Heglu* czerpie natomiast rozumienie heglowskiej całości jako historii ludzkiej pracy. Granice takiego świata, gdzie głównym zadaniem jest wyznaczanie i realizowanie „projektów”, ustanawia zarówno praktyczne działanie, jak i teoretyczne poznawanie. Wspólny ruch obu prowadzi do opanowania świata rzeczy, który od tej pory tożsamy jest ze światem pracy. Zależności pomiędzy rzeczami oraz kształt stosunków społecznych (prawo, moralność itp.) odgórnie ustala rozum, którego aktywność wydaje się szczególnym rodzajem pracy⁸. Ten świat Bataille nazywa rzeczywistością profaniczną; rzeczywistością, która – jego zdaniem – bezprawnie rości sobie pretensje do bycia poznaną całością. Jednak

[...] pragnienie, poezja, śmiech nieustannie powodują, że życie ześlizguje się w przeciwnym kierunku, od znanego do nieznanego. [...] Zamknięcie koła było dla Hegla spełnieniem człowieka. Człowiek spełniony był dla niego w sposób konieczny „pracą”: on sam, Hegel, mógł nią być, będąc „wiedzą”. Wiedza bowiem „pracuje”, czego nie można powiedzieć ani o poezji, ani o śmiechu, ani o ekstazie. Poezja, śmiech, ekstaza nie są przecież spełnionym człowiekiem, nie dają „zadowolenia”. Nie mogą z *ich*

⁵ Por. tamże, s. 34.

⁶ Por. tamże.

⁷ Por. tamże, s. 36.

⁸ Por. M. Kowalska, dz. cyt., s. 37.

powodu umrzeć, porzucamy je niczym złodziej [...], ogłupiały i wrzucony idiotycznie w nieobecność śmierci: w jasne poznanie, działanie, pracę⁹.

Autor cytowanego *Doświadczenia wewnętrznego* z typową dla siebie żarliwością i wrogością wobec każdego ugruntowanego systemu – nazywany jest zresztą „filozofem kontestacji” – proponuje w zamian doświadczenie, które określa mianem wewnętrznego. Wyrasta ono z braku akceptacji świata dającego się zamknąć w pracy, w działaniu, w dyskursie. Świat pracy utrzymuje się przede wszystkim dzięki milcząco przyjmowanemu nakazowi życia, sprzeciwiającemu się przede wszystkim szaleństwu erotyzmu i lęku przed śmiercią, oraz przestrzeganiu zasad tzw. ekonomii ograniczonej, której zasadniczym celem jest akumulacja dóbr. Rację można chyba przyznać M. Kowalskiej, która zdaje się twierdzić, że niezgoda na świat, którego kluczowymi momentami są zakaz w obszarze *praxis* i w dziedzinie poznania – redukujący wszystko sens, wypływa ze specyficznego „nastawienia Bataille’owskiego podmiotu, którego *spiritus movens* stanowi trwoga”¹⁰. To dzięki trwodze i dramatyzacji heglowskie „absolutne zapośredniczenie” Bataille zastępuje niewyraźną bezpośredniością, samowiedzę – suwerennością, dochodzenie do sensu – nonsensem¹¹, zwyczajne *Aufhebung* – śmiercią.

Hegel odwrócił się plecami do tego, co Bataille określa mianem „świętego upojenia”, tj. palącej gorączki i rozdarcia, zbędnych składowych życia, które – jak twierdzi – bez wątpienia nieobce są człowiekowi. Choć dialektyka heglowska nie zapomniała o niczym – sam Hegel zresztą, kiedy objął swoim systemem całą rzeczywistość, podobno mało nie oszalał – pozostawiła na sobie „ślepią plamkę”. Daremnie bowiem usiłował Hegel pogodzić własną trwogę z „istniejącym, oficjalnym porządkiem działania”¹². Ostatecznie to strach przed ekscysem spowodował – zdaniem Bataille’a – że wybrał on to ostatnie.

Wspomniana już idea doświadczenia wewnętrznego ma być właśnie alternatywą dla aktywności i poznania, które rządzą w świecie pracy i rzeczy. Rozwiązanie problemu niemożliwości dostępu do bezpośredniości istnienia, które blokowane jest przez „odkładanie życia

⁹ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Wyd. KR, Warszawa 1998, s. 203.

¹⁰ M. Kowalska, dz. cyt., s. 38.

¹¹ Patrz, G. Bataille, *O Nietzschem*, przeł. T. Komendant [w:] „Literatura na świecie” nr 10 (111), Warszawa 1985, s. 165–210.

¹² M. Kowalska, dz. cyt., s. 201.

na później”, czyli realizowanie „projektów”, Bataille upatruje właśnie w „byciu bez zwłoki”, jakie obiecuje doświadczenie wewnętrzne. A jest ono przede wszystkim zatrzymaniem ruchu bycia, które nieuchronnie ciąży w stronę rzeczy i zmierza ku przyszłości, jest odkrywaniem „intymnego porządku”.

Zrozumienie Bataille’owskiej myśli nie jest możliwe bez właściwego pojęcia czasu, który najpełniej zostaje wyrażony we wspomnianym już „byciu bez zwłoki”. Wykluczona zostaje tym samym zasadność tradycyjnego podziału na przeszłość, przyszłość i obecność; czas jest tu raczej nieusuwalnym momentem rzeczywistości, w której człowiek żyje tak, jakby czasu nie było. Nie oznacza to bynajmniej absolutnej pasywności podmiotu i jego rezygnacji z życia, lecz odwrotnie – wywołuje w nim nagłą i nieobliczoną na cele aktywność. Natomiast takie działanie, którego siłą napędową jest świadomość przyszłego zysku, a w dalszej perspektywie – beztroski i długotrwałego szczęścia, jest wszechobecne właśnie w świecie pracy. W jego granicach ogólny „projekt” jest wyznacznikiem dla poszczególnych celów, a stopniowa ich realizacja każe jednostce „odłożyć własne istnienie na później”. Czas przez to, że podlega rozparcelowaniu (na przeszłość, przyszłość i terażniejszość), staje się drogą, na której realizuje się „projekt”. Można wskazać co najmniej dwie charakterystyczne cechy tak zaprogramowanej rzeczywistości. Po pierwsze, dążenie podmiotu do posiadania takiej ilości dóbr, która będzie w końcu zadowalająca i umożliwi mu swobodne z nich czerpanie. Po drugie, struktura organizacji pracy, która nie dopuszcza ekscesu i nakazuje podporządkowanie się jednostki wspólnocie. Bataille w eseju *O Nietzschem* takie życie, w którym człowiek wie, co powinien zrobić, tzn. wyznaczył sobie cel, nawet jeśli tym celem jest zbawienie, nazywa „życiem przyzwoitym”, tj. ograniczonym, bo odstawionym nie tylko na później, ale również stroniącym od wszystkiego, co mogłoby zakłócić konkretyzację „projektu”. Mowa tu o ekscesie, śmiechu, poezji, furii... Ta ostatnia jest, jego zdaniem, pierwszym krokiem na drodze do pełnego człowieka. „Świat frywolności” pozbawiony troski o cokolwiek – bez bogów, „projektów” i działań – jest światem, w którym nie tylko zawieszono zostaje wszystko, co dyskursywne, lecz gdzie człowiek wreszcie odnajduje utraconą ciągłość.

W świecie celów i motywów świadomość nauczyła się odrzucać treści, które utrudniały jej jasne i wyraźne pojmowanie. Jednak – twierdzi Bataille – sama instynktownie poszukuje tego, czego wcześniej musiała się wyzbyć, by móc w ogóle zaistnieć. Kiedy zaś za cel stawia

sobie odnalezienie utraconej ciągłości, spotyka się z rozczarowaniem. Poszukiwanie ciągłości nie może nigdy być postawione jako cel. Cel bowiem związany jest ściśle ze światem pracy; w takim świecie nawet Bóg jest „rzeczą”, z której czerpie się korzyści. Bliskość, czyli komunikacja z bytem, możliwa jest tylko wtedy, gdy zagubiona zostaje jasna świadomość, kiedy sens ulega przewartościowaniu i staje się nonsensem, swobodnym wyzwoleniem z sensu.

Oczywiście to, co tu zostało powiedziane jednocześnie jest przyznaniem się do tego, że również doświadczenie wewnętrzne (powrót do świata ciągłości, do „porządku intymnego”) nie uchyla się przed mianem „projektu”. Bataille zdaje sobie sprawę z tego, że doświadczeniu wewnętrznemu grozi płynne wpisanie się w świat realizowanych celów. Dlatego nie będzie ono mogło być w pełni sobą dopóty, dopóki pozostanie celem dążeń. Warto również zwrócić uwagę na to, czemu Bataille przeciwstawia „projekt”: „[...] w żadnym razie nie przeciwstawiam projektowi negatywnego nastroju (chorobliwej gnuśności); przeciwstawiam mu ducha zdecydowania”¹³. Oraz inny fragment, który być może lepiej wyraża to samo:

Decyzja rodzi się w obliczu najgorszego i pokonuje. To esencja odwagi, serca, samej ludzkiej istoty. Jest też odwrotnością projektu (wymaga, by nie zwlekać, zdecydować natychmiast, postawić wszystko na jedną kartę: następstwa są drugorzędne)¹⁴.

Gdzie jednak w doświadczeniu wewnętrznym pojawia się zbytek, jakiś naddatek? Widome jest natomiast, że w celowo racjonalnym porządku świata pracy, doświadczenie wewnętrzne, po pierwsze, nie jest wyzwaniem intelektualnym, a raczej duchowym¹⁵, co przecież już samo w sobie ma zasadnicze znaczenie, po drugie jest konsekwentnym i zdecydowanym wykroczeniem poza dyskurs. Dyskurs jest ciągiem niesprzecznych znaczeń (pojęć, przedstawień, idei itp.), które zmuszają myśl do ustalenia uniwersalnego sensu. W efekcie umożliwia on wzajemne rozumienie. A to, że doświadczenie wewnętrzne pozwala wykroczyć podmiotowi poza granice, jakie zostały mu narzucone przez aktualnie panujący dyskurs, jest tym samym wyjściem poza intersubiektywnie ukonstytuowaną całość. Tak o tym pisze w artykule *Między erotyzmem a ekonomią ogólną* Jürgen Habermas:

¹³ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, s. 57.

¹⁴ Tamże, s. 85.

¹⁵ Por. M. Kowalska, dz. cyt., s. 40.

Bataille'owi [...] nie chodzi o to, by głębiej usytuować podstawy, na których opiera się podmiotowość, ale o to, by obalić jej granice [...]. Owa idea obalenia granic otwiera przed Bataille'em całkiem nową perspektywę: przekraczająca siebie podmiotowość nie zostaje zdezonizowana i pozbawiona mocy na rzecz superfundamentalistycznej roli bycia, lecz odzyskuje spontaniczność wyklętych popędów¹⁶.

2. EKONOMIA GENERALNA

Innym momentem, który w systemie Hegla zostaje unieważniony przez sprowadzenie do negacji, na co nie przystaje Bataille, jest tzw. część przekłeta. Co prawda Bataille uznaje, że śmiech, ekstaza czy erotyzm są momentami negacji, lecz nie włączają się one w dynamikę całości. Wskazują raczej na jej granice i poza nie wykraczają. Najważniejsza różnica, jaka uwidoczni się pomiędzy filozofią negacji Hegla a negatywną myślą Bataille'a, polega na tym, że dla Hegla ostatecznym celem było pozytywne określenie bytu – „produktywna negacja”¹⁷. Dla Bataille'a zaś „[...] właśnie to, co nieproduktywne, bezużyteczne, a nawet szkodliwe dla celów, jakie stawia przed sobą praca, pozwala doświadczyć istnienia w jego bezpośredniości i bezsensie”¹⁸.

Tym samym niepostrzeżenie pojawia się nowa modalność zbytku – bezużyteczność. Jej odpowiednikami, których Bataille często używa, są: bezproduktywne wydatkowanie, trwonienie, niepohamowana rozrzutność itp. Pojęcia te stanowią kluczowe ogniwa dla jego ekonomicznego pomysłu, którego zasięg obejmować ma nie tylko ludzką gospodarkę energetyczną, lecz cały makro- i mikrokosmos.

Główną tezę, jaką stawia francuski myśliciel, da się wyrazić w lakoniczny sposób: projektowi ekonomii ogólnej (generalnej) przeciwstawia się projekt ekonomii szczegółowej (ograniczonej), czyli politycznej. Pomysł *ekonomii na miarę wszechświata* przeciwstawia się temu drugiemu w taki sposób, że wykracza poza dziedzinę, w jakiej plan ekonomii szczegółowej empirycznie się sprawdza. Skoro zaś oba projekty radykalnie się od siebie różnią, znaczy to, że zarówno właściwe im środki, jak i formy, w jakich występują w rzeczywistości, są ze swej natury odmienne. I tak, skoro główną zasadą ekonomii ograniczonej jest akumulacja energii w postaci kapitału i jej inwestycja w produkcję, to dla ekonomii ogólnej jest nią niepohamowana konsumpcja, bezproduktywne wydatkowanie energii danej w postaci nad-

¹⁶ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Wyd. Universitas, Kraków 2005, s. 244.

¹⁷ M. Kowalska, dz. cyt., s. 41.

¹⁸ Tamże.

wyżek. Ekstrapolacja tej drugiej zasady na ogólny przepływ energii na powierzchni Ziemi, a nie tylko zastosowanie tejże reguły w ramach ograniczonej, ludzkiej aktywności gospodarczej, prowokuje Bataille'a do wyprowadzenia generalnego wniosku: „glob musi zatracać to, czego nie może pomieścić. Jeśli nie można pomieścić, łatwo stracić... Nigdy nie sformułowano myśli równie szalonej”¹⁹.

Klasyczną ekonomię polityczną porównuje Bataille do wyizolowanych operacji, które rzekomo mają mieć taki sam efekt, jak dokładna penetracja uniwersum. Posłużyć tu może przykład zaczerpnięty od samego autora: produkcja samochodów w Stanach Zjednoczonych. Ażeby ekonomista wyciągnął odpowiednie wnioski dotyczące przedmiotu swoich badań, wcale nie musi on uciekać się do zbadania tych warunków, które na analizowany przedmiot – w tym wypadku na produkcję samochodów – nie mają większego wpływu. Bataille rozumie to – tak samo przecież rzecz się ma w naukach ścisłych: przeprowadzane na ich polu eksperymenty odbywają się w warunkach sztucznych, czyli doświadczenia te izoluje się od ich naturalnego środowiska. Jakkolwiek tak uprawiana fizyka przynosi pozytywne rezultaty, nie można tego powiedzieć o ekonomii.

Niełatwo wyizolować zjawiska ekonomiczne, a ich ogólne uporządkowanie również nie jest łatwe do ustalenia. Zasadne jest przeto pytanie, czy ogół działalności produkcyjnej nie powinien być rozpatrywany w połączeniu z modyfikacjami, które wywołuje w nim otoczenie i które on sam wnosi do tego, co go otacza. Inaczej mówiąc, czy nie poprawniej byłoby badać system ludzkiej produkcji i konsumpcji wewnątrz pojemniejszej struktury?²⁰

Bataille próbuje więc rozszerzyć tę perspektywę poprzez wyjście od faktu, który nazywa „elementarnym”:

[...] organizm żywy w sytuacji, którą determinują gry energii na powierzchni globu, otrzymuje z zasady więcej energii niż mu potrzeba do utrzymania się przy życiu. Ta nadmierna energia (bogactwo) może zostać spożytkowana na wzrost systemu (na przykład organizmu); jeśli system nie może już wzrastać lub jeśli nadwyżka nie może zostać w całości zużyta na wzrost, to trzeba koniecznie stracić tę nadwyżkę bez korzyści, wydatkować ją, z własnej woli lub nie, chwalebnie albo w sposób katastrofalny²¹.

Ukazany wyżej zwrot od ograniczonej perspektywy, jaką operuje ekonomia polityczna, w kierunku ożywiających cały wszechświat

¹⁹ G. Bataille, *Ekonomia na miarę wszechświata* [w:] G. Bataille, *Część przekłeta*, przeł. K. Jarosz, Wyd. KR, Warszawa 2002, s. 12.

²⁰ G. Bataille, *Część przekłeta*, dz. cyt., s. 28.

²¹ Tamże, s. 30.

pływów energii, wydaje się jednym z najbardziej odkrywczych pomysłów Bataille'a. Ta organiczna ekonomia, której symbolem jest Słońce – „zatraca się bez umiaru, nie otrzymując niczego w zamian”²² – znajduje w myśli filozofa liczne potwierdzenia, których odkrywaniem zresztą parał się całymi latami. *Część przekłeta* natomiast jest w ogromnej mierze autorską interpretacją wydarzeń historycznych wziętych w całości, począwszy od starożytności, aż po czasy współczesne.

Jakby nie było, ślepe uwielbienie zbytku, rozrzutności, bezpożytecznej, najlepiej publicznej, straty dóbr, to bezsprzecznie Bataille'owska *idée fixe*. Można wskazać co najmniej dwie funkcje, jakie w ekonomii ogólnej pełni kategoria nadmiaru: 1. Tylko nieproduktywna strata nadwyżek energii umożliwia stabilność każdego systemu; tak samo odnosi się to do prostego organizmu żywego, jak również do skomplikowanej polityki globalnej. W przeciwnym wypadku kumulowane w różnych formach nadwyżki, bezwiednie doprowadzą do eksplozji, o sile tym większej, im dłuższy był czas zwłoki. 2. Człowiek tylko dzięki marnotrawieniu posiadanych dóbr, może wyzwolić się spod panowania rzeczy. Na drodze bezgranicznej rozrzutności, nieustającego fetowania, szaleństw erotyzmu, świadczących o pogardzie dla bogactw i braku przywiązania do czegokolwiek, człowiek zostaje oswobodzony z więzów, jakie niewolniczo krępowały go w świecie pracy, „projektów”, jednym słowem – dają mu wolność, która w „porządku rzeczywistym”²³ była spetryfikowana. Jest to praktyczny wymiar doświadczenia wewnętrznego – bezproduktywne wydatkowanie jest odpowiednikiem stanu ekstazy, jaka udziela się człowiekowi w doświadczeniu wewnętrznym.

3. HETEROGENIKA

Ludzkiej aktywności nie da się całkowicie sprowadzić do procesów produkcji i zachowania, a konsumpcje podzielić należy na dwie różne części. Pierwsza, redukowalna, obejmuje minimum niezbędne jednostkom danego społeczeństwa do życia i kontynuowania aktywności produkcyjnej [...]. Druga obejmuje tak zwane nieproduktywne wydatkowanie środków: luksus, ceremonie żałobne, wojny, kultury, wznoszenie wspaniałych budowli, gry, widowiska, sztuka, perwersyjna (tj. oderwana od prokreacji) seksualność – wszystko to są działania, będące, przynajmniej pierwotnie, celem same w sobie²⁴.

²² G. Bataille, *Ekonomia na miarę wszechświata*, dz. cyt., s. 8.

²³ „Porządek rzeczywisty” jest przeciwieństwem tego, co Bataille określa mianem „porządku intymnego” bądź „ciągłością”.

²⁴ G. Bataille, *La notion de dépense* [w:] J. Habermas, dz. cyt., s. 252.

W tym fragmencie znajduje swoje potwierdzenie to, co zostało powiedziane w poprzednich akapitach, a równocześnie może on stanowić dobry punkt wyjścia dla obecnych rozważań, dotyczących kategorii zbytku w etyczno-religijnej perspektywie.

Na początku należy zaznaczyć, że analizy Bataille'a czerpią pełnymi garściami z prac Emile'a Durkheima oraz Maxa Webera. Pierwszy wpłynął na myśl Bataille'a poprzez swoje analizy *sacrum* i *profanum* (które to pojęcia Bataille świetnie przykłada do interpretacji historii, jaką przejął po Kojève), drugi natomiast pomógł mu w zrozumieniu, że to pewna wykształcana w procesie dziejowym etyka doprowadziła do powstania gospodarki kapitalistycznej. Ta bowiem wyzwała człowieka z właściwej mu wolności, jaką dla Bataille'a jest suwerenność. Niedaleko już stąd do *Manifestu komunistycznego* Marksa. Bataille jakkolwiek nie był nigdy zwolennikiem kapitalizmu, nigdy też ostatecznie nie uległ utopijnym ideom autora *Kapitału*, choć jego wpływ na francuskiego myśliciela z pewnością był nieprzeceniony.

Najogólniej rzecz ujmując, obecne formy bogactwa rozkładają i ośmieszają człowieczeństwo tych, którzy uważają się za posiadaczy dóbr. Z tego punktu widzenia teraźniejsze społeczeństwo jest ogromnym szalbierstwem, w którym prawda bogactwa podstępnie przeszła w nędzę. Prawdziwy zbytek i głęboki potlach naszych czasów przypada nędzarzowi, czyli temu, który leży na ziemi i ma wszystko w pogardzie. Autentyczny zbytek wymaga doskonałej pogardy bogactw, posępnej obojętności tego, kto odmawia pracy i czyni ze swego życia z jednej strony nieskończenie zrujnowaną wspaniałość, z drugiej zaś milczącą obelgę wymierzoną w pracowicie tworzone kłamstwo bogatych²⁵.

Moralność mieszczańska, którą Bataille dokładnie analizuje i bada jej źródła, a następnie krytykuje, nie dopuszcza – wręcz zabrania – czynów, które w samej swej intencji miałyby niszczyć dobra już wyprodukowane. Etos ten, zdaniem Bataille'a, jest wynikiem działania przede wszystkim dwóch czynników: rozwijającego się w dziejach obiektywizującego myślenia oraz celowo-racjonalnego działania²⁶. Elementy te, wzajemnie warunkujące i na siebie oddziałujące, ukształtowały taki rodzaj społeczeństwa, który obecnie nazywany jest mieszczańskim.

Gospodarkę kapitalistyczną charakteryzuje to, że wszystkie nadwyżki inwestuje się ponownie w produkcję. W powiązaniu z zasadami moralnymi (szerzącymi się przede wszystkim za pośrednictwem

²⁵ G. Bataille, *Część przeklęta*, dz. cyt., s. 86.

²⁶ Por. J. Habermas, dz. cyt., s. 244.

protestantyzmu), które „napędzają” ruch wytwórczy, prowadzi to do maksymalnego wykorzystania nie tylko środków produkcji, lecz i samych dóbr.

Zbytkowne wydatkowanie jest przez ogół źle widziane: jest bowiem zwykle dostępne nielicznym w sytuacji powszechnego niedostatku. Jeszcze raz przyjmuje się, że świat jest biedny i że trzeba pracować. A przecież świat jest aż chory od bogactw²⁷.

Prymat pracy ponad wszystko, która w swoim apogeum urzeczywiała nawet samego człowieka, jest dla Bataille’a upadkiem człowieka. W tak zorganizowanej rzeczywistości każde nieproduktywne wydatkowanie staje się odstępstwem od normy, grzechem przeciwko ludzkości.

Takie elementy, które kłócą się z mieszczańskim systemem wartości – rozrzutność, huczne święta, nieopanowane wybuchy entuzjazmu, perwersje – wszystkie bez wyjątku, Bataille określa mianem „heterogenicznych”. Dotyczy to nie tylko anty-mieszczańskich kategorii, lecz również grup społecznych i jednostek wyrzuconych poza margines: opętanych, chorych, pariasów, prostytutek itp. „Heterogenika” jest więc pojęciem o inspiracji estetycznej²⁸; mowa tu rzecz jasna o estetyce baudelaire’owskiej. Wszystko, co posiada taki heterologiczny charakter, stanowi dla Bataille’a przedmiot fascynacji, jeśli nie kultu. Przykładem mogą być faszystowscy wodzowie. Niespotykana charyzma i niewiarygodnie silny magnetyzm, jaki wokół siebie wytwarzali Duce czy Führer, były impulsem, który doprowadził Bataille’a do napisania studium o psychologicznej strukturze faszyzmu²⁹.

W heterogenicznych wymiarach życia – społecznego, intelektualnego, psychicznego – dostrzegał Bataille siły zdolne wprowadzić masy w trans, promieniujące blaskiem; które jednocześnie przerażają i wskazują na inną płaszczyznę rzeczywistości. Podział na *sacrum* i *profanum* zaczerpnął Bataille od Durkheima, pism Mircei Eliadego w ogóle nie znał, nie miał szansy poznać. Naznaczone sakralnością przedmioty czy osoby posiadają siłę fascynującego przyciągania, a zarazem przerażania. Heterologiczne cechy jednostki objawiają się w życiu kolektywnym przejściem przez nią władzy nad innymi,

²⁷ G. Bataille, *Ekonomia na miarę wszechświata*, dz. cyt., s. 14.

²⁸ Por. J. Habermas, dz. cyt., s. 243.

²⁹ Dla Bataille’a państwo faszystowskie było wcielonym ideałem, gdzie bez potrzeby jakiegokolwiek legitymizacji, elementy heterogeniczne (np. panowanie nad innymi) doskonale łączyły się z elementami homogenicznymi (np. porządek, dyscyplina).

objęciem nad nimi panowania. Przejście od homo- do heterogeniczności odbywa się na drodze przekraczania zakazów, czyli transgresji³⁰. Powszechnie uznawane zakazy nie utrwalają swojej ważności na drodze prostego przyjęcia, konwencji, lecz są wynikiem pierwotnego strachu przed czymś, co inne. Podstawowe reguły postępowania w sakralnym autorytecie biorą swój początek. Dla Bataille'a tylko *continuum* świata materialnego o dwóch zasadach, którymi są właśnie *sacrum* i *profanum*, odsłania jego rzeczywisty sens. Albo raczej sprawia, że sens świata jawi się jako nonsens.

Suwerenność jednak nie została zupełnie wyrugowana z mieszczańskiego świata rzeczy i purytańskiej moralności. Świadczy o tym, nawet jeśli wyłącznie reprezentacyjny, podział na klasy, regulujący system przywilejów. Ranga i posiadany prestiż społeczny jest tu jednak odzwierciedleniem pozycji, jaką dana jednostka zajmuje w procesie produkcji. Dalekie jest to oczywiście od suwerenności w czystej postaci, gdzie nie ma ona związku ani z polityką, ani systemem pracy; w społeczeństwie mieszczańskim suwerenność może pojawić się tylko w formie pochodnej czy zanieczyszczonej³¹. Dwoma biegunami, które wyznaczają szczyt i upadek suwerenności w życiu publicznym, są z jednej strony etos północnoamerykańskich Indian, a z drugiej „biurokratyczny socjalizm” mieszkańców ZSRR. U pierwszych instytucja poltacz miała decydujące znaczenie w porządkowaniu pozycji społecznych, u drugich usunięcie rang społecznych stanowiło esencję maksymalnego ujednoczenia, uduchowienia (tzn. przeżywania wszystkiego na niby) i paryfikacji (zrównania) – jest usunięciem suwerenności z ponadjednostkowego życia³².

Kilka słów o potlacz. W nim bowiem najpełniej wyrażona zostaje wartość naddana – zbytek. U ludów pierwotnych wymiana nigdy nie miała charakteru prostej, intratnej transakcji, lecz otwierała dynamikę daru – wzajemnego obdarowywania się najcenniejszymi przedmiotami. Największy prestiż zyskiwali ci, którzy składali dary z przedmiotów najbardziej zbytkownych, luksusowych, czyli takich, które nie przedstawiają żadnej wartości użytkowej. Wymiana taka nie ograniczała się jedynie do ekonomicznej kalkulacji, lecz miała status tzw. całościowego faktu społecznego, tj. miała znaczenie zarazem „społeczne i re-

³⁰ Patrz M. Foucault, *Przedmowa do transgresji* [w:] M. Foucault, *Szaleństwo i literatura*, wybór i oprac. T. Komendant, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 47–66.

³¹ Por. J. Habermas, dz. cyt., s. 258.

³² Por. tamże, s. 259.

ligijne, magiczne i ekonomiczne, użytkowe i uczuciowe, prawne i moralne”³³. Przedmioty luksusowe zaś różnią się od przedmiotów użytku codziennego tym, że w ogóle nie nadają się do zaspokajania podstawowych potrzeb. Konsumowanie dóbr zbytkownych nigdy nie odbywa się po cichu, lecz zawsze ma charakter odświętny, huczny. Jak już zostało powiedziane, składanie czegoś w darze posiadało również cechy typowe dla transakcji, nie tylko więc było ono symbolem bajecznego bogactwa i nonszalancji w jego marnotrawieniu. Instytucja potlaczu – „daru-wymiany”, którego otrzymanie upokarzało i zobowiązywało do rewanżu, tj. ofiarowania tak wytwornego dobra, którego wartość musiała co najmniej równać się wartości przedmiotu otrzymanego – była szczytem zarówno hojności, jak również jej przeciwieństwa, najwyższej formy kalkulacji.

Potlaczu niewątpliwie *nie da się sprowadzić do chęci utraty; korzyścią, jaką przynosi dawcy, nie jest nieuchronne mnożenie darów z rewanżu, ale ranga, jaką zyskuje ten, kto ma ostatnie słowo*. Prestiżu, sławy czy rangi społecznej nie należy mylić z władzą; a prestiż też jest *władzą* w tej mierze, w jakiej moc da się rozpatrywać w oderwaniu od siły i prawa, do których się je zazwyczaj sprowadza. Trzeba nawet powiedzieć, że tożsamość władzy i zdolność trwonienia jest sprawą fundamentalną³⁴.

II. SUWERENNOŚĆ

Suwerenne w świecie może być tylko to, co naprawdę bezużyteczne, toteż przewartościowanie wartości musi polegać na pozbyciu się z nich elementu handlowej spekulacji. Bataille buduje dwie perspektywy, które mają pozwolić na dokładniejszy ogląd problemu oraz uprawomocnienie tezy o potrzebie suwerenności, tj. odwrócenia się od użyteczności i służalczości. Pierwsza perspektywa zwraca się w stronę relacji pomiędzy wytwarzaniem i konsumowaniem, która to relacja zawiązuje się na gruncie tzw. ekonomii ogólnej (generalnej) – temu poświęcona zostaje *Część przeklęta*. Druga zaś każe skupić uwagę na rozmaitych sposobach wyzwalaania energii seksualnej w odniesieniu do człowieka, zwanej również erotyczną. Dlatego też ta część pracy zostanie poświęcona właśnie erotyzmowi.

Suwerenność jest przeciwieństwem zasady urzeczowiającego, instrumentalnego rozumu, która wyłania się ze sfery społecznej pracy i dominuje w nowoczesnym świecie

³³ G. Bataille, *Historia erotyzmu*, przeł. I. Kania, Wyd. Aletheia, Warszawa 2008, s. 44.

³⁴ Tenże, *Część przeklęta*, dz. cyt., s. 80.

cie. Być suwerennym znaczy nie dać się zredukować do stanu rzeczy, jak to się dzieje w procesie pracy, lecz wyzwolić podmiotowość: wymykający się pracy, wypełniony chwilą podmiot wyczerpuje się w konsumowaniu samego siebie. Istota suwerenności polega na bezpożytecznej konsumpcji, na „kaprysie”³⁵.

Erotyzm jest bezużyteczny, czyli suwerenny, to jest teza Bataille’a. Nie wolno mylić erotyzmu z płciowością, której zasadniczym celem jest reprodukcja, a zatem – użyteczność. Z erotyzmu Bataille czyni „klucz do zachowań suwerennych”³⁶. *Historia erotyzmu* nie jest *de facto* dziełem, którego przedmiotem jest suwerenność (tej miał zostać poświęcony trzeci tom), lecz „odsłonięcie tajemnic erotyzmu”³⁷. Pewne jest jednak, że autor prowadząc badania nad fenomenem erotyzmu jednocześnie wiele miejsca poświęca analizie suwerenności, której jedną z najbardziej wyrazistych form jest właśnie miłość cielesna. Erotyzm jest tematem, który fascynuje Bataille’a – jest wręcz słynnym Bataille’owskim toposem – lecz fascynuje go nie tyle sam w sobie, ile raczej ukryty pod pozorami udział erotyzmu w sprawach ponadindywidualnych oraz wpływ, jaki wywiera na rozwój historii. Autor dostrzega bowiem silne związki między erotyzmem i pracą oraz erotyzmem i wojną. Ta sama energia jest źródłem każdej z tych form ludzkiej aktywności. Bataille jednak nie poprzestaje na małym – obwieszcza niczym prorok: jeżeli ludzkość nie dostrzeże tych związków i nie wyciągnie z tego nauki, cywilizację naszą czeka katastrofa. Pisze:

Proszę uważnie śledzić mój wywód: *człowiecza* egzystencja narzucała lęk przed wszelką płciowością, i ten sam lęk przesądzał o atrakcyjności erotyzmu. Jeśli mój sposób widzenia tych spraw jest jakoś apologetyczny, to przedmiotem tej apologii nie jest erotyzm, lecz ogólnie *człowieczeństwo*. Z uporem trzyma się ono pewnego zespołu reakcji, ślepych i wzajemnie nie do pogodzenia, aż niemożliwych w swym rygoryzmie – rzecz to zaiste, jak *żadna inna*, godna podziwu!... Z drugiej strony rozluźnienie, brak napięcia, nieumiarkowanie, rozkielznane folgowanie – wszystko to świadczy o niezrozumieniu tężyzny tkwiącej w *człowieczeństwie*. Albowiem *człowieczeństwo* przestanie istnieć w dniu, w którym przestanie być tym, czym jest – spletem gwałtownych kontrastów³⁸.

Człowieczeństwo ma charakter amalgamatu, składa się ono bowiem z przeróżnych elementów, niekiedy przy zetknięciu wzajemnie się uzupełniających, niekiedy zaś przeciwnie – żrących, innym jeszcze razem pozbawionych jakiegokolwiek siły obopólnego oddziaływania.

³⁵ J. Habermas, dz. cyt., s. 255.

³⁶ G. Bataille, *Historia erotyzmu*, dz. cyt., s. 12.

³⁷ Tamże, s. 12.

³⁸ Tamże, s. 14–15.

Sposób życia złodzieja i sposób życia zakonniczy różnią się radykalnie. Sprzeczności takie mają swój udział nie tylko w relacjach między różnymi ludźmi, zauważyć je można także w jednym człowieku. Wystarczy wyobrazić sobie ojca rodziny, który w ciągu dnia bez reszty oddaje się swoim obowiązkom, na dziecko swoje spogląda z matczyną wręcz czułością, nocą zaś nic nie przeszkadza mu oddawać się – tak samo bez reszty, jak za dnia rodzinie – rozpuście. Dwa nieprzystawalne do siebie światy w jednym człowieku. Podobnie dzieje się i z filozofią – tylko spójna i jasna myśl może zbudować stabilny obraz człowieka w ogóle („dzień”). Nie wszystko jednak, co wchodzi w skład ludzkiego doświadczenia (m.in. „noc”), mieści się w strukturze takiej „dziennej” myśli oficjalnego dyskursu. Wszystko bowiem, co ma „formę dojrzałą i spójną” nie ma związku z tzw. światami odrzuconymi. Oczywiście żadnej oficjalnej myśli nie jest zupełnie obce to, co wstrętne, obsceniczne czy oburzające, lecz postawa, jaką przybiera ona przystępując do rozpatrywania tych kwestii, jest postawą arbitra, który o wszystkim rozstrzyga odgórnie i definitywnie. I bynajmniej wyjątkiem nie jest tu psychoanaliza, która za swój przedmiot obrała sobie przeciwieństwo to, co najmniej ogólne; zajęła się chociażby seksualnością. Już sama metoda naukowa, czy pseudo-naukowa, jaką stosuje na potrzeby swoich badań zawęży dziedzinę seksualności o jednego dyskursu.

Dla psychoanalizy seksualność i myśl sytuują się a przeciwległych biegunach; [...] Dopuszcza element seksualny, ale tylko o tyle, o ile właśnie jej metody redukują go do abstrakcji, od której konkretny fakt bardzo wyraźnie się różni³⁹.

Taki sposób podchodzenia do spraw seksualności, a w następstwie również i erotyzmu, które to podejście stawia ostrą granicę pomiędzy doświadczeniem a myślą Bataille nazywa „uświęconym”, tj. utrwalanym przez wieki i na mocy tej tradycji oficjalnie przyjętym i uznanym. Bataille proponuje inną drogę, na której myślenie i erotyzm będą się uzupełniały („fakt seksualny rozważać będą tylko w konkretnej, spójnej całościowości, w której świat erotyczny oraz intelektualny uzupełniają się i zajmują pozycje równoprawne”⁴⁰). Całościowość, o jakiej pisze Bataille, to właśnie wspomniane już równouprawnienie myślenia i erotyzmu, w jednym z przypisów zresztą sam autor, jak się wydaje, najtrafniej ją określa – to „refleksja żywa aż do zamętu, jaki

³⁹ Tamże, s. 21.

⁴⁰ Tamże, s. 22.

ostatecznie rodzi się również z bogactwa i sprzeczności zawartych w niej treści”⁴¹.

Seksualność nigdy nie jest swobodna, zawsze określa ją zakaz utrwalony przez zwyczaj – to stwierdzenie powtarza się jak mantra w pismach Bataille’a. Zakazy charakteryzują człowieczeństwo, sprzeciwiają się bowiem naturze człowieka, jaką jest zwierzęcość. To zwierzęcość jest naturalna, nigdy zaś człowieczeństwo. Walka o zniesienie ograniczeń jest całkowicie chybionym przedsięwzięciem, ponieważ one to (oraz praca, co okaże się dopiero później) umożliwiają w ogóle zaistnienie człowieczeństwa. Zwierzęcość, co prawda ma duży udział w naszej przeszłości, ale człowiek nie może już pragnąć powrotu do niej.

Erotyzm jest aktywnością seksualną charakterystyczną jedynie dla człowieka, wiąże się on bowiem z myśleniem, „mózgową aktywnością człowieka”. Nazwać erotycznym można taki przedmiot, który sam w sobie nie ma nic wspólnego z seksualnością, lecz zaznaczyć trzeba i to, że nie jest on również z nią sprzeczny, natomiast to pewne sądy, opinie i skojarzenia sprawiają, że jakiś obiekt zaczyna budzić pożądanie. Przykładem tego może być nagość, która dopiero odpowiednio myślana powoduje adekwatny do intencji skutek. Jednocześnie jednak nie wszystko, co związane z ludzką płciowością wolno określać mianem erotyzmu. Nie da się ukazać pełnego obrazu człowieczeństwa bez uwzględnienia w nim aspektu erotycznego, który jest przecież czystą negacją zwierzęcości. Wyróżnić można wiele jego form: od miłości duchowej, do jakiej należy zaliczać m.in. mistycyzm, w szczególności zaś nieskalaną miłość do Boga, aż do tej najbardziej cielesnej. Zaznaczyć tutaj należy, że żadna z form erotyzmu nie jest mniej lub bardziej uprzywilejowana od pozostałych. Sam w sobie bowiem erotyzm wydaje się przywilejem. Dwie wspomniane tutaj jego postaci są tylko skrajnościami, które otwierają cały wachlarz pośrednich. Niestety często bywa tak, że wznoszony zostaje mur pomiędzy miłością uduchowioną i cielesną, co świadczy tylko o niezrozumieniu głębszego sensu erotyzmu.

Bataille nieodmiennie wiąże śmierć z życiem. Całościowy ogląd pozwala nawet na wysunięcie wniosku, że właściwie to śmierć powoduje do życia nowe istnienia. Warunkiem narodzin jest obumarła, gnijąca materia, która posiada jednocześnie właściwości stwarzające życie. Zgnilizna ta budzi w człowieku i przerażenie, i podniecenie. Przerażenie nią przekształca się w trwogę przed własną śmiercią,

⁴¹ Tamże, s. 24.

która jest świadomością, nie tyle zagłady bytu, którym jest aktualnie, ile definitywnego zrujnowania bytu przyszłego, którym dopiero się stanie. Podniecenie zaś wynika z nieuchwytności i nieprzewidywalności śmierci, oraz licznych niewiadomych, przed jakimi stawia: czego doznaje umierający organizm?; czy moment śmierci jest jednostajnym spadkiem sił vitalnych aż do osiągnięcia bezwzględnego zera życia czy też jego punktem szczytowym? – chwilą szaleństwa, boskiego obłędu, krzyku podniecenia – po którym dopiero następuje milczenie, w jakim oddają się swojej pracy podziemne robaki?; „Pewnego dnia ten żyjący świat będzie się kłębić w moich martwych ustach”⁴². To właśnie we wspomnianej trwodze ma miejsce, zdaniem Bataille’a, koincydencja erotyzmu i śmierci:

Trwoga wszakże, otwierająca nas na unicestwienie i śmierć, zawsze łączy się z erotyzmem; nasza aktywność seksualna koniec końców wiązuje nas mocno z przerażającym wizerunkiem śmierci, poznanie zaś śmierci pogłębia otchłań erotyzmu. Przekleństwo zgnilizny nieustannie kładzie się cieniem na seksualności, którą usiłuje przekształcić w erotykę. W trwodze seksualnej kryje się smutek śmierci, jakaś obawa przed śmiercią, dość mglista, ale od której nigdy nie potrafimy uwolnić się całkowicie⁴³.

Przerażenie – nie trwoga – na myśl o własnym końcu odsuwa erotyzm na dalszy plan, a nawet zupełnie go wyklucza. Wówczas budzi się raczej pragnienie – nie marnotrawienia czy bezużytecznego wydatkowania wszystkich dóbr, jakie się posiada łącznie z pragnieniem samozatrudy – lecz zaspokojenia potrzeb, których skutki są widoczne i dają poczucie satysfakcji, np. potrzeba gromadzenia i kalkulowania, posunięte niekiedy nawet do chciwości; mogą to być również pragnienia mniej wyrachowane. Zaspokajanie ich ma stopniowo umacniać podmiot na drodze stawania się tym, czym jeszcze nie jest („przyszłym bytem”) oraz – dzięki pracy – przybliżać go do osiągnięcia celu, którego obróceniem w niwecz i bezwzględnym odebraniem śmierć nieustannie grozi. Praca nadaje egzystencji „twardy”, niemal namacalny sens, jakiego brak, gdy mowa o erotyzmie. Relacja pracy do erotyzmu jest relacją zwrotną – erotyzm źle wpływa na wykonywanie pracy, jak również praca niekorzystnie oddziałuje na życie seksualne, ponieważ nieustannie się jemu przeciwstawia.

Życie seksualne „z zewnątrz” wydaje się wstrętne, stosunek cielesny wzbudza wstyd. Przeciwwagą dla tego wstrętu są doznania, jakich dostarcza owa cielesna miłość; są to bowiem przeżycia niedające się

⁴² Tamże, s. 104.

⁴³ Tamże, s. 108.

porównać z czymkolwiek innym. Sam *incipit* do *Historii erotyzmu* autorstwa da Vinci wymownie wyraża to, co Bataille ma na myśli:

Akt spółkowania i członki, którymi on się posługuje, są tak szkaradne, że gdyby nie piękność twarzy jego uczestników, ozdobność ich strojów i ich nieokiełznany zapach, natura wygubiłaby rodzaj ludzki⁴⁴.

Życie mogłoby być możliwe mniejszymi kosztami niż to się faktycznie dzieje, jest ono bowiem „bujnym nadmiarem”, w którym nic nie jest stabilne. Chodzi tu tyleż o życie jednego organizmu, co i o całość życia na ziemi – o jego ciągle napierające ciśnienie, nieustanny wzrost i wprost niewyobrażalną rozrzutność. Budowa organizmów żywych, od tych najprostszych do najbardziej złożonych, jest tak skomplikowana, a wygląd tak różnorodny – w rzeczy samej pojedynczy osobnik należący do danego gatunku różni się od wszystkich pozostałych! – że wszystko w nich wydaje się zbyteczne, a zatem i zbytkowne. Największym jednak ze zbytków jest śmierć, która niesie zniszczenie wszystkiemu, co żywe. Skoro bowiem już samo życie wydaje się nadmiarem, cóż dopiero mówić o śmierci! Ona jest zbytkiem zbytków. Niejakie do niej podobieństwo można zauważyć w zniszczeniu, jakie niesie ze sobą erotyzm. Stosunek płciowy jest „największym jednorazowym wydatkowaniem energii, jakie jednostka ma siłę znieść. U człowieka rozmnażaniu towarzyszą wszelkie możliwe formy zniszczenia, hekatomba dóbr – a w duchu hekatomba ciał – i wreszcie łączy się ono z nierozumnym zbytkiem i ekscysem śmierci”⁴⁵. W skondensowanej formie można to samo wypowiedzieć w sposób następujący: „erotyzm to pochwała życia nawet w śmierci”⁴⁶.

Człowiek nie wiedzący nic o erotyzmie jest tak samo oddalony od kresu możliwego, jak wówczas, gdy nie oddał się doświadczeniu wewnętrznemu. Trzeba wybrać urwistą, niebezpieczną drogę – drogę nie okaleczonego, „pełnego człowieka”⁴⁷.

III. UWAGI KOŃCOWE

Wiele można wskazać przykładów, w których Bataille’owska myśl znajduje dla siebie potwierdzenie. Bezproduktywną rozrzutność, która ma na celu nie wymienne dobro, lecz prestiż i daleką sławę, świetnie

⁴⁴ Tamże, s. 5.

⁴⁵ G. Bataille, *Część przeklęta*, dz. cyt., s. 44.

⁴⁶ G. Bataille, *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, wyd. słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 15.

⁴⁷ G. Bataille, *Doświadczeni wewnętrzne*, dz. cyt., s. 82.

ilustruje film Wenera Herzoga *Fitzcarraldo*. Chorobliwe pragnienie tytułowego bohatera, by wznieść wielki gmach opery w samym środku peruwiańskiej dżungli, jest próbą tego, za czym myśl Bataille'owska tęskni, a co próbuje na wiele sposobów przywrócić. Okres kauczukowego boomu to czas, kiedy nic nie wydawało się niemożliwe i kiedy nic – absolutnie nic – nie dziwiło. Jeśli zaś ucieczka w kinowe fikcje nie wydaje się wystarczająco satysfakcjonująca, to przecież nietrudno również o inne *exemplum* wyjęte prosto z rzeczywistości. Tauromachia, sztuka walki z bykiem – *corrida*, jest tu najpełniejszym przypięczętowaniem Bataille'owskich obsesji o suwerenności. *Lustro tauromachii*⁴⁸ Michela Leirisa jest krótkim studium pysznej i śmiertelnie niebezpiecznej gry, wzajemnej kokieterii byka (*toro*) i matadora (*torero*), kokieterii posuniętej do gestów o charakterze erotycznym *par excellence*. Tu bowiem człowiek w najwyższych honorach i wśród najświetniejszego przepychu ryzykuje własnym życiem. Śmierć poniesiona na arenie nie okazuje się jednak klęską, bynajmniej, lecz wyrazem największego zbytku, dowodem suwerenności.

Myśl zaproponowana przez Bataille'a leży na przecięciu dyskursów wyprowadzonych przez Hegla, Nietzschego i M. de Sade. Podobnie jak wysiłki Lèvinasa próbują uratować Innego przed sprowadzeniem go do Tego-Samego, nawet za cenę całkowitej substytucji; tak również Bataille poszukuje szczeliny w bycie, która uratuje podmiot („ja”) przed zamknięciem w świecie celów i rozumu, w celowo-racjonalnej aktywności. Filozoficzna i antropologiczna praca Bataille'a wpisuje się w trudności, z jakimi się para współczesna filozofia. Myśl Gergesa Bataille'a oprócz tego, że jest olbrzymim wysiłkiem intelektualnym, jest przede wszystkim tęsknotą za obfitością utraconych rajów.

THE LOST PARADISE OF GEORGES BATAILLE.
A FEW WORDS ABOUT EXCESS

Summary

In this article I present and discuss the concept of excess (*excès*), as it is presented in philosophical works of Georges Bataille's, one of the most outstanding personalities in contemporary philosophy. The purpose of this study is to examine three different perspectives – metaphysical, „economic” and religious (ethical) – to determine the function of excess which seems to... exceed all of them. The French philosopher believes

⁴⁸ Patrz M. Leiris, *Lustro tauromachii*, il. A. Masson, przeł. M. Ochab, Wyd. słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 1999.

that nothing but excess prevents us from completing any system, philosophical or other, that could express it. He argues that excess is a gap in being, enabling life that cannot be reduced to the level of things. Bataille refers to an ancient Indian institution of the north-west of America, called *potlatch*, to show that the true joy of life and personal respect emerges among people open to giving, losing or wasting property. Through the dissipation of wealth and erotic power, a man appeared to be free and sovereign. In Bataille, the analysis of the concepts of excess or expenditure (*dépense*) serves, among other things, to launch his critique of the political (restricted) economy, by which he expresses the longing for time lost forever.

Monika Marczuk

MAGDALENA ADAMUS

(Kraków)

KONWENCJONALNE UJĘCIE STRATEGII W ROZSTRZYGANIU PROBLEMÓW KOORDYNACYJNYCH

WSTĘP

W tej pracy przedstawiam sposób, w jaki zagadnienie komunikacji dokonującej się za pośrednictwem języka można ująć w kategoriach teorii gier. Pomysł swojej pracy, a także główny tok argumentacji zawdzięczam przede wszystkim Davidowi Lewisowi i jego książce: *Convention*¹ z roku 1969, w której pokazuje, jak dzięki ujęciu porozumienia w terminach teorii gier, a zwłaszcza szczególnego jej fragmentu dotyczącego problemów koordynacji, można uzasadniać tezę konwencjonalizmu językowego. Zanim jednak omówię rdzeń tego tematu, w pierwszej części tej pracy przedstawię ogólne definicje dla teorii gier. Dla potrzeb niniejszego opracowania pomijam rozważania dotyczące definiowania konwencjonalizmu i przyjmuję roboczą definicję samej konwencji.

Definicja 1: Konwencja to zespół uznawanych przez pewną grupę użytkowników danego języka powtarzalnych zachowań, zarówno językowych, jak i pozajęzykowych oraz związanych z nimi procesów rozumienia i przetwarzania informacji (konwencja nie musi być zwerbalizowana, ale każdorazowo, jeśli wystąpi taka potrzeba, musi dać się zwerbalizować).

¹ D. Lewis, *Convention*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1969.

I. TEORIA GIER

I. 1. WSTĘPNE OMÓWIENIE TEORII GIER:
HISTORIA, TEORIA I ZASTOSOWANIA

Teoria gier ma za zadanie badać strategie wybierane przez racjonalnych „graczy” w celu uzyskania preferowanych rezultatów, jest zatem narzędziem opisu ludzkich zachowań. Inaczej mówiąc, dotyczy ona sytuacji, w których racjonalny podmiot działa, uwzględniając możliwe zachowania pozostałych racjonalnych agentów. Została ona sformułowana w 1944 roku przez Johna von Neumanna i Oskara Morgensterna² dla potrzeb ekonomii i nie miała dostatecznie rozbudowanej aparatury matematycznej, stąd jej użycie było obwarowane licznymi dodatkowymi warunkami i tym samym ograniczone do szczególnych przypadków. Po wojnie jednak nastąpił bardzo intensywny rozwój tej teorii, głównie za sprawą Johna Nasha, który w 1994 roku otrzymał za swoje osiągnięcia Nagrodę Nobla.

Współcześnie wskazuje się na historyczne antycypacje tej teorii, w których za każdym razem daje się zauważyć pewien wspólny element, który można by nazwać „logiką sytuacyjną”, wyznaczoną przez preferowane wyniki oraz zbiór potencjalnych przewidywań dotyczących zachowań pozostałych agentów. Kiedy bowiem wchodzimy w interakcje z przedmiotami, istotne dla wyniku działania są nasze intencje i odpowiednio dobrane środki. Jednak w przypadku interakcji z innym racjonalnym agentem konieczne jest branie pod uwagę również jego strategii. Aby to wyjaśnić posłużę się przykładem podanym przez Dona Rossa³.

Załóżmy, że chcę przekroczyć rzekę, przez którą poprowadzone są trzy mosty. Pierwszy jest najzupełniej bezpieczny i nie ma na nim żadnych przeszkód, drugi poprowadzony został poniżej klifu, z którego spadają spore fragmenty skały, na trzecim natomiast są jadowite węże. W takiej prostej sytuacji oczywistym wyborem jest most pierwszy, a kolejność dwóch pozostałych zależy od dodatkowych parametrów takich jak: częstotliwość spadania kamieni, czy ilość węży. Przypuśćmy jednak, że sytuacja jest nieco bardziej skomplikowana i po drugiej stronie rzeki czeka ktoś, komu bardzo zależy na uniemożliwieniu mi przekroczenia rzeki. Założmy też, że jest to osoba bardzo zdespero-

² J. von Neumann, O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton 1944.

³ Don Ross, University of Cape Town; Stanford Encyclopedia of Philosophy.

wana, a także uzbrojona i niebezpieczna. Oczywiście przeprowadzi ona odpowiednie wnioskowanie: najbezpieczniejszym mostem jest pierwszy, zatem powinna zacząć się właśnie tam. Jeśli jednak ja pomyślę, że tak zrobi, wybiorę drugi w kolejności most, skoro niebezpieczeństwo na nim jest mniejsze, niż w przypadku nadziania się na napastnika. Sytuację tę można komplikować w dowolny, nawet absurdalny sposób, niemniej jednak już teraz widoczne jest, że decyzje, jakie podejmą poszczególni uczestnicy, zależą od ich przewidywań dotyczących zachowań pozostałych uczestników „gry” – zatem muszą oni uwzględnić dodatkowy, niezależny od nich samych czynnik, który umożliwi podjęcie decyzji i wykonanie jakiegokolwiek ruchu. Co więcej, to, co uczestnik wie, jak również to, czego nie wie, znacząco wpływa na analizę sytuacji i dalsze postępowanie.

Teoria gier jest jednak tylko idealizacją realnych zachowań, w związku z tym tylko zwiększanie ilości danych pozwala na skuteczniejsze obliczanie możliwych wyników, nigdy jednak nie pozwala na ich bezbłędne przewidywanie. Dzięki jej aparatowi logicznemu można powiedzieć zatem, co racjonalni gracze powinni zrobić, ale nie co robią. Jest kilka przyczyn niedoskonałości tej analizy. Przede wszystkim jest tak dlatego, że gry rozgrywane regularnie przez rzeczywistych graczy są bardzo skomplikowane i wymagają uwzględnienia wielu zmiennych czynników, które wariują wysokości wypłat. To, co obecnie potrafimy, to wybór „czynników istotnych” i częściowa analiza sytuacji. Po drugie, założenie o racjonalności zachowań poszczególnych graczy często jest podważane z powodu działania pozornie wymykającego się takiemu rozumieniu. To oczywiście nie wyklucza, że zachowanie uważane za irracjonalne jest w rzeczywistości racjonalne w obrębie szerszej gry. Najpoważniejszym jednak ograniczeniem jest to, że rzeczywiste gry rzadko są grami o sumie zerowej (gdzie wypłaty graczy sumują się do zera) i często bierze w nich udział więcej niż dwóch uczestników. Analiza takich gier jest bardzo niedoskonała i właściwie składa się z serii rozwiązań cząstkowych. Bywa, że istnieje najlepsze rozwiązanie dla obu graczy, ale przed sformułowaniem teorii gier nie było jasne, jak wyznaczać je w sposób matematyczny. Dopiero po 1944 roku intuicyjne rozwiązania problemów tego typu nabrało formalnych znamion teorii, a szczególny postęp miał miejsce w latach siedemdziesiątych.

U podstaw teorii gier znajduje się kilka podstawowych pojęć, które przyjmowane są jako założenia i podaje się tylko ich definicje. W tej pracy przyjmuję taką samą strategię: będę się posługiwać zdefinio-

wanymi przez siebie terminami, niemniej jednak pominię wszelkie filozoficzne problemy dotyczące nazywanych przez nie fenomenów, gdyż, choć oczywiście zadanie takie mogłoby okazać się niezwykle interesujące, jest to przedsięwzięciem znacznie wykraczającym poza ramy krótkiego opracowania.

I. 2. WAŻNE POJĘCIA: GRA, STRATEGIA, RACJONALNOŚĆ I UŻYTECZNOŚĆ

Teoria gier może być wykorzystywana do analizowania wszelkich zachowań, w których agens dąży do maksymalizowania swoich zysków. Wykracza zatem poza ekonomię, a nawet filozofię. Bywa wykorzystywana w wojskowości, negocjacjach, analizie zachowań społecznych, antropologii, czyli wszędzie tam, gdzie występują sytuacje konfliktu bądź kooperacji.

I. 2a. GRA

Używając aparatury proponowanej przez twórców teorii gier należy pamiętać, że została ona stworzona, by umożliwić uproszczony opis skomplikowanych bezpośrednich interakcji pomiędzy poszczególnymi członkami społeczeństwa, i dlatego słowo „gra” powinno być traktowane jako metafora naukowa. Philip D. Straffin⁴ podaje cztery warunki umożliwiające zastosowanie teoriogrowej analizy:

- Można wskazać co najmniej dwóch graczy. Graczem może być człowiek, ale także firma, państwo, czy nawet gatunek w znaczeniu biologicznym.
- Każdy gracz ma do wyboru pewną liczbę możliwych *strategii*, określających sposób rozgrywania przez niego gry.
- *Wynik* gry jest determinowany przez kombinację strategii wybranych przez poszczególnych graczy.
- Każdemu możliwemu wynikowi gry odpowiada zestaw *wypłat* dla poszczególnych graczy, których wysokość można wyrazić liczbowo.

Gracze, dążąc do zmaksymalizowania swoich zysków, wybierają strategię i tym samym wpływają na przebieg i wynik gry, nigdy jednak nie jest to wynik niezależny od zachowań pozostałych graczy. Zależności między graczami mogą kształtować się pomiędzy czystym konfliktem, gdy zysk jednej ze stron oznacza automatyczną stratę drugiej,

⁴ P. D. Straffin, *Teoria gier*, Warszawa 2004.

a kooperacją, gdy wspólne działanie daje wynik dla wszystkich lepszy niż działanie „na własną rękę”.

Dla jaśniejszego wyłożenia mechanizmów teorii gier, powołam się na kilka prostych przykładów⁵. Rozważmy dwuosobową grę o sumie zerowej, czyli taką, w której wypłaty graczy sumują się do zera, w której udział bierze Pani Kolumna i Pan Wiersz (w każdym przypadku pierwsza wartość oznacza wypłatę Pana Wiersza, druga – wypłatę Pani Kolumny).

	A	B
A	(2, -2)	(-3, 3)
B	(0, 0)	(2, -2)
C	(-5, 5)	(10, -10)

Gra 1

Pani Kolumna może w tej grze zdecydować się na granie jednej z dwóch strategii: A lub B, natomiast Pan Wiersz ma trzy możliwości: A, B lub C. Gra 1. nie ma punktu siodłowego.

Definicja 2⁶: Wynik gry nazywamy punktem siodłowym, jeśli jego wartość jest mniejsza lub równa każdej wartości w jego wierszu oraz większa lub równa każdej wartości w jego kolumnie.

Oczywiście, jeśli gra ma punkt siodłowy, czyli optymalne rozwiązanie, to racjonalni gracze powinni wybierać strategie go zawierające, jeśli zaś go nie ma, to jej wynik zależy od wyboru strategii mieszanej, która w jednoznaczny sposób wskaże, które z rozwiązań będzie najbardziej efektywne dla każdego z graczy. Gry o sumie zerowej są specjalnym przypadkiem – dużo częściej mamy do czynienia z grami, gdzie wypłaty nie sumują się do zera, czyli występuje połączenie konfliktu i kooperacji. Rozważmy Grę 2.

	A	B
A	(1, 1)	(-2, 2)
B	(2, -2)	(-5, -5)

Gra 2

⁵ Przykłady gier czerpię z podręcznika P. Straffina, który proponuje analizę gier rozwiązywanych przez jego studentów, co umożliwi mi pokazanie ciekawych statystycznych prawidłowości.

⁶ Wszystkie definicje podawane w tekście pochodzą również z podręcznika P. Straffina, chyba, że zaznaczono inaczej.

W tej grze gracze mają tylko po dwie strategie, jednak widać, że rozumowanie, co zrobi druga strona, doprowadzi do najgorszego możliwego wyniku $(-5, 5)$. Rozumowanie przebiegałoby bowiem mniej więcej w ten sposób: jeśli Pani Kolumna spodziewa się, że Pan Wiersz zagra A, to powinna zagrać B. Jeśli Pan Wiersz przypuszcza, że Pani Kolumna zagra A, to powinien zagrać B i w ten sposób obie strony tracą. Od razu widać, że najlepszym wynikiem dla obu graczy jest $(1, 1)$, i zapewne, gdyby mogli się porozumieć w tej kwestii, powinni się na nie zdecydować. Jest ono może nieco zachowawcze, niemniej jednak gwarantuje, że żaden z graczy nie poniesie strat i jednocześnie wyjdzie z gry z minimalnym zyskiem. Tego typu gry mogą, ale niestety nie muszą dopuszczać komunikacji, może w nich też pojawić się „mediator”, który wprowadzałby zewnętrzny punkt widzenia i proponował sprawiedliwe rozwiązanie w przypadku, gdy strony nie mogłyby dojść do porozumienia samodzielnie. Dodatkowo należy podkreślić, że w grach n -osobowych ($n > 2$) istnieje możliwość zawiązywania koalicji i dzielenia wygranej pomiędzy członków zwycięskiej koalicji. Gry tego typu, jako zbyt skomplikowane, nie będą jednak przedmiotem mojej analizy.

I. 2b. STRATEGIA

Rozważmy kolejną grę (dla uproszczenia w tabeli podane są tylko wypłaty Pana Wiersza, ale ponieważ jest to gra o sumie zerowej, bardzo łatwo można odczytać z niej wypłaty Pani Kolumny), która pozwoli na zdefiniowanie kryterium dominacji. Kiedy przedstawiona niżej gra była omawiana na zajęciach przez P. Straffina, okazało się, że niektóre strategie były wybierane znacząco rzadziej niż inne. Szczególnie strategia C Pani Kolumny nie budziła zainteresowania studentów, ale jeśli bliżej się jej przyjrzeć okaże się, że działa się tak w nieprzypadkowy sposób. Otóż wobec strategii C Pani Kolumny strategia B okazuje się bezwzględnie lepsza, czyli w każdej komórce strategii B wynik jest nie gorszy niż w przypadku strategii C. Możemy zatem powiedzieć, że strategia B dominuje strategię C.

Definicja 3: Strategię można określić jako pewien zamierzony ogólny plan, zgodnie z którym będzie toczyła się gra i który podpowiada graczowi w jaki sposób odpowiadać na zachowania pozostałych uczestników. Jeśli zilustrować grę w formie drzewka, to strategię można wyjaśnić jako program mówiący graczowi znajdującemu się aktualnie w węźle, czyli punkcie wyboru, którą gałąź wybrać.

Definicja ta komplikuje się, jeśli odróżnimy od siebie gry o pełnej informacji od gier o tzw. niepełnej informacji. Przykładem pierwszego typu gier są np. szachy, gdzie gracze znają wszystkie reguły a także w konkretnej partii znają wszystkie poprzednie ruchy, zarówno swoje jak i przeciwnika. Inaczej jest w przypadku przytoczonej wcześniej gry „z mostami”, w której mamy ukryty parametr, który znacząco wpływa na wybieraną strategię.

Definicja 4: Strategia S dominuje strategię T, jeżeli każdy wynik dawany przez S jest co najmniej równie korzystny, co odpowiedni wynik dawany przez T, a przynajmniej jeden wynik dawany przez S jest bardziej korzystny niż odpowiedni wynik dawany przez T.

	A	B	C	D
A	12	-1	1	0
B	5	1	7	-20
C	3	2	4	3
D	-16	0	0	16

Gra 3

Kryterium dominacji pozwala na wykluczenie strategii zdominowanych i utworzenie mniejszej „podgry.” Mówi ono, że racjonalny gracz nigdy nie wybiera strategii zdominowanej.

Ponieważ nie zawsze gracze dokonują wyboru strategii równocześnie, ciekawą komplikacją jest uwzględnienie tego, który z graczy wykonuje ruch w grze jako pierwszy. Otóż w grach o sumie zerowej rozpoczynanie rozgrywki jest zawsze niekorzystne, natomiast w pozostałych grach zależy to od dodatkowych czynników.

Dodatkowo możemy dokonać jeszcze rozróżnienia pomiędzy strategiami czystymi, w których gracz wybiera bez losowania jedną dowolną strategię oraz strategiami mieszаныmi, w których gracz wybiera losowo jedną spośród strategii i gra zgodnie z nią z określonym uprzednio prawdopodobieństwem. Zazwyczaj, z wyjątkiem aberracji językowych, nie stosujemy w komunikacji strategii mieszanych. Jest tak głównie dlatego, że pozostawianie rozstrzygnięcia w istotnych kwestiach losowi jest dla większości użytkowników języka nie do zaakceptowania. Dlatego nie będą one istotne w tej pracy.

I. 2c. RACJONALNOŚĆ

Założenie o racjonalności jest fundamentem teorii gier. Bez niego nie może spełniać ona swojej eksplikującej roli. Nie będę jednak zajmować się podawaniem uzasadnień, ani sytuowaniem racjonalności w biologicznym wyposażeniu człowieka. Chcę tylko zwrócić uwagę, że najprościej, choć w sposób bardzo kontrowersyjny, można zdefiniować ją na użytek tej pracy jako *linguistic teleology*, przy czym teleologię należy rozumieć tu w wyjątkowo słabym, lokalnym sensie, jako nakierowanie na rezultat danej czynności dyskursywnej, czyli porozumienie. Nie dotyczy ona tym samym czynności dyskursywnych w ogóle, ale jedynie dowolnej określonej [czynności], którą aktualnie badamy, lub w której uczestniczymy, przy czym w każdym z tych przypadków cel wyznaczany jest indywidualnie. W takim pojęciu zawarte już są *implicite* niezbędne dla poprawnego funkcjonowania teorii założenia dodatkowe, takie jak normatywność i użyteczność, które jednak zostaną zdefiniowane osobno. Sądzę, że takie użycie słowa „racjonalność” pozwala na podtrzymanie twierdzenia, że ludzie, jeśli idzie o podstawowe zdolności, a do nich należy zaliczyć umiejętność posługiwania się językiem, różnią się najwyżej stopniem biegłości. Niewykluczone oczywiście, że lepsze przyswojenie zasad języka pozwala nie tylko na sprawniejsze posługiwanie się nim, ale również na zdobywanie strategicznej przewagi już na początkowym etapie gry. Niemniej jednak, gdyby przedstawić sam język w postaci gry, sądzę, że byłby on grą o pełnej informacji. Dopiero toczące się za jego pomocą realne gry odgrywane przez użytkowników języka, mogą zawierać ukryty parametr, który komplikuje wybór strategii przez poszczególnych graczy.

Założenie o racjonalności można pokazać również, jako sumę kilku bardziej podstawowych założeń. Racjonalny gracz posiada cel. Ponadto może go osiągnąć oraz, dzięki posiadanym przez siebie danym, potrafi wybierać pomiędzy różnymi prowadzącymi do niego strategiami. Wcześniej pokazałam, czym ten wybór może być motywowany⁷. Racjonalność wymaga również, by, decydując się na granie jednej ze swoich strategii, uwzględniać możliwe wybory pozostałych uczestników. Innymi słowy, wymaga to świadomości brania udziału w grze. Jest to cecha, która łączy teorię gier z klasyczną ekonomią, gdzie wskazuje się na dążenie do maksymalizacji zysków, jako motywację działań ekonomicznych poszczególnych osób, nawet, jeśli zysk miałby być mierzony według subiektywnych kryteriów.

⁷ Por. poprzednia sekcja, strategie dominujące i zdominowane.

Okazuje się jednak, że na gruncie teorii gier rozróżnia się pomiędzy różnymi typami racjonalności. Podstawowe rozróżnienie mówi o racjonalności indywidualnej, czyli kryterium dominacji i racjonalności grupowej. W grach o sumie niezerowej odpowiednikami punktów siodłowych są tzw. równowagi Nasha, choć oczywiście, podobnie jak nie każda gra o sumie zerowej posiada punkt siodłowy, tak nie każda gra o sumie niezerowej ma równowagę. Rozważmy jednak następującą grę o sumie niezerowej:

	A	B
A	(3, 3)	(-1, 5)
B	(5, -1)	(0, 0)

Gra 4

Gra 4 ma jedną równowagę (B, B), co jest oczywiste tym bardziej, że dla obu graczy strategie A są zdominowane. Kiedy jednak przyjrzymy się diagramowi, okaże się, że nie jest to najlepsze rozwiązanie dla żadnego z nich. Wyraźnie widać, że lepiej byłoby grać (A, A). Około roku 1900 Vilfredo Pareto sformułował postulat, zgodnie z którym system ekonomiczny nie powinien być akceptowany, jeśli istnieje system dla wszystkich korzystniejszy. W obrębie teorii gier postulat ten przyjmowany jest jako *Kryterium Pareto* i łączący się z nim termin *paretooptymalność*.

Definicja 5: Wynik gry jest nieoptymalny w sensie Pareto, jeśli gra ma inny wynik, dający obu graczom wyższe wypłaty, lub jednemu z nich taką samą, a drugiemu wyższą. Wynik jest paretooptymalny, jeśli innego takiego wyniku nie ma.

Kryterium Pareto mówi, że tylko wynik optymalny w sensie Pareto może być akceptowany jako rozwiązanie gry.

Kryterium Pareto bywa też nazywane zasadą racjonalności grupowej. Jeśli jednak ponownie spojrzymy na diagram Gry 4, okaże się, że w tym przypadku zasada racjonalności grupowej wchodzi w oczywisty konflikt z bardziej podstawową zasadą racjonalności indywidualnej, którą jest kryterium dominacji.

Najsłynniejszą i najczęściej dyskutowaną współcześnie grą jest z pewnością tzw. Dylemat Więźnia⁸ (choć nie jest to typowa gra).

⁸ Gra ta została po raz pierwszy przedstawiona przez Melvina Dreshera i Merrilla Flooda i jest przykładem na to, że w grach o sumie niezerowej z jednym tylko punktem

	A	B
A	(0, 0)	(-2, 1)
B	(1, -2)	(-1, -1)

Gra 5

Graczami są dwaj aresztanci, którym policjanci przedstawiają pewien „układ”:

- jeśli jeden z nich przyzna się, drugi nie, to ten, który się przyznał, dostanie łagodny wyrok (wypłata 1), drugi zaś wysoki (wypłata -2);
- jeśli obydwoj się przyznają, dostaną łagodne wyroki (wypłata -1);
- z drugiej strony obaj aresztanci wiedzą, że nie ma żadnych dowodów przeciwko nim i jeśli żaden się nie przyzna, wyjdą na wolność (wypłata 0).⁹

Dylemat tkwi, podobnie jak w przypadku Gry 4, w tym, że równowaga wypada w punkcie (B, B), ponieważ każdemu z nich „opłaca się” przyznać, ale istnieje lepsze dla obu rozwiązanie mianowicie (A, A), w którym obaj wychodzą na wolność. Pomimo, że każdemu z więźniów opłaca się przyznać, to najlepszy wynik osiągną, jeśli obaj będą milczeć. Konflikt pomiędzy racjonalnością indywidualną (kryterium dominacji) a racjonalnością grupową (kryterium Pareto) nie daje się znieść, i zachowania „samolubnych” jednostek dbających tylko o własne interesy w tego typu sytuacjach prowadzi do wyniku niekorzystnego dla wszystkich, również dla nich samych. W tej konkretnej grze można jednak powiedzieć, że ustalenie wartości dla łagodnego wyroku (1), jako większego niż dla wyjścia na wolność (0) jest nieintuicyjne. Dlatego proponuję rozważyć tę grę w ogólnej postaci podanej przez Rapoportą i Chammaha, której ogólne założenia pozwalają na zagwarantowanie działania kryterium dominacji. Wartości podane w tabeli należy traktować jako zmienne, pomiędzy którymi zachodzą pewne zależności: $T > R > U > S$ oraz $R \geq (S + T)/2$. W każdej grze zgodnej z tym schematem mogą one być zastąpione przez dowolne

równowagi, równowaga ta może nie być paretooptymalna. Natomiast historyjkę o więźniach dopowiedział do niej Albert W. Tucker z Uniwersytetu Stanforda.

⁹ Grę tę przytaczam również dlatego, że jest ona równoważna Grze 4 i pozwala na jej zanalizowanie.

wartości. Schemat ten może być wykorzystywany do analizy wielu społecznych zachowań, w których w konflikt wchodzi obie wyżej wymienione zasady racjonalności.

	C	D
C	(R, R)	(S, T)
D	(T, S)	(U, U)

Gra 6

C – kooperacja (nie przyznawać się)

D – dezercja

R – nagroda za kooperację (*reward*)

S – wypłata frajera (*sucker*)

T – wypłata pokusy (*temptation*)

U – wypłata niekooperacyjna (*uncooperative*)

I. 2d. UŻYTECZNOŚĆ

Jednym z problemów, jakim musi sprostać teoria gier, jest problem kryterium przypisywania wynikom wartości. Jest jasne, że nie sposób podać uniwersalnego i obiektywnego kryterium tam, gdzie tak wiele zależy od subiektywnych uwarunkowań, a także od rodzaju gry i okoliczności, w których jest rozgrywana. By jednak w ogóle móc stosować teorię gier, konieczne trzeba założyć, że każdorazowo istnieje sposób przypisywania wartości wypłatom, a tym samym ustalenie preferencji poszczególnych graczy.

Do lat trzydziestych XX wieku użyteczność definiowano jako miarę subiektywnej satysfakcji. Jednak pod wpływem behawioryzmu, ekonomiści zrezygnowali z mówienia o nieobserwowalnych bytach i zaczęli szukać bardziej praktycznego kryterium dla użyteczności. W 1938 roku Paul Samuelson zdefiniował użyteczność (niestety w sposób cyrkularny) jako „działania, które podejmuje agent w celu zwiększenia użyteczności”. I choć wielu teoretyków wykorzystuje mimo to tę definicję, to jednak można również znaleźć inne, według mnie bardziej adekwatne. Użyteczność miałaby zagwarantować możliwość wystarczającego wyjaśnienia strategicznego rozumowania w odróżnieniu od strategicznego zachowania. Aby móc utrzymać formalny sposób rozumowania w obrębie teorii, konieczne jest posiadanie metody matematyzacji użyteczności, którą można by nazwać funkcją użyteczności. Jest ona odpowiedzialna za odtworzenie sposobu uporządkowania preferencji poszczególnych graczy. Wyobraźmy sobie prostą grę 3×2 , w której zamiast wartości liczbowych występują zmienne:

	A	B
A	u	v
B	w	x
C	y	z

Gra 7

Powiedzmy, że mamy do czynienia z grą o sumie zerowej – wtedy ustalenie preferencji jednego graczy pozwoli na automatyczne odtworzenie preferencji drugiego. Powiedzmy, że Pan Wiersz uporządkuje zmienne w następujący sposób: u, w, x, z, y, v , i że porządek ten jest przechodni. Dzięki temu można poszczególnym zmiennym przypisać konkretne wartości liczbowe:

	A	B
A	6	1
B	5	4
C	2	3

Gra 8

Gra 8 ma punkt siodłowy w postaci (B, B), i jak w każdej tego typu grze mamy do czynienia z użytecznością porządkową. Inaczej jest w przypadku gier, do których rozwiązania trzeba wykorzystać strategię mieszane. Wtedy konieczne jest ustalenie wartości w taki sposób, aby również proporcja między dwoma wypłatami była interpretowalna. Taką skalę nazywamy *interwałową*, a zamieszczone na niej użyteczności kardynałnymi. Do wyznaczenia ich wartości stosuje się schemat loterii, czyli pyta się gracza, czy wolałby, powiedzmy, na pewno uzyskać x , czy może raczej wziąć udział w loterii, w której z prawdopodobieństwem 0,5 otrzyma u oraz z prawdopodobieństwem 0,5 v . Jeśli gracz woli x od loterii, oznacza to, że średnia wartość v oraz u jest niższa niż wartość x . Postępując w ten sposób można uzupełnić oś wartości i znaleźć porządek użyteczności. Nie jest to jednak zadanie proste ani oczywiste, a gracze często nie potrafią jednoznacznie podać swoich preferencji w odniesieniu do różnych proponowanych im loterii. Można jednak, jak sądzę, założyć, że potrafiliby to zrobić, gdyby dać im na to nieco więcej czasu.

Dla Jeremiego Benthama użyteczność jest całościowym układem zysków i strat, które rozumiał jednak w dość pojemnych kategoriach

przyjemności i przykrości. Zatem zysk jest różnicą przyjemności i przykrości, czyli kosztów, które jednostka musi ponieść, dążąc do swojego celu. W odniesieniu do teorii gier nieskuteczne okazują się definicje w stylu dziewiętnastowiecznej ekonomii, mówiące o „maksymalizacji sumy użyteczności”, czy te bardziej współczesne, w których pojawia się hipotetyczny „człowiek racjonalny”¹⁰. W obrębie teorii gier użyteczność jest przypisywana pewnym działaniom tylko dlatego, że osoba, dla której mierzymy stopień użyteczności, jest skłonna częściej wybierać właśnie to działanie. Ponadto jeśli osoba wybiera jednak możliwość, którą określiliśmy jako mniej użyteczną, należy ponownie rozważyć, czy rzeczywiście we właściwy sposób ustaliliśmy dla niej ten porządek, a nie określać jej zachowanie jako irracjonalne. Trudności sprawiają zwłaszcza sytuacje, w których porównać trzeba wartości w jakimś sensie niewymierne i pochodzące z różnych porządków. Natomiast możliwość intersubiektywnego porównywania i sumowania użyteczności jest szkodliwym mitem, ponieważ nie można stopnia użyteczności oznaczyć inaczej, niż tylko na podstawie indywidualnych wyborów konkretnego gracza. Próby porównywania nie mogą być skuteczne, ponieważ nie można podać interpretacji dla otrzymanej informacji (jeśli można to jeszcze nazywać informacją). W grach o sumie zerowej możliwe jest zestawienie preferencji graczy tylko dlatego, że są one po prostu dokładnie przeciwstawne. Dzięki temu można podać najprostszą definicję wykorzystywanego tu pojęcia.

Definicja 6: Użyteczność jest najprostszą metodą systematyzowania informacji o preferencjach danego gracza.

Gracz przewidując możliwe kontynuacje gry, potrafi ocenić, które z nich są dla niego korzystniejsze i tym samym, które z nich preferuje a dane, w sposób arbitralny, uporządkować z uwzględnieniem przechodniości. Zapis: $u(A) > u(B)$ należy czytać jako: A jest preferowane nad B, ponadto, jeśli: $0 \leq p \leq 1$, to spełniony jest następujący warunek: $u[pA + (1-p)B] = pu(A) + (1-p)u(B)$, przy czym funkcja wyznaczająca użyteczności kardynalne jest liniowa. Użyteczność nie jest zatem żadną postulowaną wartością występującą obiektywnie, a jedynie nakła-

¹⁰ Co nie pozwala jednak całkowicie wykluczyć, że w niektórych przypadkach takie rozumienie może okazać się przydatne. Generalnie jednak teoria użyteczności sformułowana dla potrzeb teorii gier jest narzędziem wygodniejszym i o szerszym zakresie stosowalności.

¹¹ Gdzie p należy rozumieć jako wartość liczbową dla prawdopodobieństwa danego scenariusza.

danym na wybory graczy wygodnym schematem, czy, mówiąc inaczej, pewnym operacyjnym uproszczeniem pozwalającym mówić o osiągniętej przez nich satysfakcji.

II. GRY KOORDYNACYJNE I KONWENCJE

II. 1. CZYM JEST KOORDYNACJA?

Gry można roboczo podzielić na gry konfliktu bądź gry kooperacji, pomiędzy którymi jest całe spectrum gier pośrednich, niemniej jednak, z punktu widzenia Lewisa, teoria konwencji powinna oprzeć się o teorię gier czysto koordynacyjnych.

II. 1a. POWSTAWANIE I DEFINICJA PROBLEMÓW KOORDYNACYJNYCH

Definicja 7: Grą koordynacyjną nazywamy każdą i tylko taką grę, w której wypłaty graczy mają większą wartość, kiedy podejmują działania tego samego rodzaju, i w których zależność ta ma dla nich większe znaczenie niż same działania, które podejmują.

Przykładem zachowania podlegającemu takiej analizie jest ruch uliczny. Łatwo jednak zauważyć, że strategia „wszyscy jeżdżą prawą stroną” jest dokładnie tak samo punktem równowagi, jak „wszyscy jeżdżą lewą stroną”, a wyboru pomiędzy nimi nie można sprowadzić do analizy prawdopodobieństwa, z jakim należy je stosować. W takim przypadku możliwe strategie muszą podlegać racjonalizacji, czyli musi istnieć możliwość sprowadzenia ich do systemu przekonań, z którym punkt równowagi będzie spójny. Każdy gracz, podejmując swoją decyzję, bierze pod uwagę nie tyle to, gdzie jest *equilibrium*, ile raczej to, jaką decyzję podejmą pozostali. Dodatkowym argumentem za takim zachowaniem się może być to, że gry koordynacyjne bardzo często są wielokrotnie powtarzane, co znacząco wpływa na przyjmowaną strategię (podobnie jak u Hobbesa). Stronom po prostu opłaca się współdziałać, ponieważ preferują wyniki koordynacyjne.

Aby w ogóle mówić o grze, gracze muszą mieć wybór pomiędzy przynajmniej dwiema strategiami, a ich decyzje wpływają nie tylko na ich własne wypłaty, ale równocześnie na wypłaty pozostałych graczy. Kiedy więc w grze występuje *equilibrium*, a każda gra czystej koordynacji ma przynajmniej jedno, to żaden z graczy nie mógłby uzyskać lepszego dla siebie wyniku, chyba że co najmniej jeden z pozosta-

łych zagrałby inaczej. Osiągnięcie *equilibrium* jest więc możliwe tylko z pomocą zgodnych oczekiwań dowolnego rzędu dotyczących zarówno działań, jak i preferencji i racjonalności innych graczy.

II. 1b. ROZWIĄZYWANIE PROBLEMÓW KOORDYNACYJNYCH

Osiągnięcie sukcesu w grach koordynacyjnych nie jest, jak zresztą w żadnej z gier, zagwarantowane przez samo istnienie punktu równowagi. Z drugiej strony, *equilibrium* można osiągnąć przez przypadek, działając na ślepo, lub nie mogąc odgadnąć, jakie są preferencje pozostałych. Niemniej jednak wydaje się, że szanse na osiągnięcie punktu równowagi wzrastają wraz ze wzrostem wiedzy gracza o zgodności wspólnych oczekiwań. Jeśli gracz ma pewność, że pozostali gracze podejmą określone działania, to ma on wystarczający powód do tego, by również je podjąć. Może się jednak zdarzyć, że nie ma on, a nawet nie może mieć, pełnej informacji na temat ich preferencji – wtedy musi zdecydować, które z działań jest dla niego lepsze, ponieważ może istnieć inna strategia, którą, mimo że nie prowadzi do równowagi, uważa za korzystniejszą w przypadku, gdyby pozostali nie dążyli do *equilibrium*, ale również nie najgorszą, jeśli jednak się na nie zdecydują. W przypadku współzależnych decyzji kuszące może być zastanawianie się, co w tej sytuacji zrobi druga strona, ale niestety iterowanie takiego rozumowania nie doprowadzi do podjęcia żadnej konkluzywnej decyzji, ponieważ nieustannie będzie przybywać danych do analizy.

Przy takiej procedurze, zdaniem Lewisa,¹² korzystnie jest rozróżnić pomiędzy oczekiwaniami pierwszego rzędu i oczekiwaniami wyższych rzędów.

Definicja 8: Oczekiwaniem pierwszego rzędu nazywamy zwyczajne oczekiwanie dotyczące czegoś. Oczekiwaniem ($n+1$) rzędu nazywamy czyjeś przekonanie dotyczące przekonania n rzędu innej osoby.

Jeśli mój rozmówca spodziewa się, że po naciśnięciu włącznika zapali się żarówka, a ja znam jego przekonanie, to mam przekonanie pierwszego rzędu o jego przekonaniu oraz przekonanie drugiego rzędu w sprawie żarówki.

Do podjęcia decyzji nie musi jednak skłaniać gracza tylko jeden ciąg oczekiwań, przeważnie jest ich kilka, a im więcej możemy ich

¹² D. Lewis, *dz. cyt.*, s. 28.

znaleźć, tym nasza decyzja ma większy walor obiektywności i, co być może ważniejsze, pewniej prowadzi do celu. Najłatwiej podjąć taką decyzję, jeśli gra dopuszcza możliwość komunikacji pomiędzy graczami tak, że mogą oni uzgodnić między sobą, na którą z możliwych równowag decydują się. Dużo ciekawsze są jednak te gry, w których gracze muszą podjąć decyzję nie wiedząc jak zagrają pozostali. Lewis przywołuje badania T. C. Shellinga¹³, który badał zachowania graczy w grach koordynacyjnych bez możliwości komunikacji, przy założeniu, że rozumieją oni stawiane przed nimi zadanie w ten sam sposób, względnie dostali takie same instrukcje. Okazuje się, że osoby poddane eksperymentowi całkiem nieźle radziły sobie z rozwiązywaniem tych problemów, choć oczywiście ich skuteczność nie była równa tej osiągananej w przypadku gier już znanych, gdzie zawsze istnieje możliwość odwołania się do poprzednich rozgrywek stanowiących przesłankę w wyborze strategii. Załóżmy, że dwie osoby, które się nigdy wcześniej nie spotykały, chcą umówić się na spotkanie. Oczywiście mogą, na podstawie posiadanej już wiedzy, lub losowo, wybrać właściwe miejsce, niemniej jednak bezpieczniej byłoby, gdyby uzgodniły wcześniej tę kwestię między sobą. Inaczej w przypadku osób, które spotykają się regularnie w tych samych miejscach. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że będą umawiać przy pomocy formuły: „Tam, gdzie zawsze, o godzinie...”, a z czasem nawet: „To może o godzinie...” i mimo to doskonale się rozumieją, ignorując nieskończoną ilość dopuszczalnych alternatywnych zachowań. Lewis twierdzi, że „siła perswazyjna” zachowań poprzedzających opiera się na *analogii*, z tym że, zaznacza, nie jest do końca jasne, na jakiej zasadzie budowane są sieci podobieństw. Ważne jednak, by pamiętać, że nie zawsze osoby, które ustanawiają „precedensowe” zachowanie są tymi samymi, które zgodnie z nim postępują.

II. 2. KONWENCJE JAKO OPIS PREFERENCJI GRACZY

W sytuacji, gdy poprzedzających gier jest więcej, gracz ma *warunkową preferencję* do dążenia do zgodności. Warunkową, ponieważ decyduje się na swój ruch tylko, jeśli pozostali gracze będą zachowywać się zgodnie z jego oczekiwaniami. Jest to jasne na mocy założeń teorii gier, gdzie racjonalność i użyteczność pozwalają oceniać preferencje biorących w grze osób. Ponieważ zaś uczymy się przez powtarzanie, seria wzmacniających zachowań poprzedzających ma większą „siłę przekonywania”, niż pojedyncze zdarzenie. Ponadto pojedynczy przy-

¹³ D. Lewis, dz. cyt., s. 13.

kład pozostaje niejednoznaczny, im jest ich więcej, tym większe szanse, że niejednoznaczności zostaną wyeliminowane. Jeśli liczba przykładów jest odpowiednio wysoka, poszczególni członkowie społeczności nie muszą bynajmniej znać dokładnie tych samych, ponieważ przy dużej ich liczbie łatwiej można wyeliminować niejasności komplikujące interpretację. Mechanizm wydaje się dość prosty: jeśli gracz zauważył, że do osiągnięcia koordynacji prowadzą konkretne zachowania, natomiast rzadko (lub wcale) spotykał się z tym, że ludzie zachowują się inaczej, będzie przypuszczał, że partnerzy w grze mają doświadczenie tego samego typu. Matematycznie można tę intuicję przedstawić w formie twierdzenia, udowodnionego przez Johna Nasha, że żaden punkt równowagi nie może znajdować się w obrębie strategii zdominowanej.¹⁴ Taka analiza stosuje się do przykładu z ruchem prawostronnym (lewostronnym), jako przykład można podać też „system flagowy” na amerykańskich skrzynkach pocztowych: jeśli flaga jest podniesiona listonosz wie, że właściciel zostawił tam list czekający na wysłanie, a skoro widzę, że listy moich sąsiadów zostają zabrane, gdy postępują w ten sposób, nie ma powodu, bym nie zrobiła tego samego.

Stała zgodność w określonych okolicznościach jest właśnie poszukiwanym punktem równowagi i dlatego każdy chce postępować tak jak inni.¹⁵ Zgodne postępowanie tworzy system oczekiwań, te zaś prowadzą do zgodnych zachowań, dlatego, zwłaszcza w obrębie języka, praktyka zwiększa szanse na skuteczność. Prowadzi to zdaniem Lewisa do najprostszej definicji konwencji:

Definicja 9¹⁶: Regularność R w zachowaniu członków populacji P , w pewnej rekurencyjnej sytuacji S nazywam konwencją wtedy i tylko wtedy, gdy każdorazowo w S spełnione są następujące warunki:

- (i) wszyscy podporządkowują się R ;
- (ii) wszyscy oczekują, że pozostali będą działać zgodnie z R ;
- (iii) każdy preferuje działanie zgodne z R , pod warunkiem, że inni też tak robią, ponieważ S jest traktowana jako problem koordynacyjny, zaś R stanowi koordynacyjne equilibrium dla S .

¹⁴ J. Nash, *Non-Cooperative Games*, „The Annals of Mathematics”, vol. 54, nr 2.

¹⁵ „Tak jak inni” nie oznacza działania dokładnie takiego samego, ale jedynie działanie zgodne z określonym schematem.

¹⁶ D. Lewis, *dz. cyt.*, s. 42.

Później Lewis osłabia nieco swoją definicję mówiąc, że wystarczy, by *prawie* wszyscy postępowali zgodnie z konwencją, ale, jak wykazała Ruth Millikan, nie jest konieczne, aby wszyscy członkowie społeczności działali w ten określony, regularny sposób. Problemem nie jest ustalenie jak dużą grupę muszą stanowić osoby znające konwencję, ale znalezienie dla niej warunku minimalnego. Wspominałam już w Części I, że niejednokrotnie wystarczy procentowo niewielka grupa członków, by mówić o konwencji. Przykładem może być odmiana czasownika „iść” dla rodzaju męskiego w języku polskim, pomimo że większość użytkowników odmienia niepoprawnie jako „poszłem”, konwencją w obrębie języka jest „poszedłem”. Należy jednak poczynić jedno zastrzeżenie: aby działać zgodnie z konwencją, należy świadomie dążyć do *equilibrium*. Można oczywiście wykonać określoną czynność przez przypadek, ale wówczas nie można mówić o działaniu konwencjonalnym, ponieważ pogwałcone zostaje kryterium racjonalności. Nie jest nim także działanie, które ma znamiona działania konwencjonalnego, ale wykonująca je osoba jest tak przywiązana do niego tak, że nawet, jeśli pozostali członkowie społeczności zmieniają swoje zachowanie, ona nadal będzie zachowywać się w ten sam sposób. Podstawą dla działania zgodnego z konwencją jest wspólna wiedza i wspólne doświadczenia. Regularność *R* może występować w pewnej społeczności, zanim zostanie w jakikolwiek sposób sformułowana, niemniej jednak, dopiero po uświadomieniu sobie tej prawidłowości można mówić o konwencji. Znajomość brzmienia konwencji nie jest jednak warunkiem koniecznym do tego, by zachowanie można było określić jako zgodne z nią. W procesie akwizycji języka użytkownicy skutecznie nabywają umiejętności posługiwania się językiem w sposób, który może im zapewnić porozumienie, a więc *equilibrium*, ale bynajmniej nie zawsze potrafią wysłowić reguły, które „moderują” użycie języka.

Nie jest bynajmniej tak, że odkrywając konwencje dostosowujemy do nich własne preferencje. Mechanizm wydaje się być zupełnie inny. Z pewnych, nie zawsze dających się jednoznacznie opisać, względów niektóre zachowania są wybierane częściej niż inne, dlatego możemy przypisać im wyższą użyteczność. Dzięki temu zaś uznajemy je za racjonalne, czyli lepiej służące, w zależności od sytuacji, jednostce bądź grupie. Stąd niedaleko już do uświadomienia sobie regularności i próby jej teoretycznego opisu jako konwencji. Opis ten może być skuteczny tylko o tyle, o ile w jego centrum znajdują się działania, a nie przypisywane im znaczenia. Niewątpliwie uczestnicy gry chcą osiągnąć jakiś cel – w omawianym przypadku jest nim koordynacyjny punkt równo-

wagi – niemniej jednak motywacje, które nimi kierują nie są i nie mogą być poddane analizie w ramach tej teorii. Aby opis był skuteczny, konieczna jest tylko świadomość, że gracze mają preferencje oraz, że potrafią uszeregować nadawane im użyteczności kardynalne, ale nie muszą tłumaczyć już dlaczego jedno z rozwiązań cenią bardziej od innych.

II. 3. KONWENCJE KOMUNIKACYJNE

II. 3a. KONWENCJE W SYSTEMACH ZNAKÓW

Zanim przejdę do omówienia zasadniczego sposobu stosowania konwencji, chcę zauważyć, że komunikacja nie odbywa się tylko z pomocą języka, bardzo wiele informacji przekazywanych jest w nieleksykalnych systemach znaków. Może to być sygnalizacja świetlna czy znaki drogowe. Wszystko jednak wskazuje na to, że, aby nadawać sygnały konieczne jest zapewnienie minimalnych warunków odbioru: każdorazowo warunki te mogą być inne, w zależności od rodzaju wykorzystywanych sygnałów, ale jeśli nie zostaną one spełnione nie można w ogóle mówić o nadawaniu komunikatu. Najczęściej zakłada się ich spełnienie, choć może być tak, że dopiero ustanawia się je przy pomocy metasystemu wyjaśniającego zasady przekazu, i traktuje jako elementy „wspólnej wiedzy”. Od strony formalnej można przedstawić to w następujący sposób: w pewnej sytuacji S , osoba, która chce przekazać komunikat N pojedynczemu odbiorcy (lub ich grupie) O , ma możliwość wyboru pomiędzy różnymi alternatywnymi sposobami przekazania informacji s_1, \dots, s_n , które będą miały równoważną treść, a odbiorcy potrafią określić, którą z czynności wykonał. Z drugiej strony, odbiorcy mają do wyboru szereg możliwych odpowiedzi r_1, \dots, r_m i zależnie od preferencji wybiorą jedną z nich. Lewis zakłada, że cała grupa odbiorców musi preferować tę samą odpowiedź, co, jak sądzę, jest dalece zbyt restrykcyjnym warunkiem: aby skutecznie nadać komunikat, wcale nie wszyscy muszą go zrozumieć, natomiast konieczne jest założenie, że w grupie adresatów znajdują się osoby, które potrafią zarówno zrozumieć komunikat jak i odpowiedzieć na niego. Zatem:

Definicja 10: $\prod s_j \in \{s_1, \dots, s_n\} \sum r_i \in \{r_1, \dots, r_m\}$ takie, że $\langle s_j; r_i \rangle$ należy traktować jak parę strategii dających żądaną równowagę w grze¹⁷.

¹⁷ Moja definicja stanowi modyfikację definicji podanej przez D. Lewisa, dz. cyt., s. 131. Dodatkowym warunkiem jest założenie, że zarówno nadawca N , jak i odbiorcy O są członkami społeczności, która zna dany kod.

Ponieważ jednak gry koordynacyjne mogą mieć więcej niż jedno equilibrium, możliwe jest wiele strategii, które, pomimo różnic formalnych, będą prowadzić do porozumienia. Wieloosobowa gra tego typu redukuje się do szeregu gier dwuosobowych, dlatego też nie wszyscy odbiorcy muszą odpowiedzieć tak samo.

II. 3b. KONWENCJONALNE GRY JĘZYKOWE

Aby nabyć zdolności posługiwania się językiem, trzeba najpierw odkryć regularności w jego obrębie, nie jest możliwe uczenie się języka, jeśli każdą kolejną wypowiedź traktuje się jako oderwaną od systemu. Uświadomienie sobie tej regularności jest pierwszym stopniem inicjacji w społeczności osób posługujących się danym językiem naturalnym. Nie sądzę jednak, aby konieczne było spełnienie nakładanego na członków społeczeństwa przez Lewisa warunku, mówiącego, że muszą oni wiedzieć, czym te konwencje są. Sądzę, że właśnie teoria gier umożliwia wycofanie się z tak restrykcyjnych poglądów. Konwencje, podobnie jak użyteczność są narzędziami, które ułatwiają opis regularności pewnego typu, ale przecież aby posługiwać się narzędziem nie trzeba znać jego teorii. Zatem, kiedy Lewis mówi, że użytkownicy wykazują się wiedzą o konwencjach, podejrzewam, że mówi więcej, niżby należało. Oczywiście użytkownicy języka wiedzą nie tyle, co powiedzą, ile co *mogą powiedzieć*, żeby nadal pozostać w obrębie społeczności użytkowników języka. Zagwarantowany jest tylko schemat użycia języka, ale nie jego konkretna realizacja.¹⁸ Osoby, których językiem ojczystym jest język polski, są, dopóki fakty temu nie zaprzeczają, rozpoznawani przez pozostałych użytkowników tego języka jako posługujący się tym samym zespołem konwencji. Aby opisać komunikację językową w obrębie danego języka J w sposób formalny wystarczy przekształcić nieco zbyt już ogólną definicję 10:

Definicja 10³: $\prod s_j \in \{s_1, \dots, s_n\} \sum r_i \in \{r_1, \dots, r_m\}$ (gdzie $\{s_1, \dots, s_n\}$ oraz $\{r_1, \dots, r_m\}$ są podzbiorami J) takie, że $\langle s_j; r_i \rangle$ należy traktować jako parę strategii dających żadaną równowagę w grze¹⁹.

¹⁸ D. Lewis, dz. cyt, s. 62.

¹⁹ Mogą zdarzyć się gry, w których jeden z graczy odpowiada inaczej niż werbalnie, np. poprzez działanie, przedstawiona definicja może być traktowana jako schemat „negocjacyjny”, gdzie negocjacje są szeroko rozumiane jako wszelkie formy komunikacji odbywającej się przy wyłącznym użyciu języka jako środka.

Definicja 11: Język traktuję jako zinterpretowany zbiór symboli wraz ze skończonym zbiorem reguł gramatycznych rządzących ich łączeniem w większe zespoły treściowe oraz użyciem.

Podobną definicję przyjmuje Lewis, przy czym zaznacza on, że nie może być dwóch języków o tej samej interpretacji, niemniej jednak w dwóch językach mogą występować równobrzmiące wyrażenia²⁰. Język może zawierać wyrażenia różnego typu, łącznie z modalnymi oraz indeksykalnymi i, aby spełniał swoje cele, musi być traktowany jako nieskończony. Mając zadaną interpretację języka, jego użytkownicy wykorzystują go w pewien określony sposób, i nawet, jeśli występują niejednoznaczności, to są one związane z mnogością sposobów wyrażania tych samych treści za pomocą bogatych środków zawartych w systemie. Konwencje nie mogą być ani zbyt szerokie (wtedy trudno wyselekcjonować zbyt liczny zbiór ich zastosowań), ani zbyt wąskie (ponieważ mała liczba przykładów również komplikuje akwizycję). Dziecko uczy się języka przez dostrzeganie cech wspólnych w ograniczonej próbie językowej, ale im większe ma doświadczenie, tym mniej popełnia błędów i stopniowo staje się pełnoprawnym członkiem społeczności użytkowników danego języka naturalnego. Z tego też powodu John H. Nachbar²¹ wyróżnia strategie konwencjonalne:

Definicja 12: Skojarzony z każdym z graczy podzbiór powtarzalnych w grze strategii nazywamy strategią konwencjonalną.

Gracze uczą się osiągać equilibrium nie tylko dzięki powtarzalności własnych decyzji, ale przede wszystkim dzięki pozostałym graczom, którzy zachowują się sposób regularny. Pozwala to na przewidywanie kontynuacji gry i tym samym optymalny dobór własnej strategii. Strategia nie może jednak być optymalna, jeśli gracz może nauczyć się przewidywać, że w obrębie kontynuacji danej gry, da ono rozwiązanie gorsze od optymalnego. Jeśli jednak nawet wielokrotne powtarzanie gry nie prowadzi do sformułowania konwencjonalnej strategii, gracze muszą działać innowacyjnie wykorzystując inne znane im narzędzia językowe.

W obrębie języka odbywa się wiele gier, najpowszechniejszym i dość prostym schematem jest zapewne gra w pytania i odpowiedzi. Aby taka gra mogła w ogóle zostać przeprowadzona, musi zostać speł-

²⁰ D. Lewis, dz. cyt., s. 162.

²¹ J. H. Nachbar, *Prediction, Optimization and Learning in Repeated Games*, „Econometrica”, vol. 65, nr 2.

niony szereg podstawowych warunków, które zostały wyszczególnione w poprzednich sekcjach tej pracy: zakładamy, że uczestnicy gry rozumieją ją w ten sam sposób, posługują się tym samym językiem, spełniają kryteria racjonalności oraz potrafią przypisać wartości swoim ewentualnym wypłatom. Punkt, w którym osiągają equilibrium jest w każdej rozgrywce inny, niemniej jednak jego osiągnięcie jest współzależne od decyzji, jakie każdy z nich podejmie. Strategie wybierane przez graczy można traktować jako entki uporządkowane (w zależności od tego, ilu osobowa jest gra), wskazujące na ich wypłaty.

Zachowania językowe, podobnie zresztą jak wszystkie zachowania, które można określić jako konwencjonalne, generują użyteczności jako wtórne elementy opisu, pomimo że nie mamy możliwości odtworzenia procesu kształtowania się preferencji członków społeczności, która wytworzyła daną konwencję. Istotne jest jednak, aby dostrzec, że każdorazowo za próbą użycia konwencji stoi zasada kooperacji i dążenie do osiągnięcia equilibrium. Jeśli tak zrozumiemy konwencję, oczywiste stanie się, że graczom generalnie nie opłacają się zachowania niezgodne z nimi, zwłaszcza na poziomie językowym. W przypadku bowiem innych gier może być tak, że poszczególni gracze mogą osiągnąć korzystniejsze wyniki, grając zgodnie z zasadą racjonalności indywidualnej. Jednak w obrębie języka sytuacje, w których użytkownicy nie chcą zostać zrozumiani (bo to jest równowaga) należy traktować jako aberracje, a wręcz pogwałcenie podstawowego celu języka, które jest wtórne względem jego podstawowej funkcji.

WNIOSKI

Podtrzymanie konwencjonalizmu dzięki teorii gier możliwe jest przede wszystkim dlatego, że spełnia ona dwa warunki: jest zarówno opisem, jak i uzasadnieniem. Z jednej strony pozwala na analizę konkretnych zachowań językowych, w konkretnych sytuacjach, z drugiej daje podstawy dla generalizacji poszczególnych wyników. Te dwa podejścia nie tylko się uzupełniają, ale jednocześnie wzajemnie usprawiedliwiają. Żadna teoria, która spełnia tylko jeden z tych warunków, nie może podtrzymać swoich roszczeń do kompletności. Dopiero w obrębie takiego pełnego systemu możliwe jest wyjaśnienie normatywności, która (podobnie jak użyteczność) jest pewnym uproszczonym schematem. Możemy, analizując problemy koordynacyjne, przewidywać zachowania graczy dzięki wykorzystaniu zasady racjonalności oraz kryterium użyteczności: jeśli dobrze przypiszemy użyteczności kardy-

nalne, wyznaczenie „normy” nie powinno stanowić trudności. Normą w tym wypadku jest bowiem dążenie do punktu równowagi, pozostałe zachowania należy traktować jako wypaczenie systemu, które jednak może być w jego ramach zbadane.

Zaletą analizy teoriogrowej jest także to, że pozwala na odparcie zarzutu arbitralności. Jest tak nie tylko dlatego, że wybór strategii w grze jest umotywowany psychologicznie, ale przede wszystkim dlatego, że każda nietrywialna gra ma pewną określoną liczbę strategii, spośród których się wybiera. Zatem gracz, jeśli chce grać w jakąś konkretną grę, nie może zachować się zupełnie dowolnie. Konieczne jest wybieranie strategii z określonego zbioru tak, by inni gracze (użytkownicy języka) mogli rozpoznać w nim partnera. Arbitralność została zatem zupełnie wyeliminowana, ponieważ wystarczy sprawdzić, czy ciągle jeszcze toczy się dana gra, czy już zostaliśmy wyrzuceni w obręb innej.

Mankamentem analizy teoriogrowej jest ukryte odwołanie do holizmu, które pojawia się, ponieważ trudno rozstrzygnąć, jak niewielka musi być zmiana, by już nie miała wpływu na wybór strategii. Szczególnie wyraźnie widać to tam, gdzie konieczne staje się odwołanie do wspólnej, czy powszechnej wiedzy: po pierwsze, jak sądzę, nie można podać pełnego jej pochodzenia i sposobu nabywania, konieczne jest przyjęcie jej jako danej. Po drugie, wątpliwe są metody umożliwiające łączenie mniejszych jednostek w sieci zależności. Na obecnym etapie trzeba przyznać, że pomimo pewnych ogólnych kryteriów, w dużej mierze decydują o nich czynniki subiektywne. Możliwe rozwiązanie tego problemu podaje John Nash: w abstrakcyjnych grach, aby osiągnąć określone rozwiązanie, potrzeba tylko minimalnej informacji. Być może jednak to ograniczenie nie stosuje się do realnych gier²². Nie jest też bynajmniej tak, jak twierdzi Ariel Rubinstein²³, że analiza w ramach teorii gier jest kusząca dlatego, że umożliwia badanie funkcjonowania umysłu. Sądzę, że jest właśnie odwrotnie: ujęcie to pozwala nam uniknąć wszelkich trudności, na jakie napotyka filozofia umysłu, a jednocześnie nadal zachowuje odróżnienie człowieka i maszyny.

Zarzutem stawianym konwencjonalizmowi może być również to, że nie wszystkie elementy języka są konwencjonalne. W sposób oczywisty niektóre spośród nich należą do biologicznego wyposażenia człowieka, inne warunkowane są przez wpływ środowiska. Z drugiej

²² J. Nash, *Two-Person Cooperative Games*, „Econometrica”, vol. 21, Nr 1.

²³ A. Rubinstein, *Comments on the Interpretation of Game Theory*, „Econometrica”, vol. 59, Nr 4.

jednak strony użycie języka jest wyznaczone przez pewne schematy przystosowawcze, do których należy zaliczyć koordynacyjne podejście do komunikacji. Konwencja jest regularnością zachowania (użycia), dlatego nie podejmuję tu analizy semantycznej. Świadomie nie zajmuję się również warunkami prawdziwości, pomimo tego, że Lewis poświęcił osobny rozdział na analizę semantyki możliwych światów. Oczywiście można powiedzieć, że gry w obrębie języka mogą dotyczyć kwestii znaczenia, ale sądzę, że wystarczająco często jest tak, że samo działanie wystarczy do tego, by zdefiniować znaczenie użytych słów. Myślę, że w wielu przypadkach możliwe jest zredukowanie semantyki do pragmatyki, a czy jest ono możliwe generalnie pozostaje otwartym programem badawczym.

THE CONVENTIONAL APPROACH TO STRATEGY IN SOLVING PROBLEMS OF COORDINATION

Summary

This article shows how communication through language can be expressed in terms of game theory. The general idea and the main line of argumentation is based on David Lewis' book *Convention* (Lewis 1969) and more recent works on game theory that develop the concepts of cooperation and equilibrium. The term *agreement*, in the sense given to it by game theory, is used to show how to justify the thesis of the conventional nature of language. In the first part of the article some general notions of game theory are presented. Game theory is supposed to examine strategies chosen by rational agents in order to obtain preferred outcomes and is thus a good tool for describing and predicting human behaviour. It applies to situations when subjects operate reasonably, taking into account the behaviour of other rational subjects, and thus can also be used in situations of language communication. Sustaining conventionalism with game theory is possible primarily because it satisfies two basic conditions: it is both a description and a justification. Only within a complex system is it possible to explain the normative character of language, which, like utility, is only a simplified scheme. Through the analysis of coordination problems and the use of the principles of rationality and utility, it is possible to anticipate the behaviour of agents. In this context normativeness should be regarded as striving for balance, and even if another way of understanding is a deviation of the system, it still can be explored and explained within it.

Magdalena Adamus

PIOTR ŻUCHOWSKI
(Łódź)

PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA MONIZMU ABSOLUTNEGO*

§ 1. RELACJE WEWNĘTRZNE I ZEWNĘTRZNE W ŚWIETLE SPORU MONIZMU ABSOLUTNEGO Z ATOMIZMEM LOGICZNYM

Zgodnie ze znaną analizą i krytyką, dokonaną przez Russella, monizm absolutny wynika z przyjęcia tzw. aksjomatu stosunków wewnętrznych, a więc uznania, że każdy stosunek jest relacją wewnętrzną (*internal relation*), czyli taką, która jest oparta na naturze członów nią powiązanych. Z drugiej strony spotykamy twierdzenie Bradleya, że pluralizm, jeśli ma być spójny, musi uznawać rzeczywistość relacji zewnętrznych¹. Na tle sporu atomistów logicznych z neoheglistami ciekawie zarysowuje się koncepcja A. N. Whiteheada, który twierdził, że przyjęcie powszechności relacji wewnętrznych, to jedyny sposób, by uchronić się przed konsekwencjami radykalnego monizmu². Naturę relacji wewnętrznej można jednak pojmować na wiele sposobów. Powstaje tym samym zespół interesujących zagadnień:

- 1) Jakie założenia stanowią fundament monizmu absolutnego?
- 2) Czy przyjęcie wspomnianego aksjomatu stosunków wewnętrznych (wraz z sugerowanym przez Russella sposobem ich rozumienia)

* Referat wygłoszony podczas konferencji „Z zagadnień filozofii współczesnej. Jerzy Perzanowski *in memoriam*”. 28–29 V 2010, Łódź.

¹ J. Szymura, *Relacje w perspektywie absolutnego monizmu F.H Bradleya*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1990, s. 11, 41.

² A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1978, s. 148.

rzeczywiście prowadzi bezpośrednio do odrzucanego przez atomizm logiczny stanowiska monizmu absolutnego?

- 3) Czy odmienne interpretacje natury relacji wewnętrznych unikają wymienionej właśnie konsekwencji?
- 4) Czy może ostatecznie zmuszeni zostaniemy do uznania różnych odmian monizmu absolutnego (np. substancjalistycznego, procesualistycznego), w zależności od doboru założeń³?
- 5) Jak Whitehead rozumiał relację wewnętrzną i jakie dodatkowe założenia chronią jego metafizykę przed popadnięciem w monizm absolutny?

Będę bronił tezy, że monizm absolutny – stanowisko przypisywane neoheglitom – wedle którego (jedyną) rzeczywistość stanowi Absolut (wszechogarniająca Całość), którego obserwowane zjawiska są jedynie przejawami (modyfikacjami, atrybutami)⁴, wynika z przyjęcia szeregu założeń, nie zaś z uznania jedynie, że wszystkie relacje są wewnętrzne – jak widział to Russell (przynajmniej w przypadku niektórych sposobów rozumienia relacji wewnętrznej). Niektóre z tych założeń okażą się zapewne mocno wątpliwe, niemniej jednak – zdaniem moim – są one koniecznym składnikiem analizowanego poglądu⁵. W świetle koncepcji Whiteheada spory zaś mogą dotyczyć również i tego, jakiego rodzaju stanowisko ostatecznie określimy mianem monizmu (pytanie 4).

Zanim jednak przejdziemy do właściwych rozważań, niezbędne jest wprowadzenie zastrzeżenia, pozwalającego zawęzić obszar badań. Spór między Russellem i neoheglitami dotyczył przede wszystkim następującej kwestii: według Russella, w wyniku przeprowadzenia analizy sądu np. *Jaś kocha Małgosię* otrzymujemy dwie nazwy własne (*Jaś, Małgosia*), którym w świecie odpowiadają indywidua oraz (*relację miłości*), której odpowiada uniwersale – miłość sama w sobie.

³ Stróżewski wyróżnia m.in. monizm statyczny (np. Parmenides) i dynamiczny (Hegel, neoplatonizm). Na ile te kategorie pokrywają się z zasugerowanym w tekście rozróżnieniem monizmu w odmianie substancjalistycznej i procesualistycznej, wymagałoby odrębnego zbadania. Kwestii tej nie będę tu poruszał [por. W. Stróżewski, *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 275–276].

⁴ Niech mi będzie wolno w tej chwili scharakteryzować monizm absolutny w tak ogólny sposób, bez przesądzania, jaką naturę ów Absolut miałby mieć – substancji, procesu itp.

⁵ Sprawą nieistotną z punktu widzenia prowadzonej tu rekonstrukcji jest to, czy neohegliści rzeczywiście owe założenia uznawali.

Są to atomy logiczne. Jako proste (dalej nieanalizowane) i należące do różnych typów logicznych nie mogą w sposób istotny się wiązać, czy w jakikolwiek sposób na siebie wpływać. Bezzasadne jest np. pytanie, czy natura elementów zależy od relacji, czy też na odwrót⁶. W przeciwnym bowiem wypadku łączone elementy musiałyby być zawisłe wzajemnie i zawisłe od łączącego je stosunku. Koniec końców trzeba by wtedy owo egzystencjalne uwarunkowanie rozciągnąć na wszystkie elementy rzeczywistości, skoro wszystkie relacje mają być wewnętrzne, dla dowolnych dwóch bowiem znajdziemy jakąś relację, która je łączy i o których możemy wydać prawdziwy sąd tę relację stwierdzającą. Wskazane właśnie rozumienie relacji jako atomów logicznych miał na myśli Bradley, gdy twierdził, że pluralizm, jeśli ma być spójny, musi uznawać rzeczywistość relacji zewnętrznych⁷. Relacja zatem, pojmowana jako atom logiczny, jest egzystencjalnie niezależna od elementów, które wiąże. Miłość istniałaby nawet wtedy, gdyby nie było żadnych dwóch osób, darzących się owym płomiennym uczuciem. Według Russella, wspomniane atomy logiczne są najbardziej podstawowym elementem rzeczywistości, im przysługuje najwyższy stopień realności. Dla Bradleya natomiast w wyniku dokonanej analizy otrzymujemy abstrakty, którym daleko do realności, choć często – jeśli prawomocnie utworzone – stanowią „pożyteczną fikcję”, są np. z powodzeniem stosowane w nauce⁸. Tym, czemu realność przysługuje w sposób pełniejszy⁹, to relacja stwierdzana w sądzie, tzw. relacja rzeczywiście wiążąca, czy też – innymi słowy – sytuacja relacyjna, a więc to, że *Jaś kocha Małgosię* – niepowtarzalne uczucie między nimi. Z perspektywy zarysowanego sporu kwestią rozstrzygającą między stanowiskiem pluralistycznym i monistycznym wydaje się uznanie, którego rodzaju relacjom przypisuje się realność. Odmienne „poczucie

⁶ J. Szymura, *Relacje*, s. 34–35.

⁷ Omawiany spór dotyczył dwóch skrajnych stanowisk. Tak więc zgodnie z przekonaniem adwersarzy albo wszystkie relacje musiały okazać się zewnętrzne, albo wszystkie wewnętrzne.

⁸ Jako zjawisko jednak – podobnie jak wszystkie zjawiska – taka relacja jest sprzeczna, tym bardziej więc jeśli ją absolutyzować, przypisując samodzielne istnienie: „[...] relacja, która w jakiś tajemniczy sposób radzi sobie bez członów i bez różnic, jeśli nie liczyć różnic na końcach wiązania relacyjnego, to – dla mnie przynajmniej – puste frazesy bez znaczenia. Taka relacja jest na mój rozum, fałszywą abstrakcją, czymś, co w głos sobie przeczy”. F. H. Bradley, tłum. J. Szymura, *Zjawisko i rzeczywistość: rozważania metafizyczne*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1996, s. 29.

⁹ Ostatecznie bowiem, zgodnie z przekonaniem neoheglistów, uznać należy, że w sposób najbardziej podstawowy, najpełniejszy, istnieje Absolut.

rzeczywistości” skutkuje odmiennym stanowiskiem metafizycznym¹⁰. Jeśli, wraz z Russellem, przyjąć, że podstawowy element rzeczywistości, to atomy logiczne i rzecz jasna jest ich więcej niż jeden (!), automatycznie otrzymujemy stanowisko pluralistyczne. Interesującą jednak kwestią jest to, czy przyjęcie aksjomatu stosunków wewnętrznych prowadzi bezpośrednio do monizmu; czy zatem rację miał Bradley, odmawiając spójności wszelkiemu stanowisku pluralistycznemu, które odrzucałoby powszechność relacji zewnętrznych, a dopuszczało realność relacji wewnętrznych, co najmniej w ograniczonym, jeśli nie uniwersalnym zakresie. Taki właśnie pogląd w silniejszej jego wersji deklaruje Whitehead.

Innymi słowy zatem: problem założeń monizmu absolutnego można postawić w obrębie samych wspomnianych powyżej relacji rzeczywistości wiążących: jaki sposób ich pojmowania wraz z jakimi dodatkowymi założeniami stanowi podstawowe tezy wymienionego poglądu?

Pytanie, czy przyjęcie aksjomatu relacji wewnętrznych prowadzi do monizmu absolutnego komplikuje się jednak już na wstępie o tyle, że relacje wewnętrzne pojmowano w rozmaity, często przeciwstawny sposób. Zasadniczo jednak można wskazać dwa podstawowe sposoby rozumienia, które będą istotne z interesującego nas punktu widzenia:

Tak więc relacja wewnętrzna to relacja¹¹:

- 1: „zawarta w naturze członów” (tj. mieści się w naturze członów):
 - a) wchodzi w skład jego istoty, b) należy do pełnej natury przedmiotu,
2. istotna dla tożsamości elementów (definicja Moore’a, która zyskała największą popularność).

¹⁰ Por. J. Szymura, *Relacje*, s. 44.

¹¹ Przytaczam za: J. Szymura, *Relacje*, s. 12. Wskazuje on dodatkowo następujące interpretacje: redukowalna do jakości; istotna dla swoich elementów; łącząca członów w autentyczną jedność; modyfikująca swoje elementy; zdeterminowana przez naturę swoich członów: a) uwarunkowanie przyczynowe b) warunek logiczny; pozwalająca na podstawie znajomości jednego członu wnioskować o pewnej własności drugiego elementu, innej niż cecha względna polegająca na pozostawaniu w tej relacji; taka, że jeśli dwa przedmioty są wewnętrznie związane, jeden nie mógłby istnieć nie będąc w tym stosunku z drugim; zależna logicznie od swoich członów, które są od niej także logicznie zależne. Znaczenia te są w mniejszym bądź większym stopniu pokrewne jednemu z dwóch wskazanych w tekście, stąd ograniczam się do rozważenia jedynie tych ostatnich. Warto zresztą zwrócić uwagę, że jednym z często wysuwanych zarzutów wobec koncepcji relacji wewnętrznych jest to, że w celu zdefiniowania tego typu stosunków używa się mglistych pojęć.

Pierwszy z tych poglądów – redukcję relacji do własności – Russell przypisywał neoheglistom. Pozostawiam na uboczu kwestię trafności takiej interpretacji doktryny neoheglistów¹². Interesuje mnie problem, czy faktycznie przyjęcie doktryny relacji wewnętrznych przy wskazanym ich rozumieniu, prowadzi do monizmu absolutnego.

§ 2. RELACJA WEWNĘTRZNA JAKO SPROWADZALNA DO CECH PRZEDMIOTU

Według Russella relacje wewnętrzne to relacje zawarte w naturze członów, w tym znaczeniu, że są sprowadzalne do własności rzeczy. Źródłem tego poglądu należy szukać w pojmowaniu logiki zdań podmiotowo-orzecznikowych jako wyrażającej fundamentalną strukturę języka (wszystkie zdania to zdania przypisujące pewien predykat jakiemuś podmiotowi), dalej zaś jako wyrażającej najbardziej podstawowy rys rzeczywistości – przysługiwanie własności substancji. Po części jest to również wynik pewnego zaniedbania, które pokutowało przez wieki w tradycji filozoficznej – nie rozróżniano relacji, własności relacyjnej, własności bezwzględnie własnych – o wszystkich twierdzono ogólnie, że określają, czy też cechują rzeczy¹³.

Relacja wewnętrzna zawarta w naturze przedmiotu to zatem taka, którą da się odnaleźć „wewnątrz” przedmiotu, wśród jego cech, bez konieczności wykraczania – używając terminów Ingardena – poza jego zasięg bytowy. Stwierdzany w sądzie *Piotr jest wyższy od Jana* stosunek „bycia wyższym od Jana” interpretuje się jako pewną cechę Piotra (ewentualnie również cechę Jana, przypisując mu odpowiednio „bycie niższym od Piotra”)¹⁴. Każdy sąd jest bowiem – zgodnie z omawianym poglądem – sądem przypisującym predykat podmiotowi. Tak więc i w podanym powyżej twierdzeniu, wbrew współczesnym intuicjom, mamy do czynienia z taką właśnie strukturą.

Cechy względne jednak są właśnie cechami ze względu na inny przedmiot. Gdyby nie było Jana, Piotr nie miałby od kogo być wyższym. Możliwość stwierdzenia różnicy wzrostu między nimi zakłada w sposób oczywisty wielość elementów. Zatem możliwość przypisania

¹² Jak przekonująco pokazuje Szymura, przynajmniej w odniesieniu do pism Bradleya jest ona całkowicie błędna [por. J. Szymura, *Relacje*, s. 74, 95, 102, 116].

¹³ Por. J. Szymura, *Relacje*, s. 71, 83–84.

¹⁴ Próbę takiej redukcji można znaleźć już u Platona. U Arystotelesa, podobnie, relacja jest pojmowana jako cecha względna.

cech względnych przedmiotowi stanowi raczej przesłankę dla stanowiska pluralistycznego.

Nadto, nie można posiadać cech względnych, nie będąc już w jakiś sposób określonym: nie można być wyższym od kogoś, nie będąc jakiegos wzrostu. Chcąc zatem utrzymać dogmat o podmiotowo-orzecznikowej strukturze języka i związane z nim przekonanie o podmiotowo-własnościowej strukturze rzeczywistości, naturalnym wydaje się, dla zwolennika eliminacji relacji na rzecz własności, by sądy stwierdzające relację interpretować jako po prostu skrócony sposób wyrażania sądów przypisujących cechy bezwzględne rzeczom. Tak więc sąd *Piotr jest wyższy od Jana* jest w istocie równoważny dwóm sądom: *Piotr ma 1,8 m* oraz *Jan ma 1,7 m*. Będąc tak a tak wysokimi Piotr i Jan nie mogliby pozostawać w innym stosunku niż w stosunku *bycia wyższym Piotra od Jana*. To ma na myśli Wittgenstein, gdy twierdzi, że dwie różne barwy niebieskie pozostają w stosunku wewnętrznym jaśniejsza-ciemniejsza *eo ipso*. Będąc tym czym są, takie jakie są, nie do pomysłenia jest, by nie pozostawały w tym właśnie stosunku¹⁵.

Bez względu jednak na to, czy uda nam się wyeliminować cechy względne na rzecz własności bezwzględnych, wciąż możemy utrzymywać stanowisko pluralistyczne – istnieje wiele przedmiotów tak a tak określonych, te określenia zaś są warunkiem wystarczającym dla stwierdzenia relacji między nimi zachodzących. Stwierdzanie takie jest jednak jedynie skrótowym wyrazem sądu przypisującego własności bezwzględne przedmiotom. Tego typu pogląd znajdziemy m.in. u Leibniza: relacja – będąca przypadłością – nie może być w dwóch podmiotach jednocześnie.

Relacje asymetryczne nie poddają się jednak tak łatwo powyżej przedstawionej interpretacji, sprowadzającej je do własności elementów. W przypadku Piotra i Jana interesujący nas stosunek różnicy wzrostu zachodzić ma dlatego, że obaj charakteryzują się odpowiednią wielkością. Rzecz w tym jednak, że same wielkości pozostają w stosunku asymetrycznym $1,8 > 1,7$, zaś próba redukcji wyjściowego sądu stwierdzającego relację do koniunkcji sądów przypisujących własności poszczególnym elementom milcząco ten stosunek między wielkościami zakłada. Albo więc musimy się zgodzić, że nie udało się nam wyeliminować relacji asymetrycznej, albo musimy ponowić próbę i stwierdzić, że owe wielkości pozostają w tym właśnie stosunku, dlatego, że

¹⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 29, teza: 4.123.

każdej z nich przysługuje pewna własność (bezwzględna), dokładnie rzecz biorąc - pewna wielkość. Widać od razu, że zabieg taki skutkuje pojawieniem się nieskończonego regresu¹⁶.

Przedstawiona powyżej tzw. monadystyczna koncepcja relacji wewnętrznych próbuje sprowadzić je do własności poszczególnych elementów, co – jak wskazuje powyższa analiza – jest próbą chybiącą: ani nie daje się całkowicie wyeliminować relacji, ani tym bardziej nie uzyskujemy stanowiska monistycznego. Zwolennik takiego poglądu, chcący utrzymać dogmat o substancjalno-własnościowej strukturze rzeczywistości (zgodny z omawianym sposobem rozumienia relacji wewnętrznej), mógłby jednak przyjąć odmienne rozwiązanie, tzw. monistyczną koncepcję relacji, sprowadzającą relacje do własności całości złożonej z elementów w tej relacji pozostających. Relacja miałaby zatem być cechą całości. Przyjęcie tego rozwiązania napotyka trzy następujące trudności:

- a) Sam Bradley utrzymuje, że orzekając relację o całości złożonej z elementów wziętych oddzielnie, orzekamy o niej fałszywie, jeśli zaś bierzemy owe elementy jako pozostające w tym stosunku, to przypisując takiej całości ową relację stwierdzamy o niej coś trywialnie¹⁷. Jednak ten tzw. paradoks predykcji jest paradoksem tylko z pozoru. Bierze się on stąd, że spójkę „jest” w zdaniu (np. A jest w relacji z B, A jest C) interpretuje się jako wprowadzającą jakiś rodzaj tożsamości między elementami, które łączy. Wtedy zaś powstaje pozór, że skoro są tożsame, to albo orzekamy coś trywialnie, albo, skoro podmiot zdania występuje w zdaniu osobno, bez orzecznika (mówi się tu o tzw. autonomizowaniu się podmiotu), to orzekamy ów orzecznik fałszywie – przypisujemy podmiotowi coś, co mu – jako wziętemu osobno – nie przysługuje. Pomijając kwestię rzekomego paradoksu, monista mógłby ewentualnie przyjąć, że owa relacja jest własnością całości, którą stanowi Absolut (Absolut jest taki, że A jest w relacji z B). Odnosząc zatem bezpośrednio tę relację od razu do ostatecznego podmiotu, bez wprowadzania podmiotów (całości) pośrednich i uzyskując w ten sposób pożądane stanowisko substancjalistyczne: forma substancja-własności określa

¹⁶ Co więcej, w przypadku liczb rzeczy wydają się mieć odwrotnie: wszelkie własności liczb wynikają z ich wzajemnych relacji (bycia następnikiem, bycia poprzednikiem, etc.)!

¹⁷ „[...] predykat, jeżeli nie wprowadza różnicy, jest bezużyteczny; jeśli natomiast czyni podmiot innym, niż ów podmiot jest, jest predykatem fałszywym”. Zob. F. H. Bradley, *Zjawisko i rzeczywistość*, s. 18–19.

najbardziej podstawową strukturę rzeczywistości. Obserwowane w doświadczeniu relacje między elementami byłyby więc przejawami (własnościami) Absolutu.

- b) Również w stosunku do monistycznej koncepcji relacji Russell wysuwa swój argument z relacji asymetrycznych¹⁸. Stwierdzając, że cechą całości złożonej z Jana i Piotra jest to, iż jeden jest wyższy od drugiego, nie wskazujemy, jaka konkretnie relacja między nimi zachodzi, który z nich więc przewyższa wzrostem którego. Podobnie Whitehead zarzucał Bradleyowi, że ten pojmował relacje w sposób niekonsekwentny i stąd mają wynikać słynne paradoksy. Bradley bowiem nie rozróżniał tak naprawdę konkretnych więzi (tzw. kontrastów w terminologii Whiteheada) i relacji (abstrakcyjnych rodzajów kontrastów). Tak np. konkretny odcień barwy pomarańczowej jest kontrastem (stopieniem) dwóch konkretnych odcieni czerwieni i żółci, a nie dwoma elementami połączonymi jakimś trzecim ogniwem w postaci abstrakcyjnej relacji. Jakakolwiek zmiana jednego ze składników skutkuje zmianą całości (kontrastu). Choć, wbrew atomizmowi logicznemu, Bradley chciał pojmować relacje jako konkretne więzi, wspomniane relacje rzeczywiście wiążące, to analizował je w kategoriach relacji abstrakcyjnych – Russellowskich atomów logicznych. Dlatego właśnie, zgodnie z tym, co twierdził Bradley, między relacją a elementami, które łączy pojawić się musiała jakaś kolejna relacja i tak *ad infinitum*. Innymi słowy, Whitehead zarzuca Bradleyowi, że w gruncie rzeczy nie wyzwolił się z tzw. sensualistycznej doktryny percepcji, według której doświadczenie może zostać opisane przez uniwersalia. Analiza doświadczenia w kategoriach Wilka-zjadającego-owcę jako uniwersale cechującego Absolut jest zaprzeczeniem oczywistości¹⁹. Akt doświadczenia, doświadczone rzeczy i związki między nimi są zaś, według Whiteheada, w sposób nieusuwalny i narzucający się konkretne. Relacja jako rodzajowe określenie konkretnych więzi niczego łączyć nie może: dlatego konstruowane przez Bradleya paradoksy pokazują, że relacje są „czystymi” zjawiskami, swoistym brakiem dyskrecji ze strony Absolutu, naśladowącymi jedynie w sposób niespójny rzeczywistość²⁰.

¹⁸ Por. J. Szymura, *Relacje*, s. 89 i n; F. H. Bradley, *Zjawisko*, s. 19.

¹⁹ A. N. Whitehead, *Process and Reality*; The Free Press, New York 1978, s. 43.

²⁰ „[...] relations among other things are «mere»; that is to say, are indiscretions of the absolute, apings of reality without self-consistency”. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, s. 229.

- c) Najpoważniejszy zarzut Russella wobec omawianej monady stycznej koncepcji relacji dotyczy relacji część-całość. Przyjmując, że relacja ma być cechą całości, której częściami są związane elementy, zaś A ma być częścią B, powstaje pytanie, czego cechą jest owa relacja: czy jest to cecha B, czy cecha pewnej całości C, której zarówno A i B są częściami. Wtedy jednak generujemy nieskończony regres. Takie rozwiązanie faktycznie przyjmowali neohegliści. Wydaje się ono jednak mocno naciągane: nie wiadomo dlaczego całość złożona z A i B nie może się sprowadzać do B. Monista, podobnie jak w pierwszym przypadku, mógłby jednak przyjąć, że relacja jest cechą najszerszej całości, czyli Absolutu. Cechą absolutu jest to, że jego częścią jest pewne zjawisko – Absolut zaś jest sumą wszystkich przejawów²¹.

Stanowisko monistyczne oparte na wskazanej właśnie koncepcji relacji wewnętrznych wymaga przyjęcia dodatkowego założenia, mianowicie tezy, że wszystko łączy się ze wszystkim. Nie jest przecież w żaden sposób logicznie wykluczona sytuacja, w której różne powiązane relacją pary elementów byłyby przejawami odmiennych „ostatecznych” podmiotów. Ponownie zatem otrzymalibyśmy stanowisko pluralistyczne. Uznając natomiast, że wszystko łączy się ze wszystkim przesadzamy, że pozostające we wzajemnej relacji dowolne dwa elementy zawsze okażą się przejawem tego samego podmiotu.

Najbardziej jednakże naturalnym rozwiązaniem dla zwolennika monizmu, który chciałby wyeliminować relacje na rzecz własności, relacje rzucające go przecież – jak stwierdziliśmy wyżej – nieuchronnie w objęcia pluralizmu, wydaje się przyjęcie, że relacje są jedynie sposobem w jaki skończony podmiot poznający próbuje pojąć rzeczywistość. Relacje są jedynie zjawiskiem, rodzajem pozoru i dlatego wzięte same w sobie prowadzą do paradoksów, na które próbował zwrócić uwagę Bradley. Godząc się na takie rozwiązanie musimy przystać na to, że Absolut ma charakter świadomego podmiotu, który poznaje sam siebie w ramach pewnej ograniczonej perspektywy, jaką stanowi skończony podmiot poznający. Podmiot ów musi być bowiem posiadającym jedynie pochodną realność jednym z *modi* Absolutu, skoro substancja

²¹ Wątpliwe wtedy pozostaje jednak to, w jaki sposób całość określić $\{x,y,z,\dots,n\}$ ma być niesprzeczna, podczas gdy jej podzbiór $\{x,y,z\}$ może być sprzeczny? Sprzeczność można uzyskać przez dodanie jakiegoś elementu do zbioru, a nie przez eliminację części jego elementów. W ten sposób jednak (jako niesprzeczną całość – zbiór – wszelkich możliwych określić) neohegliści pojmowali Absolut.

i własności określać mają strukturę rzeczywistości na najbardziej podstawowym poziomie.

Jak to ujął we właściwy dla siebie obrazowy sposób Whitehead:

For Bradley, the judging subject has only a derivative actuality, which is the expression of its status as an affection of the absolute. A judgment is an operations by which the absolute, under the limitations of one of its affections, enjoys self-consciousness of its enjoyment of affections²².

Stąd monizm absolutny Bradleya jest rodzajem absolutnego idealizmu. Koncepcja Whiteheada, jak deklaruje jej twórca, jest próbą przekształcenia niektórych podstawowych założeń absolutnego idealizmu i oparcia ich na realistycznych podstawach²³. Chodzi tu przede wszystkim właśnie o doktrynę relacji wewnętrznych.

§ 3. RELACJA WEWNĘTRZNA JAKO ISTOTNA DLA TOŻSAMOŚCI ELEMENTÓW

Przytoczona w poprzednim paragrafie argumentacja Russella pokazuje trudności sprowadzenia relacji do własności. Stanowisko monistyczne oparte na drugiej z omówionych (tj. monistycznej) koncepcji relacji wewnętrznych wymaga przyjęcia dodatkowo albo założenia, że wszystko łączy się ze wszystkim, albo założenia, że obserwowane sytuacje relacyjne są jedynie sposobem, w jaki skończony podmiot poznający (będący koniec końców jednym z *modi* Absolutu) próbuje pojąć rzeczywistość.

Weźmy teraz pod uwagę relację wewnętrzną w znaczeniu bycia istotnym dla tożsamości elementów, które łączy – w tym wypadku relacja byłaby niejako silniejsza bytowo od własności, które są względem niej pochodne. Ponownie zapytajmy, czy przyjęcie aksjomatu relacji wewnętrznych prowadzi do monizmu (w tradycyjnej jego substancjalistycznej postaci).

Jeśli przyjmujemy, że wszystkie relacje są istotne dla tożsamości elementów, o tym, czym dany przedmiot jest, decyduje wszystko to, co mu się przytrafia. Najdrobniejsza różnica w nawet z pozoru najbardziej nieistotnym określeniu skutkowałaby tym, że mielibyśmy do czynienia z innym bytem indywidualnym, nawet jeżeli nie wszystkie własności są własnościami relacyjnymi, tzn. takimi, które nie są pochodne od

²² A. N. Whitehead, *Process and Reality*, s. 200.

²³ Tamże, s. xiii.

związków z innymi przedmiotami. W myśl założenia bowiem każdy związek w sposób istotny modyfikuje tożsamość przedmiotu²⁴. O tożsamości przedmiotu decyduje więc jego pełna natura, tzn. wszelkie własności²⁵. Dla Piotra zatem byłoby istotne nie tylko to, że jest człowiekiem, jest wysoki na 1,8 m, ale również to, co zjadł dzisiaj na śniadanie, a w końcu i to, że jest wyższy od Jana. Dla tożsamości Piotra byłoby więc istotne to, że istnieje Jan, którego przewyższa wzrostem.

Warto zwrócić uwagę, że jeśli przyjmiemy, iż nie wszystkie relacje są wewnętrzne, nie otrzymujemy automatycznie stanowiska pluralistycznego. Wystarczy bowiem, że dla każdego przedmiotu istnieje co najmniej jedna relacja, sprowadzalna do jego cech istotnych, która czyni go zawisłym w istnieniu od jakiegoś innego przedmiotu.

Powyższe ustalenia wiążą się również z następującymi konsekwencjami. Po pierwsze, wszystko musi łączyć się ze wszystkim. Dowolne wzajemne odniesienie dwóch przedmiotów musi bowiem mieć odzwierciedlenie w postaci jakiejś własności lub cechy względnej, która, zgodnie z założeniem, zawarta musi być w naturze przedmiotu. Po drugie zaś, wszystkie elementy rzeczywistości muszą istnieć jednocześnie, żaden z powiązanych w ten sposób przedmiotów nie może powstać później niż cała reszta. Jego późniejsze pojawienie się skutkowałoby bowiem zmianą pewnej cechy w pozostałych elementach, a tym samym utratą przez nie tożsamości. Z tego samego powodu wykluczona jest jakakolwiek zmiana (np. układu przestrzennego) wśród istniejących przedmiotów. W przypadku gdyby – powiedzmy – Jan urosł w wyniku procesu dojrzewania, Piotrowi zaczęłaby przysługiwać w pewnej chwili cecha bycia niższym od Jana. Żeby ocalić tożsamość Piotra, trzeba dokonać zabiegu indeksowania własności (bycia wyższym od Jana w chwili t_1 ; bycia niższym od Jana w chwili t_2), same zaś zmiany wyrzucić tym samym poza obręb czasu, przyjmując, że są to jedynie zjawiska, rodzaj pozoru wynikający z faktu, że postrzegający umysł

²⁴ Dlatego kwestia, czy wszystkie własności są w tym znaczeniu relacyjne, czy tylko niektóre, nie zmienia nic w poniższych ustaleniach.

²⁵ W *Sporze* Ingarden nadaje pojęciom natura i istota nieco odmienne znaczenie: natura jest pojęciem węższym niż istota. Natura (konstytutywna) to jakość lub zespół jakości, które bezpośrednio kwalifikują podmiot cech jakiegoś bytu, sprawiając, że jest on tym a nie innym indywidualnym przedmiotem. Istota jest pojęciem szerszym, obejmującym zarówno materię natury konstytutywnej, jak i determinowane przez nią momenty formalne i egzystencjalne [por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II/1 PWN, Warszawa 1987, s. 333–370].

jest skończony²⁶. Powstaje w takim wypadku wątpliwość, czy zarysowane stanowisko przyjmujące, że wszelkie relacje są wewnętrzne w omawianym sensie, a tym samym, że wszystko łączy się ze wszystkim w sposób istotny, jest do pogodzenia z jakąkolwiek czasową charakterystyką rzeczywistości. Pogląd ten prowadzi do odrzucenia jakiegokolwiek substancji, jako trwałego podmiotu zmiennych określeń. Neohegliści faktycznie twierdzili, że każdy przedmiot jest tzw. konkretnym uniwersale, pewną mnogością faz przejawiającą się w kolejnych odsłonach. Substancja jako trwały podmiot zmian jest tylko abstrakcją²⁷.

W podobnym duchu utrzymane jest stanowisko perdurantystyczne, zakładające, że obserwowane zjawiska są częściami czasowymi przedmiotu, który w całości konstituuje się dopiero w wyniku przeminięcia wszystkich faz. Wspomniane części czasowe nie są własnościami trwającego w czasie podmiotu, który stanowiłby rodzaj „twardego rdzenia” dla zmieniających się stanów, ale są właśnie częściami pewnej całości. Koncepcja ta nie wolna jest od trudności: na jakiej bowiem zasadzie uznać, że w pewnym momencie przestał istnieć pewien przedmiot (przeminięły wszystkie jego czasowe części) i mamy teraz do czynienia z częściami czasowymi innego już przedmiotu, nie są to zaś kolejne fazy wciąż tego samego przedmiotu. Nie wchodzi tu w grę rozwiązanie, że te same charakterystyki mogą stanowić o ciągłości, ponieważ nie ma żadnej konieczności, że we wszystkich fazach musi występować ten sam dobór własności. Jeśli zaś miałyby tak być, to ów zespół własności stanowiłby właśnie trwający podmiot zmian, co byłoby niezgodne z założeniem. Trudno również znaleźć inną niż arbitralny wybór granicę między dwoma przedmiotami istniejącymi równocześnie. Nie ma bowiem żadnego czynnika, który jednoczyłyby owe części.

W przypadku omawianego poglądu neoheglistów aporie wydają się być jeszcze poważniejsze. W myśl rozważanego założenia nawet tzw. relacje formalne, a więc m.in. porządkujące przeszłość, w jakiś sposób elementy owej przeszłości muszą modyfikować: 2-metrowy dziadek Piotra mógł być najwyższym z rodu, jednak po tym, jak Jan owe 2 m przekroczył, przodek ów staje się drugim z kolei ze względu na wzrost, to zaś określenie w sposób istotny modyfikować ma naturę

²⁶ Choć wtedy powstaje problem zmian w samym postrzegającym podmiocie. Postrzeżenia są przecież różnymi stanami tego podmiotu.

²⁷ Dla neoheglistów nie ma substancji. Podmiotem tym jest co najwyżej Całość. Zob. J. Szymura, *Relacje*, s. 118, 120–121].

dziadka²⁸. Pogląd to rzecz jasna niełatwy do zaakceptowania. Wynika on ze wspomnianego wyżej zaniedbania polegającego na nieodróżnianiu relacji, własności relacyjnej, własności bezwzględnie własnych. Można nieco złagodzić jego absurdalność przyjmując, że wszelkie określenia są zawarte z góry w naturze danej rzeczy (*najwyższy z rodu do końca 1980 r., drugi z kolei od 1981 r.*). To wymaga z kolei zaakceptowania ścisłego determinizmu – w naturze dziadka i całej pozostałej części rzeczywistości z góry przesądzone są wszelkie okoliczności, które mogą wpłynąć na określenia naszego przodka.

Rodzi się tu jednak pytanie, czy nie jest to jedynie odsunięcie problemu poziom wyżej: same te „własności”, pojęte jako czasowe fazy przedmiotów, są również w pewien ściśle określony sposób uporządkowane: faza aktualna, faza właśnie miniona itp. Przysługują im więc pewne cechy względne, których zgodnie z założeniem nie da się pojąć inaczej, jak cechy wyjściowe, a więc jako części czasowe pewnej całości drugiego rzędu. Jako rezultat otrzymujemy nieskończony regres. Jeżeli we wcześniejszym przypadku, omawianym w poprzednim paragrafie, taki regres mógłby iść niejako na poczet podmiotu-Absolutu, który cieszyłby się nieskończoną liczbą atrybutów, tak w tym wypadku brak takiej ewentualności. Sytuacja ta skutkuje więc regresem w nieskończoność, w którym części czasowe mają swoje części czasowe itd. Z racji więc tego, że również stosunki formalne mają być istotne dla tożsamości elementów, elementy te, nawet jeżeli pojąć je jako czasowe fazy jakiejś całości, nie mogą następować jedna po drugiej. Musielibyśmy więc przyjąć, że rzeczywistość to rodzaj statycznej mnogości w sposób istotny powiązanych elementów, w której niemożliwa jest żadna zmiana. Wykluczona byłaby jakakolwiek czasowa charakterystyka rzeczywistości.

§ 4. WHITEHEADA KONCEPCJA RELACJI WEWNĘTRZNYCH

Przyjmując wraz z neoheglistami założenie o powszechności relacji wewnętrznych, Whitehead nie godził się na konsekwencje monizmu absolutnego, bronił m.in. możliwości prawdy cząstkowej²⁹. Od-

²⁸ „Cokolwiek zdarzyło się, zdarza się lub – trzeba dodać chociażby ze względu na stosunki formalne mogące uporządkować przeszłość – zdarzy się w kosmosie, jest istotne dla tożsamości dowolnego innego czegoś”. J. Szymura, *Relacje*, s. 150.

²⁹ Whitehead dopuszcza związki zewnętrzne. Są to jednak związki między dziedziną tzw. eternaliów (*eternal objects*) i faktami, a więc związki między możliwością

miennie jednak, niż Russell, czy Bradley rozumiał relację wewnętrzną. Za monizm wraz z jego absurdalnymi konsekwencjami winą obarczył substancjalizm, wraz ze związaną z nim sensualistyczną doktryną percepcji.

Whitehead twierdzi, że jego koncepcja jest bliska koncepcji Spinozy, jednak porzuca przekonanie, że podmiotowo-orzecznikowa forma sądów wyraża najbardziej podstawową strukturę rzeczywistości. Tym samym odrzuca substancjalno-własnościowy dogmat i opis morfologii świata zastąpiony zostaje opisem dynamicznego procesu dziania się. Whitehead wyraźnie deklaruje, że jego filozofia jest pluralistyczna w przeciwieństwie do monistycznej doktryny Spinozy. Spinoza przyjmował substancję pojętą monistycznie jako ostateczny podmiot wszelkich określeń, byty jednostkowe zaś stanowiąc mając ostatnie modyfikacje tej substancji. Filozofia organizmu odwraca całą tę sytuację. Jak bowiem twierdzi Whitehead, każda filozofia przyjmuje jakiś rodzaj podstawowego elementu, który jest określony, ze względu na swoje przypadłości³⁰. Można go scharakteryzować jedynie poprzez te przypadłościowe ucieleśnienia, bez nich pozbawiony jest jakiegokolwiek określoności³¹. Jednak stanowisko monistyczne przypisuje tej podstawie najwyższy (ostateczny) stopień realności i udziela jej swoim modusom, bez których pozbawiona byłaby jakichkolwiek określeń. W metafizyce Whiteheada cała ta koncepcja zostaje odwrócona. Ostateczną realność stanowią indywidualne, konkretne byty aktualne, rozumiane jako fakty, które nie stanowią trwającego w czasie substancjalnego podmiotu własności. Kategoria tego, co ostateczne, którą Whitehead określa mianem kreatywności³² zyskuje pochodną realność dzięki faktom właśnie. Za jednostkowymi bytami aktualnymi (faktami) nie

i aktualnością i tylko dla pierwszej ze stron są zewnętrzne, tj. nieistotne. Wszelkie związki w obrębie aktualności są związkami istotnymi. Natomiast dla *eternale* np. czerwień jest nieistotne (nic nie zmienia w jego naturze), że zostało zrealizowane w tych a tych faktach. Do dziedziny *eternaliów* należą obok kontrastów również wspomniane wcześniej relacje mające stanowić gatunkowe określenie kontrastu. Realizacja jakiegóż relacji jednak z konieczności polega na realizacji jakiegóż kontrastu. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*; University Press, Cambridge 1946, s. 155.

³⁰ A. N. Whitehead *Process and Reality*, s. 7, 74, 81.

³¹ Whitehead mówi tu o tym, że ów element ma być aktualny dzięki swoim modusom. Aktualny w myśl tej koncepcji to określony. Aktualność wiąże się zawsze z pełnią określoności, co wymaga odcięcia, wyeliminowania pewnych możliwości i zrealizowania innych. Dlatego Whitehead charakteryzuje aktualność jako decyzję.

³² Co oddawać ma podstawową charakterystykę rzeczywistości, jaką jest jej dynamizm.

kryje się żadna wyższa, ostateczna rzeczywistość, udzielająca realności swoim „modusom”, przez które miałyby się przejawiać. To jednostkowe fakty są ostatecznymi, najbardziej realnymi elementami rzeczywistości.

Głównym obiektem krytyki Whiteheada jest substancjalizm wraz z paradoksalnymi konsekwencjami w postaci m.in. monizmu i sceptycyzmu. Przyjęcie substancji pojmowanej jako byt aktualny, jako tego, co trwa niezmiennie w czasie, zachowując swoją tożsamość i zmieniając akcydentalne własności, spowodowało – jak twierdzi Whitehead – kolaps wielu pluralistycznych filozofii. Przeciwna doktryna głosi, że byt aktualny nigdy się nie zmienia i jest rezultatem wszystkiego, co można mu przypisać (czy to własność, czy relację). W filozofii mamy więc, jak twierdzi Whitehead, alternatywę: albo monistyczny świat z iluzją zmiany albo pluralistyczny świat, w którym zmiana znaczy odmienność następujących po sobie poszczególnych bytów aktualnych³³.

W przeciwieństwie do powyżej scharakteryzowanego substancjalizmu, w którym jedna substancja nie może być obecna w drugiej ani o niej orzeczona, Whitehead przyjmuje, że każdy byt jednostkowy wkracza w konstytucję innych bytów jednostkowych. Przeciwny pogląd, twierdzi, doprowadził do kolapsu pluralistycznej filozofii Kartezjusza do jednej substancji Spinozy, do monad Leibniza z ich przedustawną harmonią i do sceptycyzmu Hume’a³⁴.

Zrazu wydawałoby się więc, że stanowisko substancjalistyczne może być bądź pluralistyczne, bądź monistyczne. Zgodnie z tym przekonaniem, substancja z jej własnościami stanowi ostateczny typ aktualności (bytu aktualnego), istnieje w najbardziej fundamentalnym sensie, jest, zgodnie z definicją Kartezjusza, niezależna w swoim istnieniu od czegokolwiek innego. Jeśli uznaje się jeden taki byt, otrzymujemy stanowisko monistyczne, jeśli przyjmuje się takich bytów wiele mamy pluralizm. Monizm lub pluralizm byłby po prostu rezultatem pewnego powziętego z góry metafizycznego założenia, co do ilości substancji w świecie. Decyzja ta jest w gruncie rzeczy arbitralna i ewentualnie konsekwencje jej przyjęcia mogą skłaniać do odrzucenia lub podtrzymania danego stanowiska.

Jeśli przyjmiemy jednak metafizyczne rozstrzygnięcie, w którym substancję wraz z jej atrybutami pojmuje się jako podstawowy byt

³³ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, s. 78–79.

³⁴ Tamże, s. 48.

aktualny, relacje pomiędzy bytami jednostkowymi okazują się kłopotliwe: nie ma na nie po prostu miejsca w takim świecie. Istnieją bowiem jedynie substancje i ich atrybuty. Stąd, jak twierdzi Whitehead, wbrew najbardziej oczywistym intuicjom, każda rzetelna (*respectable*) filozofia „substancji i własności” jest monistyczna³⁵.

Zgodnie z analizą substancjalizmu przeprowadzoną przez Whiteheada, relacja okazuje się korelacją dwóch własności, z których każda należy wyłącznie do jednego z elementów. Jeśli przyjrzymy się doktrynie Kartezjusza, to znajdziemy w niej trzy rodzaje bytów aktualnych: umysł, ciało i Bóg. Wszystkie są substancjami i właściwą formą analizy takich bytów jest przypisywanie im własności (istotnych lub przypadłościowych). Zmiana może być albo powstaniem lub unicestwieniem substancji, albo zmianą jej własności akcydentalnych. Umysły nie wymagają do swego istnienia ani ciał, ani innych umysłów, podobnie rzecz się ma z ciałami. Wymagają one jednak współdziałania Boga. Tak więc istotnymi własnościami umysłu jest myślenie i zależność od Boga, dla ciał będzie to owa zależność i rozciągłość. Kartezjusz nie wspomina o tej zależności jako o istotnym atrybucie, jest to jednak – jak twierdzi Whitehead – kluczowy element koncepcji Kartezjusza. Przypadkowe relacje między poszczególnymi substancjami stanowią wielki problem dla tej koncepcji, muszą one kwalifikować substancję jako jej własność. Relacja jest korelacją dwóch własności przysługujących dwóm podmiotom (mamy więc tu omówioną monadystyczną koncepcję relacji). Jednak sama korelacja również musi być przypisana Bogu jako jedna z jego akcydentalnych własności. To jest właśnie reprezentacjonistyczna koncepcja poznania Kartezjusza. Bóg jest świadom tej korelacji, a wiedza o Boskiej dobroci (to, że nas nie zwodzi) gwarantować ma prawdziwość naszych idei. To jest jedyny – jak twierdzi Whitehead – spójny sposób ujęcia percepcji na gruncie kartezjańskiej doktryny, przyjmującej wielość substancji. Whiteheadowska metafizyka przyjmuje owo założenie o wielości bytów aktualnych, pojmując je jednak odmiennie niż niezależnie istniejące substancje. Jest bowiem oczywiste, że są tylko dwie drogi wyjścia z trudności piętrzących się przed koncepcją Kartezjusza: jedna to ucieczka w jakiś rodzaj monizmu, druga to przeformułowanie całej kartezjańskiej metafizycznej maszynerii³⁶.

Skoro na gruncie substancjalizmu, próbującego ująć świat w kategoriach substancji i jej własności, relacje między bytami okazują się

³⁵ Tamże, s. 137.

³⁶ Tamże, s. 144-145.

mocno kłopotliwe, konsekwencją powinno być przyjęcie raczej jednej substancji niż wielu. Dlatego też koncepcja Spinozy jest bardziej konsekwentną niż pluralistyczna monadologia Leibniza próbą uspoźnienia stanowiska Kartezjusza, choć wprowadzenie wielu *modi* stanowi zabieg *ad hoc* uczyniony przez Spinozę, po to, by jego koncepcja „trzymała się faktów”.

Bez względu jednak na to, którą opcję ostatecznie zaakceptujemy, substancjalny monizm Spinozy i Bradleya, w którym mamy jeden ostateczny podmiot, czy Leibnizjański pluralizm z wielością monad bez okien, w konsekwencji staniemy przed problemem iluzoryczności doświadczenia³⁷. Leibniz musi odwołać się, podobnie jak Kartezjusz, do Boga, by wesprzeć swoją epistemologię, dla Bradleya obserwowane rzeczy – jak zostało to wskazane wcześniej – są jedynie czystym zjawiskiem. Zgodnie zatem z powyższą analizą Whiteheada, to substancjalizm leży u podstaw monizmu – substancjalno-własnościowa struktura rzeczywistości, w której indywidualna substancja charakteryzowana jest przez własności ogólne, „odbija się czkawką” na ostatecznym poziomie rzeczywistości. Sądy, według Bradleya, nie odnoszą się do bezpośrednio doświadczanej rzeczywistości. Doświadczenie to jest bowiem zawsze fragmentaryczne. Niemniej jednak stwierdzone w doświadczeniu własności ogólne muszą cechować jakąś substancję – w tym wypadku Absolut. Zgodnie bowiem z substancjalistycznym dogmatem wspartym wspomnianą wcześniej sensualistyczną doktryną percepcji, jedynym bytem jednostkowym jest substancja, jej własności zaś mają charakter ogólny. Konsekwentnie również podmiot poznający musi stanowić taką substancję pierwszą, doświadczane jakości natomiast muszą być własnościami ogólnymi.

Relację wewnętrzną Whitehead charakteryzuje jako taką, która jest konstytutywna dla elementu, który w nich stoi, tj. konstytuującą naturę elementów, które łączy. Poza tymi relacjami dany byt nie byłby zatem tym, czym jest (w mocnym znaczeniu bycia innym, nie jedynie bycia odmiennym niż się jest, ale bycia innym bytem)³⁸.

Tak więc charakter bytów ma wynikać z ich wzajemnych związków, ale i na odwrót – charakter owych związków ma wynikać z charakteru tych rzeczy³⁹. Whitehead z naciskiem podkreśla, że w równym

³⁷ Tamże, s. 190.

³⁸ A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 199.

³⁹ A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*; The Free Press, New York 1967, s. 113. Jest to – zdaniem Whiteheada – przekonanie na wskroś racjonalistyczne. Poznając bowiem naturę elementów, poznać możemy naturę związków je łączących i na

stopniu relacje wewnętrzne kształtują (*modify*) naturę członów, które łączą, jak i odwrotnie *relata* kształtują naturę tej relacji⁴⁰.

Jak to zostało wskazane powyżej, takie rozumienie relacji wewnętrznej jest nie do utrzymania na gruncie substancjalizmu, przyjmującego, że substancja istnieje niezależnie od czegokolwiek innego: elementy mogą ewentualnie być modyfikowane przez wzajemne relacje, jednak muszą być już jakoś w swojej naturze określone, żeby w ogóle móc wejść w relację. Własności wynikające z wzajemnych związków muszą być przypadkowe dla tego, czym dana rzecz jest ze swej natury. Koncepcja relacji wewnętrznych czyni zatem niemożliwym przypisanie zmiany bytowi aktualnemu. Byt aktualny, fakt, jest zgodnie z zasadami metafizyki Whiteheada tym, czym jest i jest tam, gdzie jest⁴¹. Gdyby inne byty uczestniczyły w konstytucji danego faktu, byłby to inny fakt, tym samym zajmowałby również inną czasoprzestrzenną pozycję.

Fakty nie trwają w czasie, nie przedłużają swojego istnienia na kolejne chwile. Istnieją o tyle, o ile zostają włączone jako czynniki w konstytucję kolejnych bytów aktualnych – zyskują tzw. obiektywną nieśmiertelność. Tak więc modyfikują one naturę nowego faktu i naturę relacji w której są elementem, ta relacja jednak jest istotna dla nich w aspekcie istnienia – istnieć, to móc uczestniczyć w konstytucji bytów aktualnych, jak głosi jedna z podstawowych zasad systemu metafizyki Whiteheada, tzw. zasada względności.

W przeciwieństwie zatem do koncepcji neoheglistów Whitehead nie utrzymuje, że, jeśli relacja jest wewnętrzna, to jest istotna dla tożsamości obu elementów. Relacja wewnętrzna może być asymetryczna. Jest ona wewnętrzna dla nowo powstającego faktu. Dla faktów przeszłych jest ona zewnętrzna. Nowo powstający fakt nie może nic w nich przecież zmienić. Są one twardymi faktami, stanowiąc przyczyny (kausalną przeszłość) nowo powstających bytów aktualnych. O tyle jednak istnieją, o ile aktualność jest brzemienna w ich skutki.

Wspomniana zasada względności przeczy więc Arystotelejskiej zasadzie, że substancja (byt aktualny) nie może być obecna w innym podmiocie. W myśl koncepcji Whiteheada byt aktualny jest obecny w innym bycie aktualnym, a jeśli dopuścimy stopnie istotności, mu-

odwrot. W przypadku gdy owe związki są zewnętrzne (w tzw. doktrynie prawa narzuczonego, której ucieleśnieniem jest Newtonowski materializm), prawa rządzące zachowaniem bytów wydają się być arbitralnie ustanowionymi zasadami, w żaden sposób nie wynikającymi z natury rzeczy.

⁴⁰ A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 157.

⁴¹ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, s. 58–59.

simy przyznać, że każdy byt aktualny jest obecny w każdym innym bycie aktualnym. Każdy obiekt jest obecny w pewnym sensie w całej przyrodzie. Przekonanie to pozostaje w zgodzie z odkryciami współczesnej fizyki, np. Faradaya, który twierdził, że ładunek elektryczny jest wszędzie. To przekonanie jest podstawą twierdzenia, że rzeczywistość tworzy system⁴².

Komentarza wymaga jeszcze kwestia, jak mocno rozumieć tezę, że wszystko łączy się ze wszystkim. Z jednej bowiem strony spotykamy przytoczone twierdzenia Whiteheada o przenikaniu obiektu na wskroś całej rzeczywistości; wspomina również Whitehead o telepatii⁴³, co należało odczytać jako możliwość bezpośredniego oddziaływania na siebie niepowiązanych przyczynowo faktów. Z drugiej natomiast strony, Whitehead respektuje założenia teorii względności i tezę o niezależności przyczynowej współczesnych sobie faktów, ograniczenia związane z różnymi porządkami czasowymi, wynikającymi ze skończonej prędkości rozchodzenia się światła. Jeśliby zatem przyjąć, że dwa fakty wzajemnie współczesne są od siebie niezależne, teza o tym, że wszystko łączy się ze wszystkim uległaby pewnemu osłabieniu.

W każdym bądź razie zasada względności chronić ma, według Whiteheada, jego metafizykę przed konkluzją radykalnego monizmu⁴⁴. Whitehead uznaje bowiem za Arystotelesem, że jedynymi racjami mogą być byty aktualne⁴⁵. Metafizyka substancjalistyczna pojmuje te byty aktualne jako niezależne substancje. Dla Whiteheada zaś mają one charakter w sposób istotny powiązanych faktów. Gdyby bowiem elementy rzeczywistości nie były powiązane ze sobą w sposób istotny, wewnętrzny, stanowiłyby każdy dla siebie rodzaj jałowej aktualności (*vacuous actuality*), a wtedy – jak stwierdziliśmy wyżej – spójniejszą koncepcją wydaje się przyjęcie ostatecznie jednego podmiotu wszelkich określeń, niż postulowanie takich podmiotów wiele, by w następ-

⁴² A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, 1964, s. 146.

⁴³ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, s. 253, 308.

⁴⁴ Tamże, s. 148.

⁴⁵ Tak sformułowaną zasadę Whitehead określa mianem zasady ontologicznej. Zatem *eternalia*, na gruncie koncepcji Whiteheada, wymagają do swojego istnienia jakiegoś bytu aktualnego, w którym byłyby w pewien pierwotny sposób ucieleśnione i przez to dostępne dla całej reszty bytów aktualnych. Whitehead nazywa pierwotną naturą Boga fakt, w którym dokonuje się ujęcie całej dziedziny możliwości ukonstituowanej przez wzajemne związki *eternaliów*. Również wspomniana wcześniej kreatywność sama dla siebie nie stanowi żadnej racji – jej realność jest pochodna względem realności indywidualnych faktów. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, s. 19, 21, 24, 31.

stwie stanąć przed koniecznością wytłumaczenia kłopotliwych relacji, które muszą okazać się czymś przypadkowym dla tych podmiotów.

Główna trudność, jaka stoi przed metafizyką Whiteheada, to problem wytłumaczenia, jak jedne byty aktualne mogą być obecne w innych. Innymi słowy, na czym polega wewnętrzność relacji między faktami. Kluczową rolę odgrywają tu *eternalia*, ucieleśniane w kolejnych fazach aktualności. Nie jest to więc rodzaj jakiejś prostej addycji. Kolejne fakty nie są przecież coraz „większe” w wyniku włączania faktów wcześniejszych do swojej budowy. Elementem metafizyki Whiteheada jest rodzaj „kumulatywnej” koncepcji czasu. Aktualna faza dopiero tworzy się „na” fazach przeszłych i podobnie jak czoło fali dobijającej do Atlantyku niesie ze sobą informację o swojej historii. W tym też znaczeniu relacja byłaby wewnętrzna dla całości, jaką stanowi nowo powstający fakt – ze względu na to, czym jest, nie może być zbudowany na innych komponentach (faktach przeszłych), w tym też znaczeniu stanowi rodzaj kontrastu, niepowtarzalnej jedności. Kontrast nie jest więc jakimś trzecim czynnikiem obok elementów łączonych, jest właśnie swoistą niesumatywną całością. Jak to zostało wskazane powyżej, również dla faktów przeszłych czymś istotnym ze względu na ich obiektywne istnienie jest rodzaj obecności w kolejnych fazach rozwoju rzeczywistości. Byłyby to jeden z elementów, które odróżniają szkicowo przedstawioną tu koncepcję relacji wewnętrznych od relacji część – całość na gruncie metafizyki substancjalistycznej. W jej przypadku dla całości istotne jest to, z jakich części się składa, jednak części mogą istnieć również poza tą całością.

§ 5. WNIOSKI

Zasada względności jest równoważna przyjęciu, że relacje między bytami aktualnymi są dla nich relacjami wewnętrznymi – przynajmniej dla faktów nowo powstających. Tak więc, wbrew Russellowi i początkowym intuicjom, przyjęcie relacji wewnętrznych jako uniwersalnie obowiązujących chronić ma, według Whiteheada, koncepcję przed monistycznym kolapsem, choć można się zastanawiać, czy diagnoza Whiteheada jest trafna: czy substancjalizm w konsekwencji prowadzi do monizmu. Whitehead zdaje się przyjmować, że substancjalizm musi uznawać, że podstawowa struktura rzeczywistości to substancja i atrybuty, zaś relacja „nie ma się gdzie podziać”. Przykład niewątpliwie rzetelnej koncepcji substancjalistycznej, w której obok podmiotu i własności kluczową rolę odgrywają relacje, stanowi ontologia Ingardena.

Zgodnie z poglądem Whiteheada byty aktualne – rozumiane jako fakty właśnie – mają istnieć w najbardziej fundamentalny sposób i to one niejako udzielają realności pozostałym składnikom rzeczywistości (np. *eternaliom*, czy wspomnianej wcześniej kreatywności). Fakty nie są jednak niezależne w swoim istnieniu – wprost przeciwnie, ich istnienie jest możliwe wyłącznie jako ukonstytuowane przez włączenie w proces powstawania faktów przeszłych. Kluczowe wydaje się tu zatem odrzucenie przez Whiteheada założenia, że istnieć w podstawowym sensie, to być niezależnym, która to charakterystyka była przypisywana tradycyjnie pojmowanej substancji.

Monizm zatem wymagałby przyjęcia następującego zbioru założeń:

- (A) Istnieć w najbardziej podstawowym sensie to być niezależnym od czegokolwiek. Za definicją stoi przekonanie, jaka jest natura podstawowych elementów rzeczywistości.
- (B) Wszystkie relacje są relacjami wewnętrznymi, tj. konstytutywnymi dla natury bytu. Dany byt nie byłby tym, czym jest, gdyby pozostawał w innych relacjach, realnych czy formalnych.
- (C) Wszystko łączy się ze wszystkim. Każdy element rzeczywistości – jeśli można tak powiedzieć – „odciska piętno” na każdym innym.

Przyjmując te trzy założenia musimy uznać, że każdy spotykany w doświadczeniu element okaże się koniec końców zawisły od dowolnego innego elementu. Dopiero całe *totum* bytów, na „zewnątrz” którego już nic nie pozostaje, a więc nie ma do czego w relacji pozostawać, może być uznane za ostateczną rzeczywistość.

Jeśliby odrzucić założenie (C) otwiera się droga dla przyjęcia pluralizmu. Mogłoby się tak bowiem zdarzyć, że mimo iż pewne zbiory bytów są wzajemnie zależne, tworząc pewnego rodzaju mega-kompleksy, to jednak nie ma konieczności, że między dwoma takimi całościami znajdziemy połączenie. Dla stanowiska pluralistycznego wystarczy uznanie, że istnieje więcej niż jeden taki kompleks.

Można również, jak to uczynił Whitehead, odrzucić założenie (A): w takim przypadku najwyższy stopień realności przysługiwać będzie wielu indywidualnym bytom, których istnienie jednak nie jest wzajemnie niezawisłe. Pozostaje oczywiście problem, które elementy są podstawowymi (mimo, że zależnymi) bytami, czy są one jednego rodzaju (fakty), czy musimy uznać wiele rodzajów bytów (fakty, *eternalia*).

Warto również zastanowić się nad odrzuceniem założenia (B). Wydaje się, że i w takim przypadku otrzymamy pluralizm. Jeśli bowiem uznamy, że nie wszystkie relacje są konstytutywne dla bytu aktualnego, to może on posiadać charakterystyki niezależne od innych elemen-

tów rzeczywistości. Co więcej – jak argumentuje Ingarden – żeby móc wchodzić w relacje, byt musi takie własności posiadać. Taka sytuacja jest możliwa wyłącznie na gruncie założenia substancjalistycznego. Moglibyśmy zatem uznać, że wszystko łączy się ze wszystkim, że wszystkie relacje modyfikują łączone elementy, jednak nie naruszają ich natury. Elementy te byłyby sobą poza tymi relacjami, czy też w innym układzie relacyjnym, choć byłyby inne – przysługiwałyby im inne cechy nabyte.

Kwestią sporną zatem pozostaje argument, że aby wejść w jakieś relacje, trzeba już jakimś być. Jeśli elementy są całkowicie redukwalne do zbioru relacji, w jakich pozostaje ten element do elementów innych, te zaś same są tak opisywalne, to w świecie istniałyby same relacje⁴⁶. Whitehead właśnie temu się przeciwstawia, jeśliby rzeczą była tym czym, jest bez, względu na relacje, w których stoi, to relacje te byłyby dla niej zewnętrzne. Otrzymujemy w rezultacie jałową aktualność ze wszystkimi konsekwencjami w postaci sceptycyzmu, niemożliwości wytłumaczenia naszej percepcji, możliwości związku przyczynowo-skutkowego itp.

Przyjęcie trzech wymienionych założeń nie przesądza jeszcze, jakiego rodzaju monizm otrzymamy, czy to będzie monizm substancjalistyczny, czy procesualistyczny. Jeśli zatem dodatkowo przyjmiemy założenie, że:

(D) substancja z przysługującymi jej własnościami określa podstawową strukturę rzeczywistości,
– to otrzymamy monizm w rodzaju koncepcji Spinozy, czy Bradleya. Byty pierwotnie uznane za niezależne substancje w rezultacie okażą się wzajemnie zawisłe i tym samym uznać je należy jedynie za aspekty bytu podstawowego – Absolutu. Skoro zaś, zgodnie z założeniem (D) substancja z przysługującymi jej własnościami określa najbardziej podstawową strukturę rzeczywistości, to Absolut musi się okazać właśnie taką substancją, która jest cechowana przez obserwowane w doświadczeniu elementy (własności brane początkowo jako własności różnych indywiduów). Absolut, który istnieje w podstawowym znaczeniu, ciesząc się pełnią realności, realności tej udziela swoim modusom.

Wydaje się jednak, jak wskazała powyższa analiza, że uznając (wbrew Whiteheadowi) założenie (A), a także (B) oraz (C) moglibyśmy mówić o monizmie procesualistycznym, odrzucając istnienie

⁴⁶ J. Szymura, *Relacje*, s. 95.

jakiegokolwiek trwającej w czasie substancji. Istnieje jeden podstawowy byt – swego rodzaju wszechobejmujący proces, którego fazami, węzłami są obserwowane fakty, stanowiąc jedynie jego kolejne przejawy. Na taką konsekwencję tezy, że wszystko łączy się ze wszystkim wskazuje również Ingarden: gdyby w świecie nie było różnego rodzaju izolatorów, dzięki którym mają szansę zaistnieć systemy względnie izolowane, nie mogłyby się ukonstytuować żadne trwające w czasie przedmioty. Wszystko podlegałoby nieustannej zmianie. Mielibyśmy tym samym do czynienia z jednym przedmiotem w najszerszym sensie, tj. nieprzerwanym strumieniem wzajemnie nieodróżnionych wiecznie się zmieniających sytuacji. Taki przedmiot nie byłby już jednak światem⁴⁷.

THE BASIC ASSUMPTIONS OF THE DOCTRINE OF ABSOLUTE MONISM

Summary

The paper is an attempt to reconstruct the main assumptions of the doctrine of absolute monism. I begin with a consideration of the various meanings of the internal relation that was the core of the controversy between logical atomism and neo-Hegelianism. I try to show that, contrary to Russell's thesis, the presupposition that all relations are internal does not directly result in the doctrine of absolute monism. Whitehead's process metaphysics serves as an illustration here. Whitehead holds that all relations are internal and argues, surprisingly to some extent, that only in this way can we avoid monistic consequences. Hence I show that to embrace absolute monism one needs to have additional assumptions. As result we get the three basic assumptions of the doctrine under consideration: to exist in the most fundamental sense is to be independent of anything whatsoever; all relations are internal; every entity is related to every other entity. Additionally there can be at least two versions of absolute monism: procesualistic and substantialistic, depending on whether we accept another assumption, namely, that the fundamental structure of reality consists in substance with its predicates.

Piotr Żuchowski

⁴⁷ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata. O strukturze przyczynowej realnego świata*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1981, s. 121, 124–125.

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

POST MORTEM DEI. TRACTATUS ANTHROPOLOGICUS

Jan Krasicki, *Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne*, Homini. Kraków 2011.

W roku 1703, na wydziale teologicznym Uniwersytetu w Rostocku¹, odbyła się teologiczna dysputa, której przedmiotem było zagadnienie: Czy można w ramach chrześcijańskiej ortodoksji uznać za prawomocne zdanie *Bóg umarł*, które występuje w wielkopiątkowych hymnach kościelnych? O ile dysputa ta odbywała się w zamkniętym gronie teologów uniwersyteckich i była przede wszystkim debatą *fachowców*, o tyle to, co się stało ponad 150 lat później, miało już znacznie większy zasięg i znaczenie. Człowiek Szalony Fryderyka Nietzschego przyszedł do ludzi i ogłosił im straszną, hiobową wręcz, wieść: *Bóg umarł*. Zdanie to, wypowiedziane ustami jednego z najważniejszych filozofów i myślicieli kultury europejskiej stało się dla wielu teoretycznym punktem *archimedesowym* ich rozważań. Czyni tak i dzisiaj Jan Krasicki, wrocławski filozof i teolog (nie boję się tego słowa tutaj użyć), w swej najnowszej książce *Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne* wydanej w krakowskim wydawnictwie Homini. I już na samym jej początku deklaruje:

Obecne w tytule nawiązanie do Nietzscheańskiej frazy *Gott is tot* nie wynika bynajmniej z zamiaru posłużenia się zapożyczoną figurą stylistyczną. Idea Boga oraz odniesienie do Absolutu organizowały od podstaw tożsamość i świadomość Europy, wyznaczając tok i sens dziejów Zachodu. [...] W tym kontekście wydarzenie „zniknięcia” Boga z horyzontu ideowego Europy pozostaje wyzwaniem domagającym się zrozumienia, a zarazem – o czym przekonują bohaterowie prowadzonych rozważań – zobowiązuje do podejmowanej ciągle i na nowo wielorakiej jego interpretacji (s. 7).

Jak dziś można rozumieć i interpretować zdanie Człowieka Szalonego? Chciałbym tutaj zestawić propozycję Jana Krasickiego z odczytaniem Nietzscheańskiej wypowiedzi dokonywanej przez ks. Tomasza Halikę, gdyż wydaje się, że oba pomysły dopełniają się. Czeski teolog i filozof zwraca uwagę na to, że Fryderyk Nietzsche „bezlitośnie diagnozował w naszych kazaniach obecność «ducha ciężkości», zwłaszcza tzw. moralizmy, czyli trucizny pesymistycznego, zapyziałego moralizatorstwa”². To prowadziło do tego, że jego diagnoza, aktualna w końcówce XIX wieku, stała się, jeszcze mocniej,

¹ Zob. T. Halik, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, tłum. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2004, s. 323.

² Por. T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, WAM, Kraków 2009, s. 25.

aktualna w końcówce wieku XX, a może i nadal, w początkach wieku XXI, jest to ważny punkt odniesienia. Jan Krasicki pisze:

Proklamowane przez Nietzschego w *Wiedzy radosnej* wydarzenie (*Ereignis* – Heidegger) «śmierci Boga», skupiając w sobie całość dziejowego doświadczenia Zachodu, sprawia, że poza jego kontekstem każdy znaczący współczesny dyskurs teologiczny, filozoficzny, antropologiczny, moralny, społeczny czy polityczny stał się niemożliwy (s. 24).

Cóż więc takiego *odkrył* Nietzsche? Człowiek Szalony staje na rynku wielkiego miasta niczym Paweł z Tarsu, Apostoł Narodów, na ateńskim Areopagu. Jednak, o ile Paweł przychodzi do ludzi wierzących, a przynajmniej religijnych, o tyle Człowiek Szalony przychodzi już do ludzi niewierzących i niereligijnych, choć być może tego jeszcze nieświadomych, przychodzi, by ich obudzić. Z jednej strony, jak pisze Tomasz Halik, „Szaleniec przybywający jako herold śmierci Boga, zjawia się, by drażnić nie ludzi wierzących, ale niewierzących – Nietzsche swoją wieścią na nowo czyni problem z ich oczywistego ateizmu”³. To nietzscheańskie *budzenie* jest w pewnym stopniu *uwalnianiem od iluzji*. „Tak jak – pisze Jan Krasicki – sam zapis o «wartościach chrześcijańskich» w preambule konstytucji europejskiej nie sprawi, że zaczną one obowiązywać, tak samo zapis o Bogu nie sprawi, iż ten Bóg będzie «żył». Ponad sto lat po jego «śmierci» Nietzsche ani nas nie umoralnia, ani nie gorszy, lecz po prostu uwalnia od kolejnej iluzji” (s. 27). Śmierć Boga bowiem, bez cydzysłowu czy w nim, jak nieustannie podkreśla wrocławski filozof, okazuje się być śmiercią Boga *w człowieku* (s. 7) i śmiercią, która zaczyna się na ziemi (s. 41).

Podkreślając fakt, że Fryderyk Nietzsche uwalnia nas od kolejnej iluzji, Jan Krasicki sam, posiłkując się lekturą przemyśleń Krzysztofa Michalskiego, uwalnia nas od *kolejnej* iluzji. Omawiając bowiem problem polskiej religijności i polskiego chrześcijaństwa, Jan Krasicki odnosi się do dość często słyszanej i przywoływanej tezy, że w Polsce jest (i będzie) inaczej, niż w Europie, choćby dlatego, że polski Kościół jest silny, a ludzie nadal chodzą, przynajmniej w niedzielę i święta, do kościoła. Jednak jest to złudne. Samo bowiem *chodzenie lub nie do kościoła* nie jest tym, co da nam właściwą odpowiedź na pytanie *Kiedy Bóg umarł, i czy teza ta, ogłoszona przez wielu w Zachodniej Europie, będzie miała realizację w Polsce*. Bowiem zarówno to, czy ktoś chodzi do kościoła czy nie, nie pokrywa się z tym, że Bóg umarł lub żyje (s. 28). A to prowadzi do mocnej, i chyba nie bardzo zaskakującej u Krasickiego tezy, będącej kolejną demaskacją, którą Autor przywołuje w swej książce: „Czy w sytuacji duchowej i religijnej dzisiejszej Europy nie jest tak, że – co podkreślali Karl Bath, Karl Jaspers i Mikołaj Bierdiajew – to sama religia chrześcijańska, a nie «wrogowie» chrześcijaństwa (tacy jak Nietzsche), jest «przyczyną» procesu nazywanego «śmiercią Boga», czyli Bóg «umarł» przez chrześcijaństwo i samych chrześcijan?” (s. 34). I choć w tekście książki Jana Krasickiego jest to pytanie, wydaje się, że jest to jedna z głównych tez jego esejów, pokazująca to, że zdanie Nietzschego powinniśmy czytać tak: „Bóg umarł. To myśmy Go zabili”. Ks. Tomasz Halik doda:

³ T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, WAM, Kraków 2006, s. 286.

Dramatyczną wieść o «śmierci Boga», którą Nietzsche ogłosił ustami człowieka oszalałego („*der tolle Mensch*”), zastąpiła cicha, słodka „śmierć Boga w języku”⁴.

Już nie chodzi o to, że *ta hipoteza* nie jest potrzebna w języku nauki, ale o to, że jest ona człowiekowi całkowicie zbędna także w życiu.

Nie jest jednak tak, że cała książka Jana Krasickiego ma wydźwięk pesymistyczny. Trójdzielna struktura pokazuje, że wrocławski filozof stara się nam zapożyczyć swoiste *drogi wyjścia* z pętli, jaką nałożyliśmy sobie śmiercią Boga. Pierwsza część książki, poświęcona analizie nietzscheańskiej frazy *Gott is tot* pokazuje, że doświadczenie na sobie śmierci Boga i jej konsekwencji pozbawia człowieka przede wszystkim idolatrycznych i humanistycznych złudzeń. Druga część poświęcona jest zagadnieniu *wolności*, która – zdaniem Autora, za ks. Józefem Tischnerem – jest darem, ale zarazem i zagrożeniem, a to prowadzi Jana Krasickiego (i nas, jego czytelników) do trzeciej części książki, poświęconej dziedzictwu kultury i myśli rosyjskiej, odczytywanej w perspektywie przedstawionego w części pierwszej rozumienia nietzscheańskiej frazy o „śmierci Boga”. Krasicki powraca tutaj do swych ulubionych filozoficznych bohaterów: Mikołaja Bierdiajewa, Włodzimierza Sołowjowa, Fiodora Dostojewskiego, ale również Anioła Ślązaka czy tradycji mistycznej. I chce nam pokazać, że „w każdym akcie duchowej wolności przybliżamy bowiem albo oddalamy nadzieję na «koniec» rzeczy, który jest jednocześnie Nowym Początkiem” (s. 9).

Eseje Jana Krasickiego, eseje eschatologiczne – dodajmy wyraźnie, pragną nas przybliżyć do odpowiedzi na fundamentalne tutaj pytanie: Czy człowiek przeżyje śmierć Boga? Wrocławski filozof prowadzi nas do tej odpowiedzi poprzez specyficznie stawiane *milowe ślupy* swej refleksji. Po pierwsze zauważa, za jednym ze swych filozoficznych mistrzów, ks. Józefem Tischnerem, że o wolności nie można mówić, bez odnośnienia się do problemu zła, bowiem człowiek jest człowiekiem właśnie dlatego, że jest „zdolny do zła” (s. 94). Po drugie, wskazuje, że wolność poza Bogiem, czego Krasickiego nauczyli Rosjanie, jest jedynie chaosem (s. 96). Warto tutaj przypomnieć, że rozumiane po grecku stworzenie świata (i człowieka) to właśnie przejście od chaosu do kosmosu, czyli porządku. I tylko w kosmosie, czyli poza chaosem, możliwy jest człowiek, możliwa jest jego wolność. A to prowadzi, jak zaznacza Krasicki, do odkrycia, że to „wiera w człowieka jest fundamentem wolności” (s. 97). Po trzecie wrocławski filozof pokazuje, że dobra, jakim jest Bóg, ale również jakim jest wolność, nie tworzy się, ale przyjmuje jako dar (s. 105). A to odkrycie jest możliwe wtedy, kiedy nauczymy się, albo lepiej: kiedy powrócimy do „umiejętności czytania znaków” (s. 107). I teraz stawiane jest jedno z najważniejszych pytań tych esejów: Czy człowiek przeżyje śmierć Boga? Jednak Krasicki nie idzie prostą drogą, pomny na to, że wąska i wyboista jest droga do prawdy. Za Reinerem Marią Rilke stawia jeszcze ważniejsze pytanie: Czy Bóg przeżyje śmierć człowieka? Tutaj pokazuje się to, co wyczytał Krasicki choćby z lektury Mikołaja Bierdiajewa, a co przecież jest poniekąd prawdą chrześcijaństwa: Bóg i człowiek są odwiecznie ze sobą złączeni w zadziwiającej *dialektyce* (s. 202 i n.). Dlatego wyraźnie podkreśla: „Bóg nie da się pojąć bez człowieka (i odwrotnie). Wydarzenie «Boga» jest każdorazowo moim własnym. W wydarzeniu «Boga» jestem zaangażowany nie tyle poznawczo, ile egzystencjalnie; jeśli umiera jakaś część

⁴ Tamże, s. 78.

Boga, umiera tyle samo mnie. Te dwa akty: akt «narodzin» i akt «zgonu»; te dwie śmierci i dwoje narodzin, emergencja oraz zejście Boga i człowieka są nierozzerwalne” (s. 221).

Śmierć Boga pociąga za sobą śmierć człowieka. Ale jednocześnie śmierć człowieka, pociąga za sobą śmierć Boga. Dlatego nie tylko Bóg umiera w człowieku, ale i człowiek umiera bez Boga. Stąd, eseje Jana Krasickiego to *eseje eschatologiczne*, dotyczą bowiem tego, co ostateczne, dotyczą tego, co za Nietzschem, można byloby nazwać *człowiekiem ostatnim*. Stąd też, eseje Jana Krasickiego to jakże wymowny i proroczy – nie boję się tego słowa – *Tractatus Anthropologicus*.

MACIEJ MANIKOWSKI
(Wrocław)

ZNAMIONA ŚWIĘTOŚCI: WSZECHŚWIAT, EWOLUCJA, CZŁOWIEK

World as Sanctuary. The cosmic philosophy of Henryk Skolimowski, David Skrbina, Juanita Skolimowski, Creative Fire Press, Detroit 2010.

Książka stanowi zbiór artykułów, poświęconych Henrykowi Skolimowskiemu i jego filozofii. Została wydana w celu upamiętnienia osiemdziesiątych urodzin tego filozofa.

Skolimowski to emerytowany profesor, który początkowo był wykładowcą na Politechnice Łódzkiej. Swoją karierę naukową kontynuował następnie na czterech zachodnich uniwersytetach: University of Oxford, University of Cambridge, University of Southern California, University of Michigan. Zasłynął jako twórca ekofilozofii. Jest autorem około 40 książek i 450 publikacji naukowych, spośród których najważniejsze znajdują się w bibliografii zamieszczonej na końcu omawianej publikacji.

Wolumen ten składa się z dwudziestu jeden artykułów i jednego wywiadu z jubilatem. Większość z zamieszczonych tutaj artykułów dotyczy szczegółowych zagadnień systemu filozoficznego amerykańskiego profesora. Są w nich poruszane problemy z zakresu eko-filozofii, eko-kosmologii, spirytualizmu, humanizmu, a nawet estetyki czy kognitywistyki. Znajdują się tu także artykuły, w których autorzy przedstawiają swoje osobiste wrażenia, jakie wynieśli, ze spotkań z profesorem Skolimowskim.

Autorami artykułów zamieszczonych w zbiorze są: David Lorimer, *Henryk Skolimowski: Eco-Philosophy and a New Renaissance (Henryk Skolimowski: Eko-filozofia i nowy Renesans)*, Ashwani Kumar, *This Beautiful Earth (Ten piękny glob)*, Konrad Waloszczyk, *The Philosophy that is a Song (Filozofia, która jest jak pieśń)*, Frank Lyons, *Shining a Light on Humane Architecture (Blask zhumanizowanej architektury)*, Anna-Maija Raeste, *Cosmic Dancer in the Sanctuary (Kosmiczny tancerz w sanktuarium)*, Mauri Lehtovirta, *Towards the Sacred Universe (Odkryć świętość wszechświata)*, Zlatica Plašienková, *Undistorted Mirrors of Skolimowski's Eco-Philosophy (Ekofilozofia Skolimowskiego w zwierciadle prawdy)*, David Skrbina, *The Flower and the Bulldozer: Eco-Philosophy in the Context of World History (Kwiat i buldożer: ekofilozofia w kontekście historii świata)*, Vir Singh, *Skolimowskian Philosophy and the*

Unfolding Cosmos (Filozofia Skolimowskiego i ewolucja wszechświata), Juanita (Joan) Skolimowski, *An Unfinished Portrait of a Philosopher (Niedokończony portret filozofa)*, Michael Eckel, *The Eyes of Children (Oczami dziecka)*, Barbara Czochralska, *Meeting a Different Man / Silent Gliding (Spotkanie z odmieńcem cicho szybującym w przestworzach)*, Zbysław Petryka, *Friendship Bridges Chemistry and Eco-Philosophy (Przyjaźń chemika z ekofilozofem)*, Scott Woodley, *An Essay in Honor of Henryk (and Joan) Skolimowski (Esej dedykowany Henrykowi i Joannie Skolimowskim)*, Anna Kalinowska, *The Magic Bouquet of Biodiversity (Magia bioróżnorodności)*, Leonard Bass, *The Cosmic Philosophy of Henryk Skolimowski (Kosmologia Henryka Skolimowskiego)*, Ingemar Warnstrom, *A Philosopher Possessing Wisdom (Filozof obdarzony mądrością)*, Chuck Barbieri, *Learning the Courage to Stand Up for Your Beliefs (Miej odwagę bronić swoich przekonań)*, Bi-Ma Andén, *Can We be Anything but Cosmic Beings? (Czyż nie jesteśmy stworzeniami wszechświata?)*, Kostas Vlastaris, *Eco-Philosophy, the Sustainable Philosophy (Ekofilozofia jako filozofia wieczysta)*, Jackie Fortino, *Guided Home (Jak u siebie w domu)*.

Powyższe artykuły pogrupowane są w trzy sekcje, których myśl przewodnią stanowi specyficznie pojęta duchowość, przepelniająca wszelki byt i zasadę jego rozwoju, którą jest ewolucja, nadając im znamiona świętości. Tematem przewodnim większości artykułów zgromadzonych w pierwszej sekcji, zatytułowanej: *Cosmic Philosopher* jest duchowość, która wyznacza cel ewolucji wszechświata. Celem tym jest wytworzenie umysłowości człowieka zdolnej do pojednania z naturą. Większość artykułów zgromadzonych w sekcji zatytułowanej: *Love & Light* dotyczy duchowości, która przejawia się poprzez miłość i światło. Miłość jest wszechogarniającym uczuciem, pozwalającym w sposób pokojowy koegzystować człowiekowi z przyrodą. Światło jest tożsame z mądrością człowieka, która daje mu siłę do przeciwstawiania się scjentystycznym i technologicznym modelom myślenia, prowadzącym ludzkość, poprzez degradację środowiska naturalnego, do globalnej zagłady. Artykuły zgromadzone w sekcji trzeciej zatytułowanej: *Guided Home*, przedstawiają duchowość, jaka pojawi się w świecie człowieka w pełni pojednanego z naturą, żyjącego zgodnie z założeniami ekofilozofii, do których należą min. świadomość ekologiczna, świadomość zorientowana na zachowanie każdej formy życia, świadomość indywidualnej odpowiedzialności, świadomość zdrowego trybu życia, świadomość istnienia zjawisk trans-fizycznych. Będzie to duchowość mistyczna, pozwalająca odczuwać człowiekowi rozumiejącą jedność z przyrodą i wszechświatem.

Tym, co najciekawsze w niniejszej książce, jest wywiad z profesorem Skolimowskim. Wywiad ten zatytułowany *Henryk Skolimowski in Dialogue with Himself: on His 80th Birthday*, przedstawiony jest w formie monologu. Czytając go odnosi się wrażenie, jakby profesor sam zadawał sobie pytania i na nie odpowiadał.

Pytania i odpowiedzi, które pojawiają się w niniejszym monologu są niezwykle ważne dla zrozumienia nie tylko ekofilozofii, ale także postawy życiowej, jaka wiąże się z byciem ekofilozofem. Ekofilozof wyrzeka się przede wszystkim postaw konformistycznych, dąży do zachowania humanizmu, godności i dumy właściwych człowiekowi, do duchowego zjednoczenia z naturą i wszechświatem.

Takim nonkonformistą niemalże przez całe swoje życie naukowe był (i jest) profesor Skolimowski. Jego nonkonformizm polega na wierze w to, iż wszechświat i ludzki umysł przepelnione są duchem, posiadającym cechy psychiczne. Za sprawą tego ducha ludzki umysł jest związany z wszechświatem, stanowi część wszechświata. Ludzki

umysł posiada zdolność komunikowania się z wszechświatem. Możliwe są nawet dialogi z gwiazdami, które jubilat niejednokrotnie już prowadził. Z powodu takich przekonań twórca ekofilozofii był zawsze postrzegany przez profesjonalnych filozofów jako odmieniec, dziwak, szarlatan. Sam nawet przyznaje, że zawsze postrzegał siebie jako szaleńca, który chce zmienić świat na lepsze.

Skolimowski deklaruje, że jego spirytualizm, chociaż nastawiony opozycyjnie wobec techniki, nie odrzuca osiągnięć technologicznych i naukowych. Filozof uważa, iż rozwój nauki i techniki powinien być stopniowo ograniczany. Myślenie scjencyistyczne powinno być stopniowo wypierane z obszaru głównej aktywności kulturowej i zastępowane różnego rodzaju formami aktywności duchowej. Ekofilozof uważa, że nauki i technologii nie można poddać humanizacji, toteż muszą one zostać wyparte i zastąpione humanistycznymi formami aktywności.

Uważam, że powstrzymanie ekspansji nauki i technologii jest zadaniem niemożliwym do wykonania we współczesnych społeczeństwach. Żadna forma aktywności duchowej nie odciągnie uwagi ludzkości od nauki i technologii. Od rozwoju tych dziedzin uzależniona jest władza, panowanie i kontrola, które stanowią podstawę systemów współczesnych społeczeństw. Współczesna re-spirytualizacja, która oznacza powrót ludzkości do różnego rodzaju wierzeń religijnych, mitologicznych czy magicznych, nie będzie w stanie wyprzec myślenia scjencyistycznego. Jest ona jedynie wyrazem lęku wywołanego brakiem absolutnego sensu życia. Pozycja nauki nie została przez to osłabiona, a wręcz wzmocniona, gdyż nauka, jak w epoce pozytywizmu, znów może walczyć z zabobonami. O czym przekonał się Skolimowski „na własnej skórze”, gdy w 1982 roku we Włoszech w Villa Serbelloni, nad jeziorem Como, na elitarnym sympozjum, jego sposób rozumienia ewolucji przepełnionej pierwiastkiem duchowym był zwalczany przez noblistów z zakresu biologii.

Myślę, że nauka i technologia mogłyby zostać wyparte przez aktywność duchową jedynie w świecie po globalnej katastrofie, jaką może przynieść ludzkości np. wojna nuklearna czy uderzenie asteroidy. Jednakże Skolimowski nie zakłada, że nastąpi jakakolwiek globalna katastrofa. Jest naiwnym optymistą, choć zdaje sobie sprawę z tego, że taka katastrofa zagraża ludzkości. Wierzy w to, że jego ekofilozofia zmieni świadomość ludzkości nastawionej na sukces materialny, z którym wiąże się eksploatowanie środowiska naturalnego do celów utylitarnych i skieruje jej aktywność na rozwój duchowy.

Zbiór ten stanowi bardzo dobre wprowadzenie do filozofii ekologicznej Skolimowskiego. Jednakże autorzy większości artykułów zamieszczonych w tej księdze jubileuszowej, zwłaszcza tych podejmujących szczegółowe zagadnienia ekofilozofii, piszą w sposób emfaticzny o dokonaniach filozoficznych Skolimowskiego i w sposób bezkrytyczny odnoszą się do głównych zagadnień jego myśli ekofilozoficznej, co wydaje się zrozumiałe biorąc pod uwagę charakter książki. Ponadto można stąd zaczerpnąć wiedzę nie tylko na temat podstawowych zagadnień ekofilozofii, ale także na temat tego, jakim człowiekiem na co dzień był (i jest) jubilat, któremu zostało poświęcone studium.

MARCIN ANDRZEJ MAŁOŃ
(Rzeszów)

NIE NADUŻYWAĆ BOGA

Gian Enrico Rusconi, *Non abusare di Dio*, RCS Libri, Milano 2007, s. 172.

Już sam tytuł prezentowanej książki brzmi niezwykle prowokująco i zdradza intencje autora, zamierzającego wywołać dyskusję na temat charakteru współczesnego, nowoczesnego, europejskiego społeczeństwa. Jest rzeczą oczywistą, że osiłą dyskusji i nierzadko sporu będzie rola i wartość religii, miejsce, jakie powinna zajmować w życiu publicznym. Pewną odmiennością stanowi fakt, że autor nie reprezentuje żadnej z dwóch dziedzin, dla których ten temat, przynajmniej we Włoszech i w Polsce, wydawał się zarezerwowany w pierwszej kolejności – nie jest ani filozofem, ani teologiem. Rusconi jest profesorem nauk politycznych Uniwersytetu w Turynie, podejmującym tematykę etyczną i polityczną przez pryzmat analiz historyczno-społecznych.

Złożona z siedmiu rozdziałów książka promuje ideał społeczeństwa, w którym wszystkie koncepcje światopoglądowe będą istnieć w sposób równoprawny, bez podkreślania wartości żadnej z nich. Rusconi nieukrywaną sympatią darzy ideał państwa neutralnego światopoglądowo, szukając argumentów w najgłębszych podstawach ludzkiej wolności i autonomii świadomości. Jego zdaniem, każde otwarcie przestrzeni dyskursu publicznego na argumenty religijne („Ludzi Kościoła”) zagraża fundamentalnym elementom stanowiącym o istocie człowieka, przede wszystkim wolności świadomości i myślenia. W dalszej konsekwencji obecność argumentacji odwołującej się do doktryn religijnych (powoływania się na wolę Boga, boskie prawo, itp.) stwarza zagrożenie dla podstaw świeckości, dla fundamentów państwa świeckiego. Rusconim nie kieruje żadna niechęć ani uprzedzenie wobec religii. Autor przedstawia się jako rzecznik i obrońca ludzkiego rozumu, autonomii jednostki, która w dyskursie publicznym może kierować się i podlegać wyłącznie argumentom racjonalnym, intersubiektywnie podzielanym przez wszystkich uczestników przestrzeni publicznej. Siłą rzeczy żadna religia, nawet najpopularniejsze w Europie chrześcijaństwo, nie jest w stanie spełnić tego warunku. Poglądy Rusconiego są zarysowane jasno i wyraźnie: broniona przez niego ludzka „natura” ma charakter świecki, tzn. opiera się na wolnym od ideologii, nieskrepowanym jakimikolwiek przesądami rozumie. Zatem bogactwo osoby ludzkiej jest tworzone wyłącznie przez świeckie wartości. Religia ma charakter wtórny i plasuje się w tym ujęciu jedynie jako jedna z ideologii, na dodatek przeciętnie uzasadnionych historycznie i w ogóle nieopartych na rozumie. Dlatego tak ważna jest laickość, której naczelnymi zasadami są autonomia sądenia, a tym samym moralna odpowiedzialność za swoje czyny, oraz wolność jednostkowej świadomości.

Kluczową płaszczyzną ścierania się idei państwa zsekularyzowanego z państwem przyznającym religii wyróżnioną rolę jest etyka. Na polu etyki zarysowuje się kluczowa różnica między laickością a religijnością, rzutująca następnie na specyfikę funkcjonowania tych dwóch koncepcji państwa. W religii instancją rozstrzygającą jest Bóg oraz tradycja i nauczanie Kościoła, które ogniskuje się wokół woli i przykazań Boga. Laickość natomiast jest synonimem autonomii moralnej. W przeciwieństwie do religii jedynym kryterium rozstrzygającym i drogowskazem postępowania jest racjonalność, która przejawia się m.in. w poznaniu naukowym, w refleksji, krytycznym podejściu do wszelkich zagadnień dyskutowanych i rozstrzyganych w życiu publicznym. Rusconi sprzeciwia się religijnej interpretacji rzeczywistości, w myśl której usunięcie transcendentnej pozbawia jednostkę moralnych kryteriów zachowania, a także rodzi relatywizm

wartości i neguje świętość natury ludzkiej. Jeżeli w ogóle można mówić o świętym charakterze ludzkiej natury, to wyłącznie w kontekście jej racjonalności, gwarantowanej i eksponowanej przez świeckość.

Na tle takich poglądów autora na temat ludzkiej osoby i etyczności postulat wyraźnego oddzielenia kościoła od państwa pojawia się jako coś spodziewanego i oczywistego. Na tym ma polegać sekularyzacja, wskazująca na odmienne, specyficzne kompetencje państwa i kościoła. Państwo staje się świeckie (zsekularyzowane) wówczas, gdy w jego usankcjonowaniu i funkcjonowaniu nie ma jakichkolwiek odniesień religijnych i transcendentnych. Niemniej religie nadal istnieją i zrzeszają znaczną część obywateli poszczególnych państw. Zatem rodzi się uzasadnione pytanie o możliwość udziału religii w życiu publicznym państwa zsekularyzowanego, które z natury nie może odwoływać się do treści niezwiązanych z powszechnie akceptowanymi przez ogół obywateli czystym rozumem i doświadczeniem. Rusconi akceptuje wskazane przez Habermasa trzy warunki, które religia musi spełnić jako wymogi otwierające jej drogę do pełnoprawnego uczestniczenia w demokratycznych procesach życia publicznego. Religia musi: zrezygnować z przekonania o posiadaniu monopolu, wyłączności na prawdę; zaakceptować autorytet nauki; uznać prymat prawa świeckiego w życiu publicznym. Powyższe warunki wydają się uzasadnione i rozsądne z punktu widzenia a-ideologicznego, neutralnego światopoglądowo państwa, odwołującego się wyłącznie do kryteriów racjonalności ogólnie akceptowanych, mających źródła w doświadczeniu, obserwacji, badaniach naukowych. Dla religii takie warunki zdają się być nie do zaakceptowania, szczególnie pierwszy i trzeci. Trudno nawet sobie wyobrazić, aby polski episkopat przed sejmowym głosowaniem w sprawie *in vitro* ogłosił, że uznaje pluralizm w kwestii wartości, wcale nie promując etyki katolickiej, co więcej, w publicznej sferze stanowienia prawa państwowego uznaje ważność prawa świeckiego.

Dlatego Rusconi broni z zaangażowaniem ważności procesu sekularyzacji państwa. Dla autora ważność i atrakcyjność sekularyzacji nie polega na kulcie świeckości, lecz na najwyższej wartości wolności i jej obronie, na wartości prawa do swobodnego, nieskrępowanego „groźbami mąk piekielnych” prawa wyboru i samostanowienia o sobie. Chodzi o to, aby czynnikiem rozstrzygającym był człowiek, jego rozum, wola i emocje, a nie abstrakcyjne, odległe idee, na dodatek nieakceptowane przez wszystkich i w wątpliwy sposób usankcjonowane. Rusconi podkreśla bezcenną wartość pluralizmu w życiu publicznym. Po wiekach wojen i przemocy generowanych przez różnice światopoglądowe koncepcja państwa, w którym na równi współwystępują rozmaite wizje życia, koncepcje dobra czy teorie natury ludzkiej powinna być pożądana przez każdego „miłującego pokój” człowieka.

KONRAD SZOCIK
(Kraków)

EUGENIO LECALDANO – *ETYKA BEZ BOGA*

Eugenio Lecaldano, *Una etica senza Dio*, Gius. Latera d Figli, Roma–Bari 2006, s. 109.

We współczesnych włoskich debatach filozoficznych problematyka związana z filozofią Boga i religii cieszy się sporą popularnością. Rozmaite zagadnienia filozoficzne i społeczne są dyskutowane w perspektywie dialogu między teizmem a ateizmem.

Etyka jest jednym z wpisujących się w ten dyskurs tematów, być może najczęściej podejmowanym ze względu na żywo dyskutowane zagadnienia bioetyczne. Eugenio Lecaldano, włoski filozof wykładający obok historii filozofii również filozofię moralną, w pracy *Un Etica senza Dio* (Etyka bez Boga) konfrontuje dwie koncepcje etyczne: stanowiska wyprowadzające zasady etyczne z postanowień i woli Boga oraz koncepcje abstrahujące od religii, o charakterze naturalistycznym i racjonalistycznym.

W pierwszej z dwóch części Lecaldano przedstawia dwa zagadnienia, ujęte w osobnych rozdziałach. Cechą tej pracy jest możliwość poznania, a co najmniej domyślenia się zawartych w niej idei już na podstawie tytułów rozdziałów. Są na tyle wymowne, że właściwie nie wymagają komentarza. Pierwszą część rozpoczyna rozdział pod tytułem *Błędy, w które popadają Ci, którzy utrzymują, że Bóg jest konieczny dla etyki*, wskazujący na trudności związane z racjonalnym i empirycznym uzasadnieniem istnienia Boga. Zatem Lecaldano punktem wyjścia dla swojej krytyki etyki opartej na religii i teizmie czyni brak oczywistości i powszechnej akceptowalności dla istnienia Boga. Nie ma sensu przytaczanie uwag formułowanych przez czołowych filozofów nowożytności zwracających się ku agnostycyzmowi i ateizmowi. Reprezentatywne dla przełomu XVIII i XIX stulecia, szczególnie przenikniętego myślą krytycznie ustosunkowaną do tradycyjnej, chrześcijańskiej filozofii o wydzwiku teistycznym są słowa Heinego, które streszczają kantowską krytykę podstaw racjonalnego uzasadnienia istnienia Boga, a zatem nie tylko religii objawionej, ale również deizmu: *Czy słyszycie dźwięk dzwonka? Przykłęknijcie – oto niosą święte oleje umierającemu Bogu*¹.

Lecaldano, odwołując się do krytycznych stanowisk myślicieli tamtej epoki, podziela ich przekonania o problematycznym statusie istnienia Boga, które może być jedynie przedmiotem wiary, a tym samym nie spełnia kryterium intersubiektywnego uzasadnienia i nie jest powszechnie podzielane przez każdego człowieka.

W drugim rozdziale pierwszej części, zatytułowanym: *Jak można stworzyć etykę bez żadnego odniesienia do Boga?* autor z jednej strony prezentuje podstawowe idee związane z autonomiczną, niezależną od religii ideą, z drugiej natomiast podkreśla trudności i zagrożenia generowane przez systemy etyczne szukające swojej legitymizacji w idei Boga. Druga część książki Lecaldano zawiera wyłącznie fragmenty z prac filozoficznych XVIII i XIX wiecznych autorów, podnoszących w duchu ateizmu i sceptycyzmu problem braku racjonalnego i empirycznego uzasadnienia dla istnienia Boga, krytykujących związenie etyki z nakazami Boga, krytykujących Objawienie, czy przedstawiających historyczno-społeczną genezę religii.

Najbardziej interesujące są poglądy autora wskazującego na konieczność rozdzielenia etyki od religii, opracowania zasad niezależnych od jakichkolwiek ideologii, z systemami religijnymi na czele. Lecaldano świadom jest trudności podejmowanego przez siebie zadania. Wskazuje na zdominowanie dyskursu publicznego zarówno we Włoszech, jak i w USA przez koncepcje religijne, które punktem odniesienia czynią orzeczenia zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa, wyprowadzając je z rzekomo posiadanego przez hierarchię kościelną wglądu w wolę Boga. Zdaniem Lecaldano, etykę posiadać mogą jedynie agnostycy i ateści, ponieważ dysponują wglądem w istotę ludzkiej egzystencji, nie będąc skrupowanymi żadnymi, przyjmowanymi tradycyjnie ideami. Dla autora kluczową kwestią jest autonomiczny charakter etyki, który zostaje

¹ H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 108.

zanegowany w przypadku uznania boskiego pochodzenia systemu etycznego. W postulowaniu podstaw etyki autonomicznej Lecaldano nawiązuje do Kanta i Milla. Wskazuje na konieczność dokonania rozróżnienia kompetencji między moralnością a prawem, które może regulować jedynie działania odnoszące się do innych i tym samym mogące im zagrażać. W ślad za Kantem przypomina o wartości wzajemnie wiążących się ze sobą świadomości, odpowiedzialności i autonomii. Fundamentem autonomicznej etyki jest zarówno niezależność jednostki, jak jej odpowiedzialność w relacjach z innymi. Jedną z przyczyn popularności religii było przeniesienie ciężaru odpowiedzialności z jednostki na działanie złych sił i grzechu pierworodnego, z drugiej gwarancja odkupienia grzechów w zamian za wypełnienie zalecanych rytuałów. O prawdziwej odpowiedzialności można mówić dopiero po wyzwoleniu etyki z więzów religii.

Autor dużo uwagi poświęca zreferowaniu negatywnych skutków powodowanych przez etykę religijną. Nihilizm jest jednym z nich. Związywanie moralności z Bogiem, uzależnienie jednostki od Boga, pozbawienie jej kryteriów rozróżniania dobra od zła skutkuje moralnym bezprawiem w sytuacji „śmierci” Boga, gdy religijne normy etyczne tracą wartość. Jednostka zostaje przez religię okaleczona i zubożona, ponieważ wierząc w prawdziwość i jedyność kościelnej nauki o Bogu nie wypracowała w sobie mechanizmów moralnych odwołujących się do jej własnego rozumu, woli czy uczuć. W takiej sytuacji wszelkie aberracje stają się możliwe. Dlatego Lecaldano postuluje umocowanie podstaw etyczności w samym człowieku, powiązanie etyki z jednostką, a nie wiązanie norm z abstrakcyjnymi ideami, które na dodatek nie są powszechnie akceptowalne.

Drugim poważnym zagrożeniem dostrzeganym przez Lecaldano jest nietolerancyjna, zabarwiona fanatyzmem postawa osób wierzących w Boga. Przekonanie o boskim usankcjonowaniu „własnych” norm etycznych rodzi postawę nietolerancji, uprzedzenia i co najmniej niechęci wobec osób nie podzielających religijnego systemu etycznego bądź wyznawców innych religii.

Podsumowując, Lecaldano jest rzecznikiem autonomii myślenia, które przejawia się m.in. w umiejętności konstruowania norm etycznych przez wolną, niezależną od religijnych doktryn jednostkę. Wskazuje na bliskość i pokrewieństwo z ludzką naturą etyki autonomicznej, uwzględniającej predyspozycje i zdolności człowieka. Aktualność i żywość podejmowanego przez Lecaldano tematu może być szczególnie interesująca dla polskiego czytelnika. Niedawne debaty polityczne wokół *in vitro* były doskonałym przykładem ścierania się dwóch odmiennych punktów widzenia: naukowego z religijnym. Wiele innych zagadnień bioetycznych, przede wszystkim eutanazja i aborcja, wywołuje kontrowersje w pierwszej kolejności właśnie z powodu konfliktu ze stanowiskiem prezentowanym przez zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo, podzielanym przynajmniej przez część wierzących.

KONRAD SZOCIK
(Kraków)

Pan Profesor Władysław Stróżewski
Redaktor Naczelny „Kwartalnika Filozoficznego”
w miejscu

Szanowny Panie Profesorze,

Wpadł mi w ręce zeszyt 3 tomu XXXIX „Kwartalnika Filozoficznego” w którym na s. 134–160 znajdują się polskie przekłady tekstów Newtona. Niestety stwierdziłem, że są tam istotne błędy, które konieczne wymagają sprostowania.

1. Na s. 143 podano, że praca Newtona *Nowa teoria światła i barw* została opublikowana w *Sir Isaac Newton's Methematical Principles of Natural Philosophy*, i że są to „Definitions”, rzekomo zamieszczone tam na s. 1–12.

Tymczasem *Nowa teoria światła i barw* to pierwsza opublikowana praca naukowa Newtona; ukazała się ona w numerze 80 periodyku „Philosophical Transactions” z datą 19 lutego 1672 r. Natomiast „Definitions” w *Principiach* Newtona dotyczą zupełnie czego innego.

Notabene autor przekładu nie zaznaczył także, że są to tylko wybrane fragmenty pracy *Nowa teoria światła i barw*, która w oryginale liczy 13 stron.

2. Tłumaczenie *Optyki* Newtona na s. 147–160 także nie obejmuje całości *Queries*, lecz tylko ich część. W oryginale samo *Query* ma trzydzieści stron.

Fakt, że przekład dotyczy tylko fragmentów tekstu Newtona powinien być albo zasygnalizowany na wstępie przekładu, albo przynajmniej systematycznie zaznaczany w tekście wielokropkami – tymczasem tylko w paru miejscach są takie wielokropki. Brak tego zaznaczenia wprowadza czytelników w błąd.

Z wyrazami szacunku
Andrzej Kajetan Wróblewski

Warszawa, 17 listopada 2011 r.

KSIĄŻKI NADEŚLANE

- Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej*. Studia i szkice, redakcja naukowa Piotr Duchliński, seria: *Universum philosophiae*, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 296.
- Bohdan Dziemińsk, *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj*, antologię opracowała Monika Bokinić, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 527.
- Estetyka i Krytyka, nr 20 (1/2011), Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Uniwersytet Gdański, s. 191.
- Filozofia autorska: propozycje*. Kolokwia Filozoficzne II. Materiały z cyklu spotkań Kolokwia Filozoficzne, Złoty Potok k. Częstochowy, 10–11 grudnia 2009, pod redakcją Andrzeja Zalewskiego, Wydawnictwo „scriptum” Kraków 2011, s. 304.
- Filozofia Nauki, rok XIX, nr 3 (75), październik 2011, Uniwersytet Warszawski, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2011, s. 165.
- Filozofia Nauki, rok XIX, nr 4 (76), grudzień 2011, Uniwersytet Warszawski, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2011, s. 150.
- Jan Hartman, *Wiedza, byt, człowiek. Z głównych zagadnień filozofii*, Universitas, Kraków 2011, s. 259.
- Stanisław Letkiewicz, *Moralność dla wszystkich czy dla każdego?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, s. 269.
- Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii?*, pod redakcją Macieja Woźniczki, Wydawnictwo „scriptum”, Kraków 2011, s. 306.
- Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki w Polsce międzywojennej*, Monografie Fundacji Nauki Polskiej, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 253.
- Mirosław Piróg, *Wiliama Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, s. 205.
- Ruch Filozoficzny, tom LXVIII, numer 1, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 243.
- Ruch Filozoficzny, tom LXVIII, numer 2, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 245–454.
- W kręgu myśli Romana Ingardena*, praca zbiorowa pod redakcją Adama Węgrzeckiego, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 236.

NOTY O AUTORACH

Anna Szyrwińska – doktorantka w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN w Warszawie oraz na Uniwersytecie im. Marcina Lutra w Halle – Wittenberdze, zajmuje się filozofią praktyczną, filozofią i teologią Oświecenia, przygotowuje pracę doktorską dotyczącą etyki Kanta.

Alicja Pietras – dr, adiunkt w Katedrze Filozofii Akademii Pomorskiej w Słupsku, pracę doktorską na temat *Postneokantowskie projekty filozofii. Nicolai Hartmann i Martin Heidegger* obroniła w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Luiza Kula – absolwentka filologii polskiej i filozofii UJ, doktorantka w Instytucie Filozofii UJ, zajmuje się filozofią starożytną, niemiecką filozofią XX wieku, myślą Martina Heideggera oraz literaturą polską XX wieku.

Andrzej Nawrocki – dr hab., był adiunktem w Instytucie Filozofii Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie, interesuje się filozofią francuską (Jean-Luc Marion) i patrystyką, obecnie pracuje w Biurze Rzecznika Praw Pacjenta. Zajmuje się badaniami nad fundamentalnymi założeniami fenomenologii donacji.

Markus Lipowicz – doktorant UJ, absolwent socjologii, prowadził zajęcia w Wyższej Szkole Europejskiej m. J. Tischnera, zajmuje się socjologią teoretyczną, postmodernizmem w teorii społecznej, kondycją chrześcijaństwa we współczesnej kulturze, przygotowuje pracę doktorską na temat przejścia od nowoczesności do ponowoczesności w teorii społecznej.

Teresa Obolevitch – dr filozofii, mgr teologii, adiunkt w Katedrze Metafizyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie,

redaktor czasopisma „Logos i Ethos”, członek Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych, zajmuje się filozofia rosyjską, historią filozofii, relacjami między wiarą i wiedzą.

Jowita Guja – dr, adiunkt na Wydziale Filozoficznym AGH, absolwentka religioznawstwa UJ i filozofii PAT, obroniła doktorat na UJ z koncepcji wiary Karola Bartha, zajmuje się problemami wiary, ateizmu i alienacji podmiotu w kulturze współczesnej.

Monika Marczuk – studentka filozofii Uniwersytetu Warszawskiego i Uniwersytetu w Nantes we Francji, zajmuje się estetyką i współczesną myślą francuską, przygotowuje pracę magisterską na temat pojęcia gościnności w twórczości Pierre’a Klossowskiego.

Magdalena Adamus – doktorantka na Wydziale Filozoficznym UJ, zajmuje się teoriami gier i teoriami decyzji w ich powiązaniu z filozofią, szczególnie teorią poznania, a także z innymi dziedzinami, takimi jak psychologia, neurologia i teoria zarządzania.

Piotr Żuchowski – dr, adiunkt w Katedrze Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Łódzkiego, zajmuje się ontologią, metafizyką procesu A. N. Whiteheada, zagadnieniem monizmu i pluralizmu, problemem relacji wewnętrznych.

Maciej Manikowski – dr hab., adiunkt w Zakładzie Antropologii Filozoficznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, zajmuje się neoplatonizmem chrześcijańskim i pogańskim, patrystyką grecką (Grzegorz z Nyssy, Pseudo-Dionizy Areopagita), mistyką średniowieczną i filozofią dialogu.

Marcin Moloń – mgr filozofii, absolwent Uniwersytetu Rzeszowskiego, zajmuje się ekofilozofią, etyką i estetyką, szczególnie myślą Schelera, Cassirera, Adorna, Stefana Morawskiego, Stanisława I. Witkiewicza i Henryka Skolimowskiego.

Konrad Szocik – doktorant w Instytucie Filozofii UJ, zajmuje się filozofią Boga i religii, Kierkegaardem, tomizmem, a także ateizmem filozoficznym.