TOM XLIII **2015** **ZESZYT 3**

KWARTALNIK FILOZOFICZNY

REDAKTOR

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI
KRAKÓW 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KOMITET NAUKOWY

Maria M. Baranowska, Włodzimierz Galewicz, Sebastian T. Kołodziejczyk, Andrzej Półtawski, Władysław Stróżewski, Beata Szymańska, Jerzy Szymura, Adam Węgrzecki, Jan Woleński

KOMITET REDAKCYJNY

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

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

Redaktor Wydawnictwa: Krystyna Szymurowa

Skład i łamanie: Zbigniew Białko

Wydawnictwo i dystrybucja: Polska Akademia Umiejętności
ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków
e-mail: wydawnictwo@pau.krakow.pl

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2015

Printed in Poland

Druk:
Drukarnia Technet

Nakład 350 egz.
Ark. wyd. 12,00; ark. druk. 11,75

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

TREŚĆ ZESZYTU 3 TOMU XLIII

Artykuły

Artur Jochlik, *Pojęcie przyczynowej relacji w systemie Hegla* 5
Stanisław Łojek, *Co ujawniają nastroje? Heidegger o zdziwieniu i trwodze* 37
Jerzy Kopania, *Henryk Elzenberg i tragizm religijnego materializmu* 53
Katarzyna Kornacka, *Ja, Inny i (Nie)obecny. Idee kabalistyczne w filozofii Boga Emmanuela Lévinasa* 81
Urszula Bartnikowska, Katarzyna Ćwirynkało, Beata Antoszewska, *Godność człowieka z niepełnosprawnością: perspektywa pedagogiki specjalnej* 103
Romana Kolarzowa, *Zwidy, majaki, powidoki czyli meandry postpamięci. Między Dominickiem LaCaprą a Giorgio Agambenem* 123
Wojciech Czabanowski, *Maksymy Wezyra Ptahhotepa – wyraz ideologii klasy urzędniczej okresu Starego Państwa* 135

Przekład

Alain Badiou, *Scholium. Muzyczny wariant metafizyki podmiotu* (przeł. Piotr Skalski) 157

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Sylwia Góra, *Blask, lśnienie i iluminacja* (Paulina Tendera, *Od filozofii światła do sztuki światła*) 169
Maria Małgorzata Baranowska, *Wiara fenomenologów – przeżycie i refleksja* (*Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, red. Jakub Gomułka, Karol Tarnowski, Adam Workowski) 173
Witold Płotka, *Ku jakiej fenomenologii? Waligóry propozycja wstępu do fenomenologii* (Marcin Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*) 177
Sławomir Drelich, *Grzechy główne jako wciąż żywa perspektywa refleksji antropologicznej (Siedem grzechów głównych. Eseje z filozofii kultury*, pod red. Magdaleny Żardeckiej-Nowak i Witolda M. Nowaka) 181
Noty o autorach 187

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ISSUE 3 VOLUME XLIII

Articles

Artur Jochlik, *The meaning of the relation of causality in Hegel's system* . . . 5
Stanisław Łojek, *What moods reveal. Heidegger on wonder and anxiety* 37
Jerzy Kopania, *Henryk Elzenberg and the tragedy of religious materialism* 53
Katarzyna Kornacka, *I, the Other, and the One Absent but Present. Some Kabbalistic ideas in the philosophy of God by Emmanuel Lévinas* 81
Urszula Bartnikowska, Katarzyna Ćwirynkało, Beata Antoszewska, *The dignity of disabled persons from a special education perspective* 103
Romana Kolarzowa, *Spectres, delusions, afterimages – the meanders of post-memory. Between Dominick LaCapra and Giorgio Agamben* 123
Wojciech Czabanowski, *The maxims of the Vizier Ptahhotep. The ideology of the official class the Old Kingdom* 135

Translations

Alain Badiou, *A musical variant of the metaphysics of the subject* (transl. Piotr Skalski) 157

Reports – Reviews – Discussions

Sylwia Góra, *Brilliance, glitter, and illumination* (Paulina Tendera, *Od filozofii światła do sztuki światła* [*From the philosophy of light to the art of light*]) 169
Maria Małgorzata Baranowska, *The faith of phenomenologists –- experience and reflection* (*Fenomenologia polska a chrześcijaństwo* [*Polish phenomenology and Christianity*], eds. Jakub Gomułka, Karol Tarnowski, Adam Workowski) 173
Witold Płotka, *Toward what sort of phenomenology? Waligóra's proposal for an introduction to phenomenology* (Marcin Waligóra, *Wstęp do fenomenologii* [*Introduction to phenomenology*]) 177
Sławomir Drelich, *The capital sins as a still valid perspective of anthropological reflection* (*Siedem grzechów głównych. Eseje z filozofii kultury* [*The seven capital sins. Essays on the philosophy of culture*], eds. Magdalena Żardecka-Nowak i Witold M. Nowak) 181
Notes about the authors 187

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 3, 2015
PL ISSN 1230-4050

ARTYKUŁY

ARTUR JOCHLIK
(Katowice)

POJĘCIE PRZYCZYNOWEJ RELACJI W SYSTEMIE HEGLA

If all things are subject to unvarying laws, if nothing can happen without a cause, the introduction of any incalculable element into the course of the world which God's intervention must mean appears to be impossible.

Hiralal Haldar[1]

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie zagadnienia *przyczynowej relacji* (*Kausalitätsverhältnis*), jaka ukazana została przez Hegla w jego *Nauce Logiki*. Koncepcja ta nie została przez Hegla zaprezentowana dla niej samej, lecz stanowi jeden z ostatnich etapów Doktryny Istoty, która stanowi przejście między Doktryną Bytu a Doktryną Pojęcia. Celem Hegla nie jest przedstawienie kwestii przyczynowości w naszym potocznym rozumieniu, lecz przedstawienie tego, jak Bóg ukazuje się jako przyczynowość, a zatem co w myśli o przyczynowości jest boskie, tzn. adekwatne do całości tego, co jest i godne spekulatywnej filozofii[2]. Jednocześnie, znajdując się w ramach Logiki Obiektyw-

[1] H. Haldar, *Neo-Hegelianism*, Heath Cranton Ltd., London 1927, s. *2*. Artykuł powstał po dokonaniu analizy tekstu oryginalnych dzieł Hegla. Nie powinno to przysporzyć czytelnikowi problemu, jako że w tekście mamy tylko trzy istotne, występujące po sobie w poszczególnych podrozdziałach *Nauki logiki* i zawarte w ich tytułach, terminy techniczne.

[2] Można powtarzać ten cytat do znudzenia na początku każdej rozprawy o systemie Hegla, jest to bowiem uzasadnione zważywszy na to, iż lewica konsekwentnie omijała przed nami fakt, że Hegel zawsze pozostawał teologiem, a ich triady wywodzą się w tej linii od koncepcji Trójcy Świętej. „Tematem religii jak i filozofii jest wieczna prawda w samej jej obiektywności, Bóg i nic poza Bogiem, oraz eksplikacja Boga.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nej, rozważania o przyczynowości są wyrazem ubóstwa kategorialnego w wyrażaniu się o Bogu. Dopiero Logika Subiektywna, która wynika z tych wcześniejszych rozważań, naprawi ten stan rzeczy.

Doktryna Istoty, w której zawarte są nasze rozważania, jest drugą częścią *Nauki Logiki*. W niej, tak jak poprzednio w Doktrynie Bytu, Hegel pragnie wyrazić Boga jako Ducha[3]. Tego typu próba zawsze rości sobie pretensje do bycia ostatecznym rozwiązaniem kwestii absolutu; jednocześnie tego typu próba zawsze zawodzi – i tak też to przedstawia Hegel. Jednakże krytyka każdej takiej próby sama nigdy nie jest w pełni słuszna, toteż próba wyrażenia absolutu ponawiana jest wciąż na nowo. Dopiero w trzeciej części *Nauki Logiki*, w Doktrynie Pojęcia (Logika Subiektywna), okaże się w pełni jasne, że absolut w tym właśnie się wyraża, iż te próby ponawia. Nie jest tak jednak teraz, w Doktrynie Istoty.

Filozofia nie jest mądrością świata, lecz poznaniem pozaświatowym, nie jest poznaniem powierzchownej masy, empirycznej określoności i życia, lecz poznaniem tego, co jest wieczne, tego, czym jest Bóg i co wypływa z jego natury. Ta bowiem natura musi się objawiać i rozwijać. Dlatego filozofia objaśnia siebie tylko przez to, że objaśnia religię, i podczas gdy objaśnia siebie, objaśnia również religię." („Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntnis des Nichtweltlichen, nicht Erkenntnis der äußerlichen Masse, des empirischen Daseins und Lebens, sondern Erkenntnis dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt. Denn diese Natur muss sich offenbaren und entwickeln. Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion."). G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Erster Theil*, Berlin 1840, s. 21.

[3] Jak podaje Hegel, przynajmniej każdy abstrakt i konkret (każda „teza" i „synteza") jest propozycją definicji absolutu. Negacja jest definicją skończoności, a więc jeżeli jest definicją nieskończoności, to tylko pośrednio (z uwagi na współzależność nieskończoności ze skończonością). G. W. F. Hegel, *Encyclopedie der philosophischen Wissenschaft im Umrisse*, trzecie wydanie, §85. „Das Unendliche nicht schon in der Tat der Beschränktheit und Endlichkeit entnommen [...] eben indem das Unendliche vom Endlichen rein und entfernt gehalten werden soll, es nur verendlicht wird". G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Erster Abtheilung. Die Lehre von Sein*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 141. *Teza*, *antyteza* i *synteza* nie są technicznymi terminami używanymi przez Hegla, lecz zostały spopularyzowane przez Heinricha Moritza Chalybäus (H. Chalybäus, *Historische Entwickelung der Speculativen Philosophie von Kant bis Hegel. Zu naherer Verständigung des wissenschaftlichen Publicums mit der neuesten Schule*, Arnoldische Buchhandlung, Dresden–Leipzig 1839, s. 328) czy Karola Marksa (K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, Bernd Müller Verlag, Zittau 2009, s. 84–85), T. Haeringa, *Sein Wollen und Sein Werk: Chronologische Entwicklungsgeschichte Der Gedanken Und Der Sprache Hegels*, t. I, B. G. Teubner, Leipzig & Berlin 1929, s. 118, 126; A. Wooda, *Hegel's ethical thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 4–5.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Tym na razie wyróżnia się Doktryna Istoty względem Doktryny Bytu, że próbuje wyrazić absolut na sposób negatywny, poprzez wskazanie tego, jakim absolut nie jest. Tym samym istota rozdziela tożsamość bytu i pojęcia. Stekeler-Weithofer słusznie jednak podkreśla, iż w dalszej perspektywie ona, paradoksalnie, systematycznie wysuwa pojęcie na plan pierwszy, w czasie bowiem konsekwentnego wskazywania jakim byt *nie jest* dociera do typowej dla Spinozjańskiej koncepcji substancji. Substancja ma możliwość na nieskończoną ilość sposobów zanegować byt, który nie jest nią, tym samym jednak na nieskończoną ilość sposobów wskazuje, jakim byt jest[4]. Ten Spinozjański moment jest kluczowy do tego, aby dostrzec później w Doktrynie Pojęcia, że ta *substancja* to nic innego jak *pojęcie*, które tym właśnie *jest*, że rozwija się poprzez niekończące wskazywanie tego, czym jest (oraz, w konsekwencji tego, czym nie jest, jak i tego, czym się staje), nigdy nie wyczerpując swej możliwości rozwoju[5].

My właśnie teraz, w czasie rozważania zagadnienia *przyczynowości*, jesteśmy tuż przed dotarciem do tej uświadamiającej dziedziny Doktryny Pojęcia – przed nami w Logice Obiektywnej znajdować się już będzie jedynie zagadnienie *współdziałania*, które nie będzie już treścią tego artykułu. W trakcie analizowania zagadnienia przyczynowości należy jednak pamiętać, że ***Nauka Logiki* nigdy nie rozpatruje kategorii dla nich samych, lecz czyni to albo dla rozpatrzenia absolutu** (tutaj ze względu na zbieżność z systemem Spinozy nazwanego substancją), **albo dla zanegowania słuszności wcześniejszego ujęcia absolutu**.

Oto definicja substancji:

---

[4] „Die Spinozistische Substanz erweist sich damit als Gesamtbereich der *uns möglichen Unterscheidungen,* In dieser Sicht der Dinge lassen sich die kategorialen 'Begriffe' Sein und Denken, Wahrheit und mögliches Wissen begrifflich überhaupt nicht einander entgegensetzen, wie dies die Erkenntnistheorie bis Kant zu tun scheint. Negation und Negation der Negation, Differenzierung und Identifizierung, gemeinsame Klassifizierungen von Erfahrungen und Situationen, werden so zur *Basis* jedes (Selbst)Bewusstseins, und damit des Geistigen bzw. des Geistes im allgemeinen, des einzelnen Subjekts in seiner Individualität im besonderen". P. Stekeler-Weithofer, *Hegels Analytische Philosophie*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1992, s. 424.

[5] „Der reine Begriff reicher und höher ist als jene metaphysische Leere des *Inbegriffs* aller *Realität".* – Hegel [1841c] s. 171. Harris [1890] s. 183–184. „Hier ist nun nichts mehr übrig vom Reinhold-Fichteschen Postulat, alle Kategorien aus «einem» Prinzip abzuleiten". N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, tom II, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1960, s. 384.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Substancja jest bezwarunkową, w sobie i dla siebie trwającą istotą, o ile posiada bezpośrednie istnienie. W swym istnieniu ma ona rozmaite, oddzielone od niej określenia, *akcydensy*. W swej całości czynią one substancję, która jest trwaniem i dlatego *mocą* jej akcydensów. Akcydensy, o ile są *w sobie* zawarte w substancji, są *możliwe*[6].

Oto co dzieje się w obrębie *Nauki Logiki*. Absolut najpierw był przekonany, że jest jedyną realnością, że wszystko poza nim jest tylko iluzją, wszystko jest jego przejawem. Substancja (zmodyfikowany absolut) myśli, że to tylko jedna strona prawdy, że ona również jako Jednia, Bezkres, jest tylko pozorna, a realne jest to, co konkretne; że ona jest jednocześnie brzemienną matką i kolektywem tego, co spładzane. Relacja przyczynowości ma pogodzić tę sprzeczność, ma być racjonalizacją tego jej bycia brzemienną i kolektywem. Hegla nie interesuje tu kosmologia, ciągle myśli wyłącznie o swoim „*arche*", o swoim fundamencie dla późniejszych rozważań o Duchu – jeżeli tego nie pojmiemy, pozostanie tylko frustracja dotycząca niemożności zrozumienia tego, co chce nam przekazać. Na rozważania w zakresie kosmologii jest, zdaniem Hegla, miejsce w ramach filozofii naturalnej oraz jego Filozofii Natury. Nasze żmudne rozważania dotyczą Nieskończoności.

To czego jeszcze substancja nie dostrzega to tego, że poza nią również jest świat. Nie dostrzega swych akcydensów (byt, istota, miara, podstawa, refleksja itp.) jako pojęć, nie rozpoznaje w nich kategorii, schematu, który, z racji tego, że jest schematem, może zostać rozpoznany gdzieś poza nią. Nie dostrzega własnego współdziałania w obrębie swych pojęć, które ją kształtują. Gdyby to dostrzegła, stałaby się już podmiotem. To się nie stanie w obrębie tego artykułu, pod koniec Logiki Obiektywnej. Jednak samo współdziałanie, kolejny ślad obecności podmiotu, już zostanie przez nas zauważony.

Z pewnością wielu z Państwa słyszało, że Heglowskie *zniesienie* sprzeczności logicznej jest zarówno jego anulowaniem, co przetrzymaniem w nowych kategoriach. Otóż nadużyciem Doktryny Bytu jest to, że w trakcie zniesienia zbyt mocno położony jest akcent na anulowanie. Natomiast w naszej Doktrynie Istoty zbyt mocno położony jest akcent na zachowywanie dawnych kategorii. Staje się to tym bardziej proble-

[6] „Die Substanz ist das unbedingte, an und für sich bestehende Wesen, insofern es unmittelbare Existenz hat. In seiner Existenz hat es mannigfaltige von ihm unterschiedene Bestimmungen, die *Akzidenzen*. In ihrer Totalität machen sie die Substanz aus, welche das Bestehen und daher die *Macht* ihrer Akzidenzen ist". G. W. F. Hegel, *Philosophische Propädeutik. Zweiter Kursus. Mittelklasse. Phänomenologie des Geistes und Logik. Zweite Abteilung. Logik. Einleitung*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1840, § 56–57.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

matyczne im dalej się znajdujemy, tymczasem nasza *przyczynowa relacja* znajduje się pod sam koniec Doktryny Istoty. Sytuacja jest podobna do dłużnika, który wraz ze swoją rodziną od wielu pokoleń spłaca dług, który ciągle rośnie. Dawne nierozwiązane sprzeczności logiczne ciągle do nas powracają. Uporządkowanie tych kwestii będzie bardzo trudne, ta część systemu jest ofiarą nadmiernej komplikacji w wyniku własnego założenia. Chociaż rację miał Platon, że porównania zaciemniają prawdę, musimy się nimi ratować gdzie tylko można. Jeżeli komunizm dzielnie stwarza problemy, które sam stwarza, to podobnie dzieje się w ramach Doktryny Istoty. Nie jest to jednak cecha całego systemu.

CZĘŚĆ I. FORMALNA PRZYCZYNOWOŚĆ

Skoro substancja nie potrzebuje niczego innego do tego by istnieć, a to co jest poza nią (akcydensy) istnieje tylko ze względu na nią, a więc jest nietrwałe, zatem substancję należy rozumieć jako przyczynę, jednak jako Pierwszą Przyczynę w rozumieniu ontologii klasycznej. Ta Pierwsza Przyczyna zostanie jednakże przedstawiona u Hegla w zdecydowanie bardziej abstrakcyjnej postaci, tak aby z niej mogła się później wyłonić kwestia podmiotu.

Hegel oddziela na samym początku zdanie, które będzie chciał wyjaśnić: „Przyczyna jest *pierwotnością* względem skutku”[7]. Spieszy od razu z wyjaśnieniem, że substancja jest *upozorowaniem się* (*Scheinen*) do postaci akcydensu; przypomina nam znaczenie substancji poza którą nic nie może być rzeczywiste. Przyczyna jest więc pierwotnością ponieważ, jako substancja, zawsze jest **przed skutkiem** (gdyby nie była, nie zasługiwałaby na miano przyczyny, nie byłaby przyczyną w swym pierwotnym sensie). **Jeżeli bowiem jakaś przyczyna miała również swoją przyczynę, to jest ona równie dobrze skutkiem, co przyczyną**, Heglowi zaś chodzi o określenie nie tej czy tamtej rzeczy, lecz, ostatecznie, Boga**.** Tylko substancja jest we właściwym sensie przyczyną. Ona bowiem, co prawda, jako „Wszystkie”, jako dające się kształtować akcydensy („manifestacje”, „obrazy”, „interpretacje”) jest jednocześnie skutkiem, ale jest swym skutkiem o tyle tylko, o ile kształtuje. Ponieważ kształtuje, jest kształtowana – lecz tylko przez siebie.

[7] „Die Ursache ist das *Ursprüngliche* gegen die Wirkung”. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 216.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Substancja jako jedyna realność i jako przyczyna jest tym samym jedyną przyczyną. Nie jest jednym spośród akcydensów (jest nimi wszystkimi), zatem jako przyczyna nie może być czymś cząstkowym – w żadnym razie nie należy rozumieć jej pierwszeństwa jako bycia pierwszą spośród przyczyn w paśmie czasowym, tak jak hipotetyczny Wielki Wybuch współczesnej nauki poprzedza wszelkie inne wydarzenia[8]. Jej pierwszeństwo, jako przyczyny formalnej, jest wyłącznie logiczne, tak jak jest to przedstawione w teologii w przypadku pierwszeństwa Ojca względem Syna, gdzie nigdy nie było takiego okresu czasowego, w którym Ojciec pozostawał bez Syna, jako że Osoby te są ze sobą nierozerwalnie związane[9]. Tak też formalna przyczynowość jest nierozerwalnie związana ze swym skutkiem i nie poprzedza czasowo skutku (stąd -*owość*, czy, jak sam to obrazuję, Przyczyna). Substancja wyłania się *post factum* jako Przyczyna ujawnionego skutku, jest orzekana wyłącznie przez podmiot poznający (przez nas, czytelników, przez Hegla) na podstawie skutku, jaki się ukazał – wpierw ukazuje się skutek, później Przyczyna. Substancja nigdy nie ukazuje się sama, lecz wyłącznie poprzez akcydensy; Przyczyna nigdy nie ukazuje się sama, zawsze poprzez szereg skutków.

---

[8] McTaggart skrytykował za to Hegla, że nie powiązał już na tym etapie zagadnienia przyczynowości z aspektem czasowym, również jeżeli chodzi o *określoną przyczynową relację*. J. McTaggart, M. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press, Cambridge UK 1910, s. 175. Lecz gdyby to zrobił, na czym opierałby się początek Filozofii Natury? W co konkretyzowałaby się idea absolutna, jeżeli nie w czas i przestrzeń? Nauka Logiki jest zbyt abstrakcyjna na te kategorie, o czym dowiemy się na podstawie tego artykułu. Lecz jeżeli abstrahujemy od zagadnienia czasu i przestrzeni, to skąd przykłady powiązane z czasowością, takie jak te z Juliuszem Cezarem w późniejszej części artykułu? Tego typu przykłady są podawane przez Hegla po to, abyśmy mieli jakąś szansę go zrozumieć; właściwie przynależą Duchowi Absolutnemu. Czysta Logika nie uwzględnia w sobie nic więcej poza tym, co się wyłoniło z kategorii *stawania się*. Ale z drugiej strony Logika sama jest abstraktem systemu, poza którym mamy Filozofię Natury i Ducha.

[9] Pojęcie Ojca jako substancji będzie w systemie Hegla jak najbardziej związane z obecnymi rozważaniami, jego *Wykłady z Filozofii Religii* będą przedstawione jako konkretyzacja trzech doktryn *Nauki Logiki*, zwłaszcza Doktryny Istoty (gdzie *sztuka* reprezentuje Doktrynę Bytu, a *filozofia* Doktrynę Pojęcia). *G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Erster Theil, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1840*, s. 90; G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Zweite Auflage,* Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1840, s. 223, 227–228; L. Dickey, *Hegel on Religion and Philosophy* [w:] F. C. Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1999, s. 310.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Istnieje druga strona tego obrazu, negacja („antyteza"), skoro absolut mieści w sobie wszelkie sprzeczności[10]. Zgodnie z nim substancja **zawsze** wyłania się sama poprzez siebie jako akcydensy – akcydensy są niczym innym jak swoją substancją, i *vice versa*. Przyczyna **zawsze** ukazuje się sama poprzez siebie jako szereg skutków, gdyż, jak wyjaśnia teraz Hegel, nie ma niczego w skutkach, co nie zawarte by było już w Przyczynie, i *vice versa*. Pod względem treści Przyczyna jest identyczna ze skutkiem (**substancja jest identyczna sama ze sobą**); różnica jest wyłącznie charakteru formalnego, jako formalna różnica między substancją a jej akcydensami (stąd określenie „formalna przyczynowość"). Substancja zawiera w sobie dwa momenty, które sobie przeczą. Pierwszy, zwany rzeczywistością, wyraża autonomię tego co skończone. Drugi, zwany absolutem, ignoruje to co skończone. **W jednym i drugim przypadku przyczyna jest tożsama ze skutkiem.** Chodzi tylko o to, który z tych momentów jest odbiciem którego.

Substancja wyjaśnia sama siebie, podczas gdy dawniej, na etapie rozdziału „Absolut" (*Das Absolute*), to nie ona opisywała siebie[11]. W związku z tym Hegel pisze: „akcydens jest *postulowany* jako to, że jest wyłącznie *postulatem*"[12]. Substancja postuluje, postulaty jawią się jako wzajemnie ze sobą sprzeczne, na podstawie czego wyciągane są nowe postulaty, dawne zaś się porzuca. Nowe postulaty same zostaną porzucone dla kolejnych, i tak bez końca. W ten sposób jest ona *wszech-aktywnością* (*Aktuosität*[13]). Akcydensy są tu postulowane wyłącznie jako postulaty, zatem nie jawią się pod postacią łańcucha przy-

---

[10] „Die gemeine Erfahrung aber spricht es selbst aus, dass es wenigstens*eine Menge* widersprechender Dinge, widersprechender Einrichtungen u. s. f. *gebe*, deren Widerspruch nicht bloß in einer äußerlichen Reflexion, sondern in ihnen selbst vorhanden ist". G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 67.

[11] „In ihm selbst ist kein *Werden*, denn es ist nicht das Sein, noch ist es das sich *reflektierende* Bestimmen; denn es ist nicht das sich nur in sich bestimmende Wesen; es ist auch nicht *ein Sich-Äußern*, denn es ist als die Identität des Inneren und Äußeren. – Aber so steht die Bewegung der Reflexion seiner absoluten Identität *gegenüber*". G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 181.

[12] „Die Akzidenz ist *gesetzt* als das, dass sie nur ein *Gesetztes* sei". Tamże, s. 216.

[13] „Die Substanz geht aber in ihrem Bestimmen nicht von der Akzidentalität aus, als ob diese *voraus* ein anderes wäre und nun erst als Bestimmtheit gesetzt würde, sondern beides ist *eine* Aktuosität". Tamże.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

czynowo-skutkowego, lecz jako oderwane od siebie, niezliczone skutki swej **jednej** Przyczyny, które nabierają znaczenia jedynie wzięte razem; a jednocześnie ich sensowność jest ulotna, bo bezustannie w zestawieniu popadają ze sobą w sprzeczność, będąc zastępowane przez nowe. W ten sposób „substancja jako potęga określa siebie; jednak samo to określanie jest od razu znoszeniem[14] określania oraz powrotem [do nieokreślonej substancji]”[15]. Innymi słowy, konkretna przyczyna lub skutek jest wzięta w nawias, jest oddalona na dalszy plan, nie jest tutaj niczym istotnym w przeciwieństwie do Przyczyny).

Nie tylko jednak akcydens jest postulatem, będąc konsekwentni stwierdzamy, że jest nią również substancja[16]. Tej konsekwencji zabrakło dawniej w rozdziale „Wykładnia absolutu”, co pociągnęło za sobą popadniecie w logiczną sprzeczność – absolut miał być prostotą jako Jednia, stanął w obliczu tego co różnorodne, co zaprzeczyło jego byciu Jednią; chyba, że to co różnorodne miało nie dotyczyć tej Jedni, wtedy jednak Jednia nie byłaby absolutem. Teraz więc substancja szuka dla siebie innej drogi; połączy etapy, treść dwóch poprzednich rozdziałów, która ma już za sobą, „Wykładnię absolutu” oraz „Rzeczywistość”. Substancja nie jest dla siebie niczym pewnym, sama jest dla siebie problematyczna; dawniej absolut, przeciwnie, był apodyktyczny. Przypomnijmy sobie zarzut Parmenidesa, „dwugłowy”, aby to zrozumieć. Substancja jest niczym nierozdzielny bliźniak, który ciągle chce mówić „ja” zamiast „my”, chce „ja” zracjonalizować, nie ignoruje już jednak zastanego pluralizmu[17]. Substancja jest tym co bezpośrednie, *pierwotne* – orzekamy o niej: „***ona** określa siebie*”. W systemie Hegla to co bezpośrednie zawsze jest czymś co należy do sfery pozoru (jest pewnym przekłamaniem, jest tylko bezpośrednie w pewnym sensie, w ograniczonym polu widzenia), jest bowiem skończonością – zawsze

[14] „Aufheben”, od słynnego *Aufhebung*, które, jak wiadomo, oznacza znoszenie i zachowanie zarazem i jest nierozerwalnie związane z pojęciem sprzeczności logicznej. Określenie substancji zostaje zniesione, a jednocześnie zachowane w nowym określeniu.

[15] „Die Substanz als Macht *bestimmt sich*; aber dies Bestimmen ist unmittelbar selbst das Aufheben des Bestimmens und die Rückkehr”. Tamże.

[16] „*Sie bestimmt sich, – sie*, das Bestimmende, ist so das *Unmittelbare* und das selbst schon Bestimmte; – indem sie *sich* bestimmt, setzt sie also dies schon *Bestimmte* als *bestimmt*, hat so das Gesetztsein aufgehoben und ist in sich zurückgekehrt”. Tamże, s. 216–217.

[17] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 317–320. To się okaże jeszcze bardziej zrozumiałe w części III tego artykułu.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

skończonością, bowiem nieskończoność nie może się ukazać bezpośrednio[18] – rzuconą w świat przez coś innego i od pierwszego momentu aż do swego końca jest powiązana siecią relacji z innymi bytami. To co bezpośrednie jest postulowane jako bezpośredniość **w stosunku do czegoś**[19]. Teraz to substancja jest ową postulowaną bezpośredniością **w stosunku do samej siebie, przez siebie** (bo jest *causa sui*). Następuje tym samym pewne specyficzne rozbicie, (1) i (2), które, jak klasyczny *czysty byt* i *nic*, są tym samym, i nie tym samym jednocześnie. Mamy oto do czynienia z podwójnym postulowaniem – z określaniem (2), oraz, wyjściowo, z określeniem tego określania (1):

1. Wychodzimy od tego, że substancja określa siebie. Jest to pierwotność, pierwotne określenie substancji, *substancjalność*. Jest to jej własne określenie, postulat nałożony przez nią samą. Tym *jest* substancja, że tworzy i niszczy swoje akcydensy. Substancja jest **Przyczyną**.

---

[18] „Die Formen des *Daseins* fallen aus in der Reihe der Bestimmungen, die für Definitionen des Absoluten angesehen werden können, da die Formen jener Sphäre für sich unmittelbar nur als Bestimmtheiten, als endliche überhaupt, gesetzt sind. Das Unendliche aber gilt schlechthin für absolut, da es ausdrücklich als Negation des Endlichen bestimmt ist, hiermit auf die Beschränktheit, derer das Sein und Werden, wenn sie auch an ihnen keine Beschränktheit haben oder zeigen, doch etwa fähig sein könnten, im Unendlichen ausdrücklich Beziehung genommen und eine solche an ihm negiert ist". G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Erster Abtheilung. Die Lehre von Sein*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 140–141.

[19] „Das Dasein ist ein Unmittelbares, aber die Unmittelbarkeit ist wesentlich das Vermittelte, nämlich durch den sich selbst aufhebenden Grund. Als diese durch das sich aufhebende Vermitteln vermittelte Unmittelbarkeit ist es zugleich das Ansichsein des Grundes und das Unbedingte desselben; aber dies Ansichsein ist zugleich selbst wieder ebensosehr nur Moment oder Gesetztsein, denn es ist vermittelt". – G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 108. „Dies ist das *Gesetztsein*, die Unmittelbarkeit rein nur als *Bestimmtheit* oder als sich reflektierend. [...] Die Unmittelbarkeit kommt überhaupt nur als Rückkehr hervor und ist dasjenige Negative, welches der Schein des Anfangs ist, der durch die Rückkehr negiert wird". Tamże, s. 16–17. „Die äußerliche Reflexion *setzt* also ein Sein *voraus, erstens* nicht in dem Sinne, dass seine Unmittelbarkeit nur Gesetztsein oder Moment ist, sondern vielmehr, dass diese Unmittelbarkeit die Beziehung auf sich und die Bestimmtheit nur als Moment ist. Sie bezieht sich auf ihre Voraussetzung so, dass diese das Negative der Reflexion ist, aber so, dass dieses Negative *als* Negatives aufgehoben ist". Tamże, s. 19. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Erster Abtheilung. Die Lehre von Sein*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 131–133.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

2. Skoro, co zostało już określone, substancja określa siebie, określa się na pewien sposób – pośredniczy w określaniu siebie w swych akcydensach. Nie robi tego już jednak przypadkowo. Substancja określa się jako konkretna przyczyna (z małej „p"), która, jak wspomnieliśmy wcześniej, jest czymś wziętym w nawias, pozostawionym na plan dalszy, wtórnym, „2". Dla przykładu, określa się jako przyczyna jaką jest ogień, więc jednocześnie nie jako dym czy osad dymny; lub określa się jako dym będący przyczyną czegoś innego; lub określa się jako przyczyna-deszcz, jako przyczyna-Cezar, czy jako jakakolwiek inna przyczyna. Substancja jest przyczyną i jako taka jest pośrednikiem między jednym akcydensem a drugim, który zastępuje jej miejsce[20], bo raz to jeden akcydens jest przyczyną, raz inny. To jednak ich bycie przyczyną jest **skutkiem** substancji jako Przyczyny – Cezar jest ostatecznie skutkiem pewnej Przyczyny, tak samo pozostałe akcydensy. Gdyby nie ona, ich by nie było, ale nie odwrotnie. Całość tych możliwych do pomyślenia przyczyn stanowi skutek substancji.

Ów pierwszy postulat to postulat jednej, formalnej Przyczyny. Następny postulat to postulat skutku, który jest tylko konsekwencją pierwszego. Jednak te dwa postulaty, podkreśla Hegel, są identyczne względem siebie. Pierwszy to po prostu *określenie* nieustannego, niezliczonego określania substancji, a drugi to *nieustanne, niezliczone określanie* będące określeniem tej substancji; akcent zostaje położony w innym miejscu, raz na Jedno, raz na wiele[21]. Samo rozbicie zostało jednak przez substancję dokonane w sposób sztuczny, byleby tylko ominąć dawny błąd absolutu (str. 4). Jest to niezgrabne «Ja kontra wy, lecz wy to ciągle Ja». Mamy tu do czynienia z ostatnią w logice Hegla identycznością *refleksji-w-sobie* i *refleksji-w-innym*[22]. *Refleksja-*

---

[20] S. Houlgate, *Essence, Reflexion, and Immediacy in Hegel's Science of Logic* [w:] S. Houlgate, M. Baur, *A Companion to Hegel*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford 2011, s. 144.

[21] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 218.

[22] *Reflexion-in-Sich*, *Reflexion-in-Anderes*. Z ostatnią, to jest przypadającą na całą kategorię *relacji przyczynowości* (na całą treść tego artykułu). Identyczność *refleksji-w-sobie* i *refleksji-w-innym* została zainicjowana w pojęciu *istnienia*, ucieleśniona w swej czystej postaci w pojęciu *całości i części*, ostatecznie zaś doprowadziła do wyłonienia się pojęcia substancji poprzez pojęcie *rzeczywistości* (*Wirklichkeit*) w pojęciu *wewnętrzności i zewnętrzności*.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

-*w-sobie* jest refleksją rzeczy jako całości, *refleksja-w-innym* jest refleksją części składających się na rzecz – w pierwszym przypadku istotą jest całość, w drugim przypadku istotą są części. Dopiero uzmysłowienie sobie tego, że zarówno całość nie byłaby całością gdyby nie jej części, jak i części nie byłyby częściami gdyby nie ich całość, pozwala w sposób adekwatny pojąć samo *istnienie* – konkretne *istnienie* uwzględnia w równym stopniu *refleksję-w-sobie* jak i *refleksję-w-innym*. Konkretne istnienie zakłada już jej własne bycie całością jak i częścią jednocześnie[23].

Istnienie konkretnej rzeczy jest pojęciem wiążącym relację całości do jej części. Jednak w przypadku substancji, tej formalnej relacji Przyczyny (1) do skutku (2), nie mamy do czynienia z niczym konkretnym (1) lub mamy do czynienia z czymś konkretnym jedynie pozornie, skoro rozpatrujemy akcydensy w ich całości, skoro konkretny skutek bądź przyczyna nikną w otchłani nieograniczonych możliwości substancji (2). Abstrakcyjna substancja nie może być pojęta jako obopólna zależność, tak jakby „istnienie" tej wszech-aktywności miało zależeć od jej akcydensów – to one zależą od procesu, za sprawą którego powstają i giną, lecz nie odwrotnie, bowiem proces ten będzie zachodził bez względu na to czy dany akcydens jest, czy go nie ma. Wyrażając się prościej z perspektywy innej części systemu, teologiczny Bóg nie może być pojęty jako obopólna zależność, tak jakby „istnienie" Boga miało zależeć od rzeczy, które stworzył. W tym przypadku w ogóle nie ma sensu mówić o istnieniu z tego powodu, że substancja nie jest żadną skończonością, przekracza bowiem wszelką skończoność. Staje się tym lub tamtym, a nie *jest*; lub, jak kto woli, „jest" tym, co ciągle ulega końcu[24].

---

[23] Tamże, s. 132, 158–159. J. G. Hibben, *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation*, Charles Scribner's Sons, New York 1902, [1902] s. 196.

[24] „Man sagt, das Wesen Gottes sei der *Abgrund* für die endliche Vernunft". – G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 119. D. G. Carlson, *A Commentary to Hegel's Science of Logic*, Palgrave Macmillan, Hampshire–New York 2007, s. 343; J. McTaggart, E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1901, s. 70–74; C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1975, s. 279. Substancja jest wciąż, tak jak w „Relacji substancjalności" (podrozdział poprzedzający treść tego artykułu) na nowo manifestującą się tożsamością, tożsamością której nie da się anulować poprzez zwyczajny zanik akcydensów – pomyślana bez nich, wciąż jest *tożsamą ze sobą* wszech-aktywnością, która powoła/powołuje swoje akcydensy (która wyrazi/wyraża siebie) jako to czego jest identycznością. Innymi słowy, substancja

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

***Formalna przyczynowość* jest zawodna z tego powodu, że sprowadza substancję do pozycji zależności od akcydensów, choć będąc jednocześnie formalnie nieskończoną**. Tak jak (2) okazuje się być uzależnione od (1), (1) okazuje się być uzależnione od (2), choć być nie powinno. Brakuje czegoś trzeciego co by leżało u podstaw obu, ale zgodnie z definicją substancji, zgodnie z jej byciem *causa sui*, nic nie może leżeć u jej podstaw. Substancja zauważa więc, że nie ma sensu utożsamiać pojęcia Przyczyny z pojęciem substancji, że (1) trzeba najzwyczajniej odrzucić. To ona dostrzega, że taka Przyczyna jest jedynie *formalną przyczynowością*, postulatem, do którego się dąży by wyjaśnić i uporządkować rzeczywistość, etapem w pojmowaniu rzeczywistości, nigdy jednak rzeczywistością samą[25]. Substancja pragnie odsunąć siebie w cień, by móc siebie (definicja na s. 2) zachować.

Gdy zapomni o sobie, o Przyczynie, która zawsze jest jakoś pomyślana i obecna niezależnie od tego z jakim skutkiem ma do czynienia, okaże się, że przyczyna jest o tyle tylko przyczyną, gdy *aktualnie* powoduje skutek; z chwilą, gdy skutek został już spowodowany, przyczyna *przepada* (*erlischt*), bo tym tylko jest, że ten skutek powoduje. Z chwilą jej zaniku *przepada* również sam skutek, bo tym tylko jest

---

z konieczności jest substancjalnością czegoś. **Substancja to nie absolut, w którym wszystkie krowy są czarne.** G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 183, 207–208.

[25] McTaggart postrzega zagadnienie formalnej przyczynowości inaczej. Podkreślając wprost dwukrotnie, że cała argumentacja dotyczącą *formalnej przyczynowości* jest mało przekonywująca, twierdzi, że na końcu tej części nie mamy do czynienia z żadną sprzecznością logiczną, która, tak jak to jest ukazane przez mnie, przez niemożliwość jednej opcji czyni konieczną inną, tzn. *określoną przyczynową relację*. McTaggart konkluduje, że Hegel nie dał żadnego uzasadnienia odnośnie tego dlaczego kategoria *formalnej przyczynowości* miałaby przechodzić w kategorię *określonej przyczynowej relacji*. Odzwierciedla to dobrze jak bardzo zrozumienie zakończenia Doktryny Istoty staje się dla każdego czytelnika problematyczne. J. McTaggart, M. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press, Cambridge UK 1910, s. 174–175. Moim skromnym zdaniem gdyby substancja nie dokonała rozbicia na (1) i (2), powrócilibyśmy do etapu „Wykładni absolutu", do odpowiednika (1), który i tak doprowadziłby nas z powrotem do „Relacji przyczynowości". Gdy substancja opuściła (1), wtedy (2), „Określona przyczynowa relacja", już nie była tą samą dawną *rzeczywistością* (*Wirklichkeit*, poprzedni rozdział), bowiem między rozdziałem „Rzeczywistość" a podrozdziałem „Relacja przyczynowości" mieliśmy jeszcze podrozdział „Substancjalna relacja", dzięki której wprowadziliśmy do (1) i (2) dodatek treściowy – substancję.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

skutek, że jest powodowany przez przyczynę[26]. Podajmy przykład. Gdy ogień się wypalił, przestał być przyczyną dymu, bo jego już nie ma. Zatem i dym przestał być skutkiem. Substancja natomiast uległa zapomnieniu, nie ma tu dla niej miejsca. Chwilowo. Metaforycznie rzecz ujmując: dawne nawyki pozostały, choć alkoholik schował lustro.

CZĘŚĆ II. OKREŚLONA PRZYCZYNOWA RELACJA

Substancja dostrzega, że przyczynowości nie można sprowadzić do Przyczyny będącej ontologicznym pierwszeństwem (jak było to w przypadku *formalnej przyczynowości*). W ten bowiem sposób wszystko, co normalnie nazwalibyśmy przyczyną, musiałoby zrzec się swego miana dla tego typu formalizacji, będąc czymś wtórnym, „przyczyną" pod pewnym zastrzeżeniem (ogień jako „przyczyna", sztorm jako „przyczyna" itp.). Teraz dostrzega, że jest dokładnie na odwrót, to formalna przyczynowość jest Przyczyną wziętą w cudzysłów, jest czymś wspólnym ogniu i sztormowi, ale pozbawionym treści. Nie znaczy to jednak, że substancja nie jest przyczynowością, zgodnie z drugim postulatem, który pozostaje teraz postulatem jedynym. Nie ma wyłącznie żadnego „*określenia* określania". Określa się to co skończone (ogień), stawiając to w opozycji do czegoś czym nie jest (sztorm). Samo *określanie* nie jest jednak czymś skończonym (wyrażalnym), określanie samo narzuca sobie ramy przez to co określa – tak jak (*czysty*) *byt* stał się czymś sensownym dopiero gdy ukazał się jako byt określony, *Dasein*. Substancją jest więc w ramach *określonej przyczynowej relacji* ogień czy Cezar, ale nigdy coś nieokreślonego. Skoro pozostaje nam wyłącznie drugi postulat pośredniczenia substancji w akcydensach, przyczyną pozostaje sam akcydens mający swój skutek w innym akcydensie (np. człowiek mający swój skutek w ogniu). Tak właśnie należy rozumieć to pośredniczenie, że w akcydensie manifestuje się to, co było przypisane substancji jako formalnej przyczynie, bycie przyczyną *oraz* skutkiem wyraża się w konkretnym akcydensie (ogień jest przyczyną, jest również skutkiem), podczas gdy wcześniej, w *formalnej przyczynowości*, w akcydensie wyrażało się wyłącznie bycie skutkiem (przyczyna, z małej „p", ostatecznie była tylko skutkiem). **Innymi słowy, za pierwszym razem coś (akcydens, skutek) znikało ze względu na jakąś**

[26] „Die Ursache *erlischt* in ihrer Wirkung; damit ist ebenso die Wirkung erloschen, denn sie ist nur die Bestimmtheit der Ursache". G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 218.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

zewnętrzną ingerencję, teraz skutek, który jest jednocześnie przyczyną, znika na mocy samego faktu, że jest skończony; powiedzielibyśmy, że jest mu przeznaczone, by przepadł. Zależnie od relacji, akcydens zostaje określony jako przyczyna bądź skutek. Skutek jest tym, co konieczne, przyczyna zaś tym, co przygodne – dokładnie odwrotnie, niż było to w *formalnej przyczynowości*, gdzie to substancja-Przyczyna była *pierwotnością*. Erdmann wyjaśnia to zagadnienie w sposób następujący: „Kiedy jest przyczyna, to i skutek za nim podąża; to czy jest przyczyna pozostaje niepewne"[27]. Np.: *jeżeli* temperatura wody spadnie poniżej 0°C, to przekształci się ona w lód i skutek ten będzie konieczny; nikt nie założył, że przyczyna ta musi nastąpić, a jedynie przypuszczono taką możliwość[28].

Akcydensy układają się w łańcuch przyczynowo-skutkowy, reprezentują przez to, jak twierdzi Carlson, spojrzenie na zagadnienie przyczyny i skutku zgodne ze zwykłym zdrowym rozsądkiem[29]. Ponieważ my przez całą *Naukę Logiki* abstrahujemy (co kantystom musi wydawać się niedorzeczne) od kategorii czasu i przestrzeni, *określona przyczynowa relacja* jest z góry skazana na klęskę (patrz przypis nr 8). Nie ma tutaj w części II żadnej zewnętrznej ingerencji, żadnego śladu Boga, nikogo kto określa, postuluje, tworzy. Nie potrzeba tego kto niszczy, bo skończoność, o czym Hegel przekonywał na początku *Nauki Logiki*, niszczy sama siebie. „Skończoność jest wewnętrznie sprzeczna logicznie; znosi siebie, przestaje być. Lecz ten jej rezultat, negacja jako taka, sam jest jej określeniem; jest bowiem negacją negacji. Dlatego w upływaniu skończoność nie upłynęła [tzn. nie zakończyła procesu ginięcia]; stała się w pierwszej chwili tylko *inną* skończonością, która jednakże także jest upływaniem w przechodzeniu do innej skończoności, i tak dalej w nieskończoność"[30]. Wcześniej, w części I, akcent

---

[27] „Wenn die Ursache ist, so folgt die Wirkung, ob sie ist bleibt zweifelhaft". J. E. Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphysik*, Johann Friedrich Lippert, Halle 1841, s. 96.

[28] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 219. „Here we think of causality as only one aspect of determinate substance, so that it can continue to be, once the effect has been produced". J. W. Burbridge, *The Logic of Hegel's Logic*, Broadview Press, Quebec City 2006, s. 78.

[29] D. G. Carlson, *A Commentary to Hegel's Science of Logic*, Palgrave Macmillan, Hampshire–New York 2007, s. 420.

[30] „Das Endliche ist so der Widerspruch seiner in sich; es hebt sich auf, vergeht. Aber dies sein Resultat, das Negative überhaupt, ist 1. Seine *Bestimmung* selbst; denn

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

padał na nieskończoną substancję generującą od nowa akcydensy (tutaj – skutki), nie na skończoność tych akcydensów. Przyczynę należy rozumieć jako to, co przepada w innym jako w swoim skutku. Deszcz jest przyczyną, która przepada, czyniąc wilgoć. Jeżeli deszcz nie czyni więcej wilgoci, przestaje być przyczyną, tak samo wilgoć, jeżeli nie jest czyniona przez deszcz, przestaje być skutkiem. Przyczyna jest jednak identyczna ze swoim skutkiem, bo ta wilgoć jest niczym innym jak tamtym deszczem[31]. Istnieją co prawda pewne *warunki* (*Bedingung*[32]), które dodatkowo były obecne przy tworzeniu skutku, jak na przykład wiatr przy powodowaniu wilgoci przez deszcz, ale nie są one istotne przy powodowaniu skutku przez swą bezpośrednią przyczynę, mogą co najwyżej należeć do dalszego elementu w łańcuchu przyczyn[33]. Hegel wyjaśniał swym uczniom w Norymberdze ten balast dla abstrakcji relacji przyczynowości w sposób następujący:

Mówi się: upadek cegły jest przyczyną śmierci człowieka; bagienne powietrze okolicy przyczyną gorączki. Jednak póki co tą przyczyną jest tylko przygniecenie,

---

es ist das Negative des Negativen. So ist das Endliche in dem Vergehen nicht vergangen; es ist zunächst nur ein *anderes* Endliches geworden, welches aber ebenso das Vergehen als Übergehen in ein anderes Endliches ist, und so fort etwa ins *Unendliche*". G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Erster Abtheilung. Die Lehre von Sein*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 139–140.

[31] I przez to również prawdziwe jest kartezjańskie stwierdzenie, że skutek nie może być doskonalszy od przyczyny. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Dunkker und Humblot, Berlin 1841, s. 218.

[32] G. W. F. Hegel, *Encyclopedie der philosophischen Wissenschaft im Umrisse, trzecie wydanie*, § 148.

[33] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 219–220. McTaggart wskazuje jednak (przykład wiatru jest jego wtrąceniem do Heglowskiego przykładu deszczu i wilgoci), że wiatr, po pierwsze, nie musi być wcale przyczyną przyczyny (czyli deszczu) ani żadną jego pra-Przyczyną, a po drugie zaś, że wilgoć może posiadać więcej niż jedną przyczynę bezpośrednią, to jest deszcz i wiatr zarazem. J. McTaggart, M. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press, Cambridge UK 1910, s. 177. Na to, jak sądzę, Hegel mógłby faktycznie zgodnie z popularną anegdotą odpowiedzieć „tym gorzej dla wiatru" – bezpośrednia przyczyna jest przecież rozumiana jako to co pod pewnym względem jest identyczne ze skutkiem, więc jeżeli wiatr, jakkolwiek był dla powstania wilgoci konieczny i bezpośrednio poprzedzał jej powstanie, nie jest identyczny z tą wilgocią (nie jest tą wodą), zatem zwyczajnie nie jest bezpośrednią przyczyną wilgoci, a jedynie bezpośrednim jej warunkiem.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

tamtą większa wilgotność. Ale skutek w tym, co rzeczywiste, co jeszcze posiada inne określenia, pozostaje w nim do innego rezultatu[34].

Wprawdzie przyczyna i skutek przepadają wzajemnie w sobie (gdy deszcz ostatecznie stanie się wilgocią przepadnie jego przyczyna w formie deszczu, a więc sama wilgoć już tylko była skutkiem deszczu, a nie *jest* skutkiem deszczu, którego już nie ma), to jednak przyczynowość związana z deszczem i wilgocią nie przepadnie, łańcuch przyczynowo-skutkowy związany z deszczem będzie dalej obecny, na przykład przy powstaniu z wilgoci (jako przyczyny) skutku w postaci błota. Prościej: z nicości nic nie powstanie, ale również w nicość nic się nie obróci. Wcześniej, na etapie *formalnej przyczynowości*, przyczynowość była pojęta jako najbardziej abstrakcyjne pojmowanie relacji Przyczyny i skutku. Teraz przyczynowość związana jest ze swoją *treścią*[35], w tym przypadku z wodą, gdzie treść jest „jednością obojętną na różnice form"[36], forma zaś jest „jednością określeń w ich wzajemnej relacji do siebie"[37]. Treść jest czymś, co przechodzi z jednej formy

[34] „Man sagt: das Herabfallen eines Ziegelsteins ist die Ursache des Todes eines Menschen; die Sumpfuft einer Gegend die Ursache von Fiebern. Aber zunächst ist jenes Ursache nur des Druckes, diese von überwiegender Feuchtigkeit. Aber die Wirkung in dem Wirklichen, das noch andere Bestimmungen hat, wird darin zu einem andern Resultat". G. W. F. Hegel, *Philosophische Propädeutik. Zweiter Kursus. Mittelklasse. Phänomenologie des Geistes und Logik. Zweite Abteilung. Logik. Einleitung*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1840, §64.

[35] Jednak przyczynowość nie jest samą tą konkretną treścią – na przykład wodą – bo nie tylko w tym co związane z wodą mamy do czynienia z przyczynowością. Związanie z treścią oznacza tu redukcję substancji przez określone formy (przez pojedynczą treść, która może przybrać określone formy). Prościej: żadna treść, mająca skończoną liczbę form, nie jest pra-zasadą. „Zugleich aber ist es ihr unmittelbares Bestehen, nicht ihr Bestehen als Formeinheit oder als Verhältnis". G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. *Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 223.

[36] „Die Formunterschiede gleichgültige Einheit". Tamże, s. 219.

[37] G. W. F. Hegel, *Philosophische Propädeutik. Zweiter Kursus. Mittelklasse. Phänomenologie des Geistes und Logik. Zweite Abteilung. Logik. Einleitung*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1840, §47. Nietrudno na tym etapie już się pogubić, więc wyjaśnijmy. **1) Substancja (część I i III) przybiera i daje przybierać treść, wyłącznie przez siebie, jako *causa sui*. Trudno będzie wskazać przykład substancji, skoro ona w zamierzeniu ma być pewną abstrakcją rozumienia całości. Możemy napisać „Bóg", „świat", ewentualnie „społeczeństwo" jeżeli rozumiemy je poprzez Ducha (lub, żartobliwie, a niezwykle trafnie w przypadku tego systemu, bliżej zagadnieniom Logiki: „coś na kształt budyniu... malinowego"** http://filozofy.blox.pl/2013/10/Konferencja-prasowa.html Dostęp: 29.06.2015). ***Jakaś* ta substancja zawsze jest, tylko że posiada dowolność swych akcydensów. Akcydensu nie będzie-**

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w drugą, to znaczy substratem tych form zapewniającym ich trwałość, namacalność, nie-iluzoryczność[38] (substrat jaką jest woda to trwała forma deszczu, która stopniowo przechodzi w wilgoć[39]). Substancja jako taka to już wyłącznie formalizm, zniesiony postulat, w odniesieniu do którego wciąż jednak określamy treść przez to, czym

---

my tłumaczyli w wypunktowanym porządku tego przypisu, jest on bowiem tylko tym, co *nie* jest causa sui; więc obojętnie, czy treścią, czy formą, czy określeniem. Dopiero *całość* akcydensów daje nam substancję. Akcydensami również są kategorie *Nauki Logiki* (byt, istota, miara itp.), dlatego substancja jest tutaj uznana za podmiot stojący za przejściem z jednej kategorii w drugą, z jednego podrozdziału w drugi. 2) Treść jest substratem formy, a więc tym co ją podtrzymuje, będąc czymś niezmiennym w jej istnieniu (o istnieniu patrz strona 6 – tutaj istnienie to relacja 2–3, ale nie 1–2, chyba że jako 2–3). Treść *nie jest* przyczyną i skutkiem, chyba, że jako forma; podobnie jak substancja nie jest przyczyną i skutkiem, chyba, że jako forma. 3) Forma jest jednością określeń, która, jako akcydens, poprzez relację z substancją urzeczywistniła się do postaci przyczyny i skutku. Substancja, jako całość akcydensów, również urzeczywistnia się do postaci przyczynowej relacji. Ukazuje się to co zanika w innym. Rzeczywiste jest to co ukazuje tym czym jest, więc jeżeli coś się urzeczywistnia (a nie wyłącznie ukazuje), znaczy to, że ono *samo* się ukazuje (a nie coś je ukazuje; ono samo zanika w sobie jako w innym), w konsekwencji czego otrzymaliśmy substancję jako *causa sui* (byłoby sprzecznością, gdyby ona nie zanikała w sobie jako w innym, gdyby coś innego było przyczyną jej zaniku). 4) Określenie jest już pojęciem zbyt abstrakcyjnym, to znaczy zbyt oddalonym od zagadnienia Ducha na etapie rozważań „Przyczynowej relacji" (cytat podpięty przez ten przypis, który wspomina o *określeniu*, nie pochodzi z tego rozdziału – Logika w zamyśle Hegla postępuje od tego co najbardziej abstrakcyjne do tego co najbardziej konkretne). Określenie jest tym, czym coś powinno być w sobie, czymś co powinno się ukazywać. Powinność jest wzajemnym ograniczeniem bycia, a zarazem nie bycia czegoś. A więc określenie jest wzajemnie ograniczonym byciem i nie byciem. Jedność takich wzajemnych ograniczeń «jest-nie jest» zwiemy formą (ze względu na substancję zwiemy ją przyczyną i skutkiem), która, w przeciwieństwie do określenia, *istnieje*, jest całością wobec swych określeń. Gdy określenia się zmieniają, zmienia się forma; przyczyna przechodzi w skutek, skutek przechodzi w przyczynę – ale treść pozostaje ta sama. Substancja jest taką lub inną treścią, a przez to staje się taką lub inną formą, a każde jej określenie jest jednocześnie określeniem negatywnym. **W części I 1) separuje się od reszty (choć nie tak skrajnie jak dawniej absolut, gdzie podział taki w ogóle nie mógł mieć miejsca), w części II 1) nie występuje, w części III kolejne cyfry są jak kolejne rzędy podzbiorów, ale gdy przechodzimy do *współdziałania* podział ten już się dezaktualizuje.**

[38] „Die Formbestimmungen, Ursache und Wirkung, haben an ihm ihr *Substrat*, d.h. ihr wesentliches Bestehen, und jede ein besonderes, – denn ihre Identität ist ihr Bestehen". G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 223.

[39] Tamże, s. 223, 227.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nie jest, mianowicie nie jest nieskończonością, nie jest nieograniczona[40]. Treść ta nie jest już nieskończonością tak jak wcześniej była nią substancja, zatem nie ma już sprzeczności w jednoczesnym postrzeganiu ją poprzez *refleksję-w-sobie* i *refleksję-w-innym* jako *istnienia*[41], gdyż treść jest nieuwarunkowaną całością, jak nasza woda (spojrzenie *refleksji-w-sobie*) i tym co potencjalnie staje się w innym formą, również jak nasza woda (spojrzenie *refleksji-w-innym*); innymi słowy, formy, które przechodzą, muszą mieć swoje wspólne podłoże, a to wspólne podłoże musi się w czymś wyrażać by być podłożem czegoś. **Jeżeli więc treść ma oddziaływać na formę, musi to uczynić pod postacią innej formy, nie może tego uczynić jako byt-w-sobie, jako „czysta treść".** To nie woda jako jakaś tajemnicza pra-zasada Talesa przyczynia się do powstania wilgoci, lecz wilgoć tę powoduje woda pod postacią deszczu; to nie Cezar jako taki przyczynił się do jedynowładztwa w Rzymie, lecz spowodowały to jego określone decyzje[42]. Treść jaką jest woda czy Cezar musiała przybrać odpowiednią formę aby być przyczyną. To przybranie określonej formy już jest jej byciem przyczyną. Gdyby tak nie było, gdyż wyabstrahowalibyśmy przyczynę od jej formy (w sensie: «Przybranie określonej formy *nie jest*, lecz *może spowodować* przyczynę.»), wtedy powróciliśmy do rozumienia Przyczyny w sensie abstrakcyjnym. Wnieśmy prosty przykład: przybranie przez wodę formy deszczu jest jej byciem przyczyną wilgoci. Nie ma żadnego «może być przyczyną wilgoci», to sugerowałoby bowiem substancję, która przybrała formę deszczu, a mogła inaczej. Tymczasem substancja chciała na tym etapie rozważań o sobie zapomnieć.

---

[40] Część I gra tutaj rolę znaku ostrzegawczego: STOP dla nieskończoności. „Als endliche Kausalität hingegen hat es einen *gegebenen* Inhalt und verläuft sich als ein äußerlicher Unterschied an diesem Identischen, das in seinen Bestimmungen eine und dieselbe Substanz ist". Tamże, s. 219. „Aber dieses Ding ist nicht nur Substrat, sondern auch Substanz, denn es ist das identische Bestehen nur *als des Verhältnisses*". Tamże, s. 223.

[41] „Dieser äußerliche Inhalt ist also verhältnislos, – *eine unmittelbare Existenz*; oder weil er als Inhalt die *ansichseiende* Identität der Ursache und Wirkung ist, ist auch er *unmittelbare, seiende* Identität. Dies ist daher *irgendein Ding*, das mannigfaltige Bestimmungen seines Daseins hat, *unter anderem* auch diese, dass es in *irgendeiner Rücksicht* Ursache oder auch Wirkung ist". – Tamże, s. 223. J. E. Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphysik*, Verlag von H. W. Schmidt, Halle 1864, s. 105–106.

[42] „Er *tritt* somit *nicht* selbst in das *Wirken* und in das *Verhältnis ein*". G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 223. „Das unmittelbare *Etwas* hat einen *Inhalt*; seine Unmittelbarkeit ist zugleich reflektierte Gleichgültigkeit gegen die Form. Dieser Inhalt ist bestimmt, und indem dies Bestimmtheit des Seins ist, *geht* das Etwas *über* in ein Anderes". Tamże, s. 213.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

W tym momencie przechodzimy do punktu kulminacyjnego *określonej przyczynowej relacji*. Skoro substancja odmówiła sobie udziału w bezpośrednim określaniu wszystkich skutków, rolę tę musi przejąć treść ograniczona przez pewien szereg form (woda jest ograniczona co do ilości form w jakiej może wystąpić). Okazało się jednak przed chwilą, że treść jako byt-w-sobie, jako sama potencjalność i prostota, nie może oddziaływać na formę, lecz musi oddziałać na nią poprzez inną formę (inaczej: nie ma «czystej treści», tak jak nie było czystego bytu – nie ma substancji). Zatem treść musi przejąć rolę substancji w określaniu skutku poprzez inną formę, przyczynę, dokładnie jak to czyniła substancja. Substancja, zredukowana wyłącznie do roli obserwatora, dostrzega teraz niedorzeczność, jaka się stąd rodzi, gdy jej zabrakło:

1. Raz przyczyna *ma* swój skutek, raz z kolei przyczyna *jest* skutkiem (skutkiem wcześniejszej przyczyny), w czym niczym nie różni się od swego skutku, który również raz *ma* swoją przyczynę, raz z kolei *jest* swoją przyczyną (przyczyną następnego skutku[43]). B ma swój skutek w postaci C i jest skutkiem A; C ma swoją przyczynę w postaci B i jest przyczyną D. B jest nietrwałe, gdyż przewidując (*postulując*, zgodnie z Heglowską terminologią[44]) C, samo jest przewidziane przez A.
2. Z drugiej jednak strony B jest nie tylko przewidziane przez A jako skutek, lecz jest również przewidziane przez C jako przyczyna (C wymaga od niej bycia przyczyną aby sama mogła być skutkiem). B, zgodnie z punktem pierwszym, **już okazał się wyłącznie postulatem, tym co, przewidziane**, jako postulat nie powinien był sam być w mocy postulować. Wcześniej mógłby to czynić jako wszech-aktywna substancja, która przewiduje wszystko czegokolwiek jej brakuje. Rosa jest nie tylko przewi-

[43] „Aber die Wirkung, welche die Ursache *hat*, und die Wirkung, *die sie ist* – ebenso die Ursache, welche die Wirkung *hat*, und die Ursache, *die sie ist* –, sind verschieden". Tamże, s. 227.

[44] Hegel używa w Doktrynie Istoty tego terminu *setzt*, oraz utworzonego na tej podstawie rzeczownika *das Gesetzte* w ramach takiego ukazywania (przypis nr 37, 3), które, przeciwnie do urzeczywistniania, zanika w innym jako *nie będące* (jako pozór, *Schein*). Innymi słowy, postulat jest takim określeniem, o którym już z góry wiadomo, że zostanie zastąpiony, któremu to już jest przeznaczone od początku. W tym przypadku: A jest wyłącznie *nie będącym* co zanika w B; ale żeby mogło zaniknąć w innym, musi być jakieś istniejące inne, a tymczasem B również jest wyłącznie *nie będącym* co zanika w C, itd. -- A, B, C jest formą, bo jest całością swoich określeń (wspomnianych również przez Hegla pod terminem „warunki", s. 8–9), swoich części, co sygnalizuje istnienie (s. 6). Jednak uzasadnienie tego istnienia popada w *regressus ad infinitum*.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dziana przez deszcz jako jej skutek (o ile deszcz ma być przyczyną), rosa jest również przewidziana przez parę wodną jako jej przyczyna (o ile para wodna ma być skutkiem).

Metaforycznie rzecz ujmując, wszystkie akcydensy pozostają jak dzieci, które wzajemnie na lewo i prawo chcą zepchnąć z siebie odpowiedzialność za rodzeństwo. Ponieważ zawsze jest gdzie spychać odpowiedzialność, uchodzi im to na sucho. Jednak cały ten łańcuch jest zawieszony w próżni, następuje *regressus ad infinitum*. Przy okazji jednak przypomnieliśmy sobie, że, jakkolwiek liberalnie Hegel nie traktowałby zasady niesprzeczności, problem *ad infinitum* nie jest dla niego czymś błahym[45]. McTaggart twierdzi otwarcie, że żadnej sprzeczności logicznej tu nie widzi. Przecież była mowa o tym, że przyczyna nie ma, lecz *jest* skutkiem; zatem cały ten ciąg przyczynowo-skutkowy jest jedną i tą samą treścią[46]. Heglowi, jak sądzę, chodzi o to, że nie możemy odpowiedzieć w tym wypadku na pytanie: «To co w takim razie jest treścią?». Jeżeli nie możemy odpowiedzieć na pytanie, co jest treścią, treść jest zbędnym pojęciem. Ale treść nie jest zbędnym pojęciem, bo od niego uzależnione jest pojęcie formy.

Oto dotarliśmy do sprzeczności logicznej. Przyczyna nie może postulować swego skutku, bo od skutku tego zależy jej bycie przyczyną, oraz musi postulować ów skutek, bo bycie tego skutku zależy wyłącznie od przyczyny. Ta relacja, która dotyczy B-C, dotyczy w równym stopniu A-B, Ω-A, C-D, czy jakichkolwiek innych akcydensów, przez co umysł nigdy nie może dojść do pierwszej przyczyny, która sama nie miałaby swojej przyczyny, ani do ostatniego skutku, który sam nie miałby własnego skutku (Hegel nazywa to *fałszywą nieskończonością*, w przeciwieństwie do substancji jako nieskończoności autentycznej, nieuwarunkowanej przez nic poza sobą[47]). Dylemat tego co jest postulatem względem czego nie zostanie więc w *określonej przyczynowej relacji* rozwiązany na zasadzie wskazania pierwszej przyczyny ani ostatniego skutku. *Określonej przyczynowej relacji* nie da się utrzymać

---

[45] Przynajmniej dopóki nie dotrzemy do Doktryny Pojęcia, gdzie Hegel, mówiąc w uproszczeniu, doda: «Za wyjątkiem sytuacji, gdy mamy do czynienia z okręgiem. Moja Logika to nie błędne koło, bo wszystko w niej uwzględniłem w jego abstrakcji». G. W. F. Hegel, *Encyclopedie der philosophischen Wissenschaft im Umrisse, trzecie wydanie*, §238–239, 244n.

[46] J. McTaggart, M. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press, Cambridge UK 1910, s. 180–181.

[47] G. W. F. Hegel, *Encyclopedie der philosophischen Wissenschaft im Umrisse, trzecie wydanie*, §94.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

tak samo, jak nie można było utrzymać *formalnej przyczynowości*. Rozwiązaniem jest przyjęcie, że **przyczyna i skutek postulują siebie nawzajem**. **To wzajemne postulowanie jest właśnie pierwotnością, pierwotnym określeniem substancji** – zostało ono doprecyzowane od bycia czymś nieokreślonym w *formalnej przyczynowości*.

CZĘŚĆ III. DZIAŁANIE I PRZECIWDZIAŁANIE

W Części II formy nie były przypadkowe ze względu na treść, jaka się za nimi kryła. To zostaje w Części III zachowane, a dodatkowo przywraca się tu substancję z Części I aby uporządkować znaczenie treści. Ograniczenie form w jakich substancja występuje **jest własnym ograniczeniem substancji**, ograniczeniem siebie do postaci danej treści, danego *substratu* form[48]. Ograniczając się do takich a nie innych form, czyli do występowania w taki a nie inny sposób, substancja staje się ich substratem jako treść. Zyskujemy więc szersze pole widzenia, wyższą instancję spekulacji, bo to nie tylko Cezar (jako treść) jest ograniczony do sytuacji, w jakich może się znaleźć, lecz substancja sama ogranicza się do sytuacji, w jakich będzie mogła się znaleźć. Ogranicza się do postaci ognia bądź Cezara, te bowiem treści przejawiają się w określonych, ograniczonych formach. Ogranicza się jako taka a nie inna przyczynowość form. „Dlatego przyczynowość nie ma tu więcej substratu w którym tkwi, oraz nie jest więcej określeniem formy przeciwko tej identyczności[49], lecz sama jest substancją, czy też pierwotność jest tylko przyczynowością”[50]. Pierwotnością jest już tutaj **relacja, która określiła dany akcydens skutkiem i wyznaczyła mu tym samym**

[48] „Die vorher nuransichseiende Identität, das Substrat, ist daher nunmehr bestimmt als Voraussetzung oder gesetzt gegen die wirkende Kausalität”. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 227.

[49] Nie jest więcej częścią II przeciwko identyczności 1–2 ze s. 5–6. „Die Substanz als diese Identität des Scheinens ist die Totalität des Ganzen und begreift die Akzidentalität in sich, und die Akzidentalität ist die ganze Substanz selbst. Der Unterschied ihrer in die *einfache Identität des Seins* und in den *Wechsel der Akzidenzen* an derselben ist eine Form ihres Scheins. *Jenes* ist die formlose *Substanz des Vorstellens*, dem der Schein sich nicht als Schein bestimmt hat, sondern das als an einem Absoluten an solcher unbestimmten Identität festhält, die keine Wahrheit hat, nur die Bestimmtheit der *unmittelbaren* Wirklichkeit oder ebenso des *Ansichseins* oder der Möglichkeit ist, – Formbestimmungen, welche in die Akzidentalität fallen”. Tamże, s. 213–214.

[50] „Die Kausalität hat deswegen hier kein *Substrat* mehr, dem sie *inhärierte*, und ist nicht Formbestimmung gegen diese Identität, sondern selbst die Substanz, oder das Ursprüngliche ist nur die Kausalität”. Tamże, s. 228.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jego przyczynę, słowem – substancjalność. W «A→B» pierwotność to już nie «α», która poprzedza wszystko, z jakąkolwiek konkretną relacją przyczynową nie mielibyśmy do czynienia. Pierwotność to również nie to, co akurat przytrafiło się być przyczyną. Pierwotność to «→», bez względu na relację. Pierwotnością ciągu przyczynowo-skutkowych zdarzeń historycznych związanych z działalnością Cezara jest sam Cezar, ale nie jako jedna z przyczyn, tzn. pierwsza z nich (Cezar nie jest zdarzeniem aby mógł być wpisany w przyczynowo-skutkowy łańcuch zdarzeń), lecz jako ta treść, która wiąże te zdarzenia w coś mającego wspólny mianownik w taki sposób, aby mogły zostać postrzeżone jako ciąg przyczynowo-skutkowy. Cezar jest relacją pomiędzy jednym a drugim zdarzeniem. Bez samej tej konkretnej relacji nie można w ogóle mówić o powielającej się relacji kolejnych przyczyn, stąd ona jest pierwszeństwem względem najwcześniejszej nawet przyczyny, dajmy na to przyczyny, jaką było przekroczenie Rubikonu. Gdyby nie było Cezara, nie byłoby Rubikonu, ale on jest podstawą Rubikonu nie jako przyczyna, lecz jako treść występująca również w każdym następnym skutku. Rubikon nie jest jego substratem, w którym on tkwi, Cezar niezależny od niego go przekracza i rusza naprzód[51].

Co nowego wnosi nam ten manewr? To nie transcendencja czy *stricte* Spinozjańska substancja jest *causa sui*, lecz konkretna treść, w tym Cezar, okazała się być przyczyną samej siebie. Wrota, na których widnieje napis „WOLNOŚĆ", zostały właśnie lekko uchylone.

Substancja nie umniejsza znaczenia konkretnych przyczyn, tak jak miało to miejsce w Części I, gdzie tylko ona była godna nazwy „Przyczyna", gdyż teraz w ogóle nie jest rozpatrzona jako Przyczyna określonych skutków. Substancja jest Przyczyną jedynie wziętą jako całość, to znaczy jako Przyczyna siebie, która *tylko* może być Przyczyną siebie, ze względu na nieograniczoność jej form. Chociaż więc nie odbiera się Rubikonowi miana przyczyny, to nadal odbiera się Cezarowi miana

[51] „Aber es ist nicht die Zufälligkeit Cäsars, welche die Republik gestürzt hat, sondern die *Notwendigkeit*". G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1840, s. 379. „Die absolute Notwendigkeit ist also die Wahrheit, in welche Wirklichkeit und Möglichkeit überhaupt sowie die formelle und reale Notwendigkeit zurückgeht. – Sie ist, wie sich ergeben hat, das Sein, das in seiner Negation, im Wesen, sich auf sich bezieht und Sein ist. Sie ist ebenso sehr einfache Unmittelbarkeit oder *reines Sein* als einfache Reflexion-in-sich oder *reines Wesen*; sie ist dies, dass dies beides ein und dasselbe ist". G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 208.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

substancji, rezerwując dla tego co zgodnie z klasyczną Arystotelesowską metafizyką nazwalibyśmy „substancją pierwszą" termin *treść* (jeżeli jest rozpatrzona ze względu na formy jakie przyjmuje; jeżeli na «→» jest położony akcent kosztem «A» i «B», bo mowa o «→») lub *substrat* (jeżeli jest rozpatrzona jako identyczność przyczyny i skutku; jeżeli na «A» i «B» jest położony akcent kosztem «→», choć mowa o «→»). Ten konkretny «→» nie jest jedynym jaki występuje; inne relacje przyczynowo-skutkowe występują niezależnie, równolegle od «→…A→B…→», nie ma ich ani po lewej, ani po prawej od «A→B»; substancja nie jest ograniczona do jednej treści jako swojego akcydensu (do Cezara). Substancja generuje treść («→», powielające się na lewo i prawo) a treść generuje swoją relację przyczynowo-skutkową («→... A→B...→»). Część I i Część II zostały połączone, nie ma tu żadnej kolizji. Chwilowo.

Lecz uwaga. Treść jest tylko pretekstem substancji do wyrażenia siebie. Musimy na razie powyższy schemat zależności odstawić na bok aby coś wyjaśnić. **To z jaką treścią substancja ma do czynienia nie ma dla niej żadnego znaczenia.** Jest ona po prostu identycznością siebie do siebie wyrażoną w odniesieniu do wszelkich akcydensów. Jakich akcydensów? Ona sama to wyznacza, nic bowiem *z zewnątrz* jej w tym aspekcie nie wyręczy, dla niej nie ma żadnego «z zewnątrz». W jej też obliczu *wewnątrz* i *zewnątrz* jest identycznym pozorem[52] – nic «wewnątrz» jej nie uczyni konkretną, bowiem gdy akcydens ukaże jej formę, uczyni to ona sama, substancja, która jest całością swych akcydensów. Substancja jest *w sobie i dla siebie*, nie jest ograniczona w swym urzeczywistnieniu. Ona sama *wyznacza* siebie (w Heglowskiej terminologii – *działa* na siebie), gdzie pod terminem *wyznacza* czy *działa* możemy podstawić dowolny czasownik. Względem niej będzie on prawdziwy. Prawda jest całością[53], całością zaś jest substancja. Treść będzie prawdziwa (koherentna) gdy ukaże się w relacji przyczynowo-skutkowej swoich form, w przeciwnym wypadku, jako prosta identyczność swojej formy (Przyczyna) będzie abstrakcją. Relacja przyczynowo-skutkowa jest sposobem konkretnego wyrażania się substancji, w której wyraża się poprzez swoje treści. To co bardziej konkretne („pomyślne", „spekulatywne", „syntetyczne", „trzecie", „triadyczne") oznacza w systemie Hegla bliższy związek z Duchem; ponieważ jest on związany

[52] Tamże, s. 171–174.

[53] „Das Wahre ist das Ganze". G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 15.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

z czasem, jako *der Geist zu seiner Zeit*[54], zagadnienie przyczynowości, które będzie z czasem związane, oznacza dla *Nauki Logiki* postęp.

Jak zwykle, mamy do czynienia z zaprzeczeniem, z drugą stroną medalu, drugim akapitem. **To z jaką treścią substancja ma do czynienia ma dla niej znaczenie.** Ona ogranicza się do takich a nie innych form. Jako taka jest wszystkim co związane z bytem-dla-siebie (w systemie Hegla – to co stoi w opozycji do siebie, to co jest złożeniem różnorodnych części czy momentów). Jest *substancją aktywną*. Dlaczego substancją (Sub) aktywną (Akt)? Bo, po pierwsze, ogranicza *jako treść* (Akt), po drugie, czyni to na wszelki możliwy sposób (Sub). Jest identycznością siebie do siebie w odniesieniu do *konkretnych* akcydensów. Natomiast, w zgodzie z pierwszym pogrubieniem tekstu, ujęta po prostu jako identyczność (w odniesieniu do *wszelkich możliwych do pomyślenia* akcydensów) jest ona wszystkim co związane z bytem-w-sobie (w systemie Hegla – to co stoi w opozycji do innego, to co jest prostotą). Jest *substancją pasywną*. Dlaczego substancją (Sub) pasywną (Pas)? Bo, po pierwsze, przyjmuje ograniczenie *jako substrat* (Pas), po drugie, czyni to na wszelki możliwy sposób (Sub).

To nie substancja określa *treść* przy pomocy form, lecz substancja określa *siebie* przy pomocy identyczności treści będącej swymi formami; dlatego zaleciłem na poprzedniej stronie pominięcia relacji przyczynowo-skutkowej, bo ona jest dopiero wtórna wobec tej relacji do siebie substancji, substancja jedynie poprzez treści czyni tę relację konkretną. W ten sposób, powiada Hegel, substancja stosuje *przemoc*. Substancja mianowicie określa siebie *wbrew* temu czym jest. Jak to możliwe, skoro substancja może być wszystkim, skoro wszelki akcydens będzie i tak tożsamy, a więc zgodny z nią samą? W wyjściowej definicji (s. 2) czytamy: „Substancja jest **bezwarunkową**, w sobie i dla siebie trwającą istotą.”. Substancja sama zaprzeczyła własną *bezwarunkowość*, gdy dopowiedziała: „... **o ile** posiada bezpośrednie istnienie”. Wyjściowo substancja miała być tożsama ze wszystkim, z każdym akcydensem. **Substancja ta jednak, nie jako akcydens, lecz jako *substancjalność* (tzn. samo określanie, to co ze strony 5 zostało zanegowane w części II) nie jest tożsama ze samą sobą. Ona *określa*, ona daje się *określać*. To co określa nie jest tym samym jak to co daje się określać, treść nie jest substratem.** „Dlatego jest nie tylko możliwe aby uczynić przemoc temu co go doświadcza, lecz również przemoc *musi*

[54] W. Griesser, *Geist zu seiner Zeit: mit Hegel die Zeit denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, s. 638–639.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

być temu uczyniona; to co działa przemocą na inne może tak czynić tylko dlatego, że posiada wobec niego moc, poprzez którą manifestuje tak siebie, jak inne”[55]. Tak samo jak to co *jest* przyczyną domaga się już tego co *jest* skutkiem, tak teraz to co oddziałuje domaga się tego na co się działa (mówiliśmy, przyczyna-skutek jest już wtórna). Ale substancja zanim dookreśliła się jako przyczynowa relacja nie była tym co oddziałuje, czy, nawet przeciwnie rzecz ujmując – tym, na co się wpływ wywiera, nie była ani treścią, ani substratem. Ona nie była tą *substancją pasywną*, która ma przecież sens jedynie w obliczu *substancji aktywnej*. Ona była po prostu identycznością (echem czego była jeszcze relacja ze s. 5–6). Przemoc polega na tym, że teraz nie *jest*, lecz *ukazuje się sobie* jako identyczna. Taki też jest sens *substratu*, że jest identycznością presuponowaną ze względu na akcydens jaki się ukazał. Innymi słowy, to nie identyczność jako taka się ukazała, na podstawie której domniemaliśmy/wydedukowaliśmy coś konkretnego, lecz odwrotnie. **Substancja dopiero odnajduje identyczność w ciągu przyczynowo-skutkowym.** Wskazuje na ciąg przyczynowo-skutkowy związany z polityką Cezara, i stwierdza: «Tym jesteś Cezarze. Ty, Cezar, nie byłbyś sobą, nie byłbyś tym właśnie Cezarem jakiego poznano, jaki się ukazał, gdyby nie ten przebieg następujących po sobie zdarzeń.». Wskazuje na ciąg przyczynowo-skutkowy związany z płonącym lasem i stwierdza: «Tym jesteś ogniu. Ty, ogień, nie byłbyś sobą, nie byłbyś tym właśnie ogniem jakiego poznano, jaki się ukazał, gdyby nie ten przebieg następujących po sobie zdarzeń».

Substancja aktywna wpływa tu na substancję pasywną poprzez *działanie*, poprzez które możemy podstawić dowolny czasownik (mogła *wzniecić* ogień, *sprowokować* Cezara itp.[56]). Czymkolwiek w danym konkretnym przypadku ma okazać się być to działanie, substancja jako pasywna jest *skutkiem* takiego działania. Analogicznie do sytuacji, w której przyczyna okazywała się być przyczyną tylko dzięki temu, że napotykała przed sobą skutek, aktywna substancja okazuje się być taką tylko dlatego, że ma przed sobą substancję pasywną, na którą działa.

---

[55] „Demjenigen daher, dem Gewalt geschieht, ist es nicht nur möglich, Gewalt anzutun, sondern sie*muß* ihm auch angetan werden; was Gewalt über das Andere hat, hat sie nur, weil es die Macht desselben ist, die sich darin und das Andere *manifestiert*”. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 229.

[56] „Diese Ursache *wirkt* nun; denn sie ist die negative Macht *auf sich selbst*; zugleich ist sie ihr *Vorausgesetztes*; so wirkt sie auf sich als *auf ein Anderes*, auf *die passive Substanz*”. Tamże, s. 228.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Teraz dochodzimy do puenty, a jednocześnie do najtrudniejszego aspektu tego artykułu. Jest jednak najtrudniejszym tylko dlatego, że wciąż próbujemy, jako czytelnicy, zestawić nasze myślenie z Częścią II, co nas prowadzi wyłącznie na manowce. Hegel w każdym konkrecie („syntezie") każe nam zawsze przestawić się na nowy sposób myślenia, a nie tylko łączy dwa poprzednie momenty.

Hegel argumentuje, że substancja pasywna tym więc **przeciwdziała**, że wyznacza moment działania aktywnej substancji, że „prowokuje" ją do działania. Cytując najbardziej przejrzyste miejsce o tym mówiące, notatki norymberskie: „O tyle o ile skutek powraca do przyczyny, sam jest przyczyną. Czyni przyczynę postulatem. Jest *przeciwdziałaniem*. Przeciwdziałanie jest równe skutkowi. / Przeciwdziałanie ma miejsce w odniesieniu do wyjściowej przyczyny, która tym samym postulowana jest jako skutek, przez co nic innego nie ma miejsca jak tylko to, że jest postulowana jako będąca w sobie, mianowicie jako nic prawdziwie wyjściowego, lecz zmieniającego się"[57]. W Norymberdze Hegel ukrył jeszcze przed słuchaczami działanie substancji. Substancja aktywna jest tu ukryta pod „czyni postulatem", substancja pasywna jest ukryta pod „postulowana jest". Substancja pasywna nadaje sens substancji aktywnej. To oczywiście sprzeczność logiczna, bo wtedy nie jest już więcej substancją pasywną, bo nie jest wyłącznie postulowana. Substancja pasywna, jako postulat, daje możliwość postulowania – i w ten sposób wraca do nas widmo części I, postulowanie substancji aktywnej jako również jeden z postulatów (s. 5, dawne 1). W ten sposób *substancja pasywna* powinna być jednocześnie substancją aktywną wobec *substancji aktywnej*, która powinna być pasywna jeżeli idzie o sposób wyznaczania jej działania. Ale ta zamiana ról będzie powrotem do punktu wyjścia, z którego nowa substancja aktywna i nowa substancja pasywna znowu zmienią swoje role. **Nie wiadomo, czy działanie istnieje dlatego, iż istnieje możliwość działania, czy też możliwość działania istnieje dlatego, że istnieje samo działanie**[58].

---

[57] „Insofern die Wirkung auf die Ursache zurückgeit, ist sie selbst Ursache. Sie macht die Ursache zu einem Gesetzten. Sie ist *Rückwirkung*. Die Rückwirkung ist der Wirkung gleich. / Die Rückwirkung geschieht auf die erste Ursache, welche damit als Wirkung gesetzt wird, wodurch nichts Anderes geschieht, als dass sie so gesetzt wird, wie sie an sich ist, nämlich als ein nicht wahrhaft Ursprüngliches, sondern Übergehendes". Hegel [1840c] §66–67. W tym miejscu swojej kariery Hegel nie zaprezentował jeszcze podziału na substancję pasywną i aktywną.

[58] Zob. J. Hartnack, *An Introduction to Hegel's Logic*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1998, s. 84; J. E. Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphysik*, Johann Friedrich Lippert, Halle 1841, s. 90–91.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Jedynym sposobem, aby to zrozumieć, jest zapoznanie się z przykładem. Dajmy więc na to, że substancja aktywna ograniczyła się do treści, jaką jest Cezar. Substancja pasywna stała się ograniczeniem, a jednocześnie dookreśleniem (krótko – formą), jaką jest wstąpienie Cezara 15 marca 44 roku p.n.e. do portyku Teatru Pompejusza (Cezar nie mógł być w dwóch miejscach jednocześnie). Pojawienie się tam Cezara było przyczyną zamachu na jego życie. Nas ani nie interesuje co było pierwszą Przyczyną, która doprowadziła do tego zdarzenia, a sama nie miała swojej przyczyny (jak w części I.), ani nie interesuje nas ten ciąg przyczynowo-skutkowy (jak w części II). To, co nas jedynie interesuje to to, że substancja dookreśliła się do postaci Cezara wchodzącego do portyku Teatru Pompejusza 15 marca 44 roku p.n.e[59]. W pierwszym momencie substancja (aktywna) deklaruje, że ta decyzja mogła mieć miejsce dlatego, że był obecny Cezar, który podejmuje decyzje. W drugim momencie substancja (pasywna) deklaruje, że Cezar jest podmiotem podejmującym decyzję *ponieważ* mógł wejść tego dnia do portyku – tutaj ma miejsce to, że substancja pasywna, to zdarzenie tak a nie inaczej dookreślone przez Cezara, dookreśliło samego Cezara, w taki mianowicie sposób, że stał się trupem. Z tej perspektywy to, co wydawało się być substancją pasywną, okazuje się substancją aktywną. Inny przykład: Cezar przekracza Rubikon 12 stycznia 49 r. p.n.e. Cezar wpływa na ciąg wydarzeń dziejących się w Rzymie począwszy od tej daty. Wydarzenia dziejące się w Rzymie począwszy od tej daty wpływają na Cezara. W jednym i drugim przypadku treścią jest Cezar, tyle że w pierwszym wydaje się być (jest postulowany przez substancję), jeżeli możemy się tak wyrazić, marionetkowym aktorem; w drugim przypadku marionetką. Ale to oznacza sprzeczność, to sprawia, że granice między substancją aktywną i pasywną się zacierają, bo gdy jedna jest aktywną, okazuje się pasywną, a gdy jest pasywną, okazuje się aktywną. Innym przykładem niech będzie nam klasyczna relacja Pana do Niewolnika. Pamiętajmy tylko, że nigdzie nie jest napi-

[59] „If man as intelligence is a reproduction of an eternal consciousness [...] then he is not subject to the law of causality. The relation of cause and effect obtains between particular facts of experience. [...] The self is not external to the world and cannot, therefore, be the cause or the effect of it. However much the cause and the effect may be dependent on each other, they, as external to each other, have their separate natures. But the world and the unifying principle [(transcendentalna jedność apercepcji)] which makes it possible are two aspects of the same thing. Neither has a nature of its own apart from the other". H. Haldar, *Neo-Hegelianism*, Heath Cranton Ltd., London 1927, 28–29.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

sane, że treścią musi być wyłącznie podmiot – Logika jest fundamentem nie tylko dla Filozofii Ducha, lecz również dla Filozofii Natury. Jeżeli słońce jest treścią wobec relacji przyczynowo-skutkowej związaną z daną linią łańcucha pokarmowego, to ta linia łańcucha pokarmowego ma wpływ na słońce w taki sposób, że ono mimowolnie traci śladową część swojej energii (wiecznie na to co żyje wpływało nie będzie, nawet jeżeli będzie to robiło bardzo długo). *Działanie i przeciwdziałanie* nie jest jakimś szczególnym przypadkiem związanym z relacją przyczynowo-skutkową, lecz dotyczy wszelkich relacji. Arbitralne jest tutaj to, co substancja podstawi pod (co postuluje jako) treść, oraz co podstawi pod substancję aktywną, a co pod substancję pasywną. Moglibyśmy w wielkim uproszczeniu – co spotkałoby się ze zrozumieniem tych, którzy czytali *Fenomenologię Ducha* – cały czas pisać o Duchu, ale substancja stanowi dopiero abstrakcję Ducha, w ramach Logiki Hegel konsekwentnie nigdy o Duchu nie pisze, za wyjątkiem przedmowy, gdzie odnosi się do innej części systemu.

ZAKOŃCZENIE

Tak oto dochodzimy do wniosku, że relacja przyczynowości jest czymś nie-istotowym (proszę nie mylić z „nieistotnym") dla substancji. Substancja na początku sądziła, że poprzez tę relację dookreśli swoje odniesienie do akcydensów, do słońca, Cezara, czy czegokolwiek zależnego w swym istnieniu od innego. Hegel pokazuje, że to nie jest właściwa droga. Substancja dookreśla się w sposób bardziej konkretny (bliższy Filozofii Ducha) poprzez relację *współdziałania*. Działanie i przeciwdziałanie jest wewnętrznie sprzeczne, jeżeli działanie będzie zawsze tylko przyczyną, a przeciwdziałanie zawsze tylko skutkiem. Lecz skoro zarówno pierwsze jest przyczyną i skutkiem, jak i drugie jest przyczyną i skutkiem, zatem przyczyna i skutek nie jest więcej tym, co je różnicuje, *ergo*: przyczynowość stała się abstrakcją. Współdziałanie jest to *causa sui* wyrażone w swej konkretnej postaci. Jest to Jednia, która działa w obrębie siebie[60]. Jest to to, co nie staje się innym, lecz staje się sobą. Jest to piętno Heglowskiej Logiki, które ciągle, w przeciwieństwie do Filozofii Natury, wskazuje na tę Jednię, nawet gdy się od niej chwilowo oddala. Ponieważ *relacja przyczynowości* zbyt była od tej Jedni oddalona, musiała zostać zniesiona. Lecz Jednia

[60] G. W. F. Hegel, *Philosophische Propädeutik. Zweiter Kursus. Mittelklasse. Phänomenologie des Geistes und Logik. Zweite Abteilung. Logik. Einleitung*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1840, §68.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

potrzebowała *relacji przyczynowości*, tego co mogła znieść, bo, przeciwnie, zbyt oddaliła się od wielości, Jednia nie jest bowiem czystym bytem. Jednia jest przyczyną swojej własnej manifestacji, takiej jednak manifestacji, które nigdy nie zamyka się w żadnym schemacie, które również jest w stanie zanegować (przejściowo) swoją *substancjalność*. Toteż, w opozycji do tej Jedni (która będzie się przez dłuższy czas na przyszłych stronach *Nauki Logiki* nazywała *pojęciem*, *Begriff*) Hegel zauważa: „Potrzeba filozofii jest w taki sposób zwiększona, że z jednej strony **samoświadomość już nie chce rozpatrywać absolutnej istoty jako bezpośredniej substancji, która nie posiada w sobie różnicy, realności i rzeczywistości. Przeciwko tej «substancji» samoświadomość zawsze w pewnym stopniu się burzyła, nie odnajdywała w niej jej bycia byciem-w-sobie, a także upewniała się o braku wolności**; w pewnym też stopniu, ukazana w sposób przedmiotowy, żądała osobowej, żywej, samoświadomej, rzeczywistej istoty, a nie wyłącznie zamkniętej w abstrakcyjnej, metafizycznej myśli. Z drugiej strony samoświadomość, dla której istnieje to, co od niej inne, żądała momentu zewnętrznej rzeczywistości, bytu jako takiego, w którym myśl musi przechodzić, prawdy w przedmiotowym, określonym bycie”[61]. Owo wyjście od tego, co jednostronne, od Jedni z jednej, a wielości z drugiej strony, Hegel nazywa wolnością. „Jako *w sobie istniejąca* ta wolność oznacza *ja*, jako rozwinięta w swej całości jest *wolnym Duchem*, jako uczucie – miłością, jako rozkosz – zbawieniem”[62].

---

[61] „Das Bedürfnis der Philosophie ist dahin gesteigert, das einerseits das Selbstbewusstsein das absolute Wesen nicht mehr als die unmittelbare Substanz denken will, welche den Unterschied, die Realität und Wirklichkeit, nicht an ihr selbst habe. Gegen diese «Substanz» hat sich immer teils das Selbstbewusstsein gesträubt, das sein Fürsichsein darin nicht findet und das also seine Freiheit vermisste, teils dieses Wesen, gegenständlich vorgestellt, als ein persönliches, lebendiges, selbstbewusstes, wirkliches, nicht in den abstrakten metaphysischen Gedanken allein eingeschlossenes forderte. Anderseits forderte das Bewusstsein, für welches Anderes ist, das Moment der äußeren Wirklichkeit, das Sein als solches, in das der Gedanke übergehen müsste, die Wahrheit in dem gegenständlichen Dasein”. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, A. H. Adriani, Leiden 1908, s. 1033. („Dasein ist *bestimmtes* Sein; seine Bestimmtheit ist *seiende* Bestimmtheit, *Qualität*”. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Erster Abtheilung. Die Lehre von Sein*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 106).

[62] „Als *für sich existierend* heißt diese Befreiung *Ich*, als zu ihrer Totalität entwikkelt *freier Geist*, als Empfindung *Liebe*, als Genuss *Seligkeit*”. G. W. F. Hegel, *Philosophische Propädeutik. Zweiter Kursus. Mittelklasse. Phänomenologie des Geistes und Logik. Zweite Abteilung. Logik. Einleitung*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1840, §159.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Wolność jest tym ptakiem, który powoli się wykluwa z jaja przyczynowej determinacji. **Wolność jest tym, o co tak naprawdę chodziło w poprzednich rozważaniach, choć nie zostanie to do końca *Nauki Logiki* zdradzone.** Wolność jest istotą człowieka, jest jego własnym określeniem się istoty[63]. Nie znaczy to, że jest dowolnym określeniem się istoty, lecz że jest takim określeniem się istoty, która nie ma swojej przyczyny, chyba tylko, że sama jest swoją przyczyną[64]. „Zaczynamy rozumieć relacje przyczyny i skutku. Ale istnieje dręczące przeczucie, że nauki przyrodnicze nie są wystarczające. Jeden wymiar rzeczywistości ciągle nam umyka, nasz własny umysł. Jak klasyfikujemy umysł? Jak jest sformułowany, w sobie i dla siebie"[65]? Podmiot sam wyznacza swój skutek, innymi słowy, sam precyzuje czego jest przyczyną i dlatego jest wolny. Przedstawiony w tym artykule rozdział *Nauki Logiki* zagwarantował nam, że wolność:

a) Nie jest przejawem zależności od transcendentnej Przyczyny.

b) Nie jest uczestnictwem w relacji przyczynowo-skutkowej.

c) Nie jest samą tą transcendencją jako przeciwdziałanie wszelkiego zrządzenia losu.

To, że otrzymujemy jedynie odpowiedzi „nie jest" powinno być zrozumiałe wobec Doktryny Istoty, skoro istota tym różni się od bytu, że określa byt wyłącznie na sposób negatywny[66]. Ale czego nam brakuje w określeniu wolności jeżeli chodzi o te trzy podpunkty? Tego, że brakuje nam subiektywności, odniesienia do jednostki. Nie mamy tu jeszcze do czynienia z triadą powszechność-partykularność-jednostkowość (*Allgemeinheit-Besonderheit-Einzelheit*); nie mamy tu do czynienia z różnicą gatunkową, ale co więcej, nie mamy nawet jeszcze *differentia* jako takiej, nie będącej tożsamą z identycznością, bo naszą

---

[63] G. W. F. Hegel, *Encyclopedie der philosophischen Wissenschaft im Umrisse, trzecie wydanie*, §481–482.

[64] Nie możemy napisać: „nie ma swojej przyczyny *zewnętrznej*", bo Hegel nie zgadza się, by podział wewnętrzny-zewnętrzny był tutaj adekwatny. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841, s. 171–174. Właśnie ze względu na takie (onto)logiczne detale często mamy wrażenie, jakoby Hegel celowo wyrażał się w sposób bardziej zawiły niż jest to potrzebne.

[65] „We come to grasp cause and relations. But there is a gnawing feeling that Natural Science isn't enough. One dimension of Reality continually escapes us, our own mind. How do we classify a mind? How is it constructed, in and for itself?" http://philosophy.eserver.org/hegel-summary.html Dostęp: 29.06.2015.

[66] G. W. F. Hegel, *Encyclopedie der philosophischen Wissenschaft im Umrisse, trzecie wydanie*, §114.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jedyną relacją pozostaje nieskończoność (abstrakt, „teza", czyimkolwiek będzie abstraktem w ramach Logiki Obiektywnej) do tego, co skończone, co wprowadza limit, ogranicza (negacja, „antyteza", czyjąkolwiek będzie negacją w ramach Logiki Obiektywnej). Konkret („synteza") ponownie wprowadza nas w zakres nieskończoności (patrz przypis nr 3). Jeszcze jesteśmy w domu Spinozy, w którym podmiot nie czuje się u siebie. Jeszcze podmiot zatraca się w swym otoczeniu – w swych własnych abstrakcjach, w swym własnym uogólnianiu rzeczywistości. Tak pokrótce moglibyśmy scharakteryzować substancję. To jest oko wpatrzone w lustro, które powoli uzmysławia sobie, że *nie jest* jednym spośród akcydensów ujawnionym w tym lustrze. „Wolność właśnie oznacza zachowywanie siebie w sobie w określonej treści – życie Ducha w tym co ukazuje się jako inne, będąc powrotem do siebie. To co jako inne w Duchu trwa nadal jest albo niezasymilowane, albo martwe, a Duch nie jest wolny podczas gdy zezwala mu istnieć w sobie jako obcemu"[67]. Schowanie lustra części II, zanegowanie ujawniającego się Fichteańskiego Ja, nie było drogą odsłaniającą nam rzeczywistość. Przyczynowość była jak obce ciało wyrosłe na zdrowej, fenomenologicznej tkance Ducha, który zredukował się do roli substancji. Duch forsował będzie raz jeszcze swe określone treści, i to w sposób bogatszy niż w Fenomenologii Ducha. Teraz dopiero zaczyna wyłaniać się przed nim to, że ma te treści (obecnie rozpoznane i nazwane jako akcydensy), które może forsować, oraz to *jak* może to czynić.

Przyczyna, wbrew zdrowemu rozsądkowi, jest, jak każda Heglowska kategoria, czymś płynnym, niestałym. Jest, znowu jak każda inna Heglowska kategoria, schematem myśli oraz rzeczywistości, schematem ich obu w oparciu o panlogizm. Jest pojęciem, jakiego Hegel unika zarówno w trakcie pisania *Fenomenologii Ducha*, jak i w trakcie wykładów o dowodach na istnienie Boga, bowiem nieadekwatnym do wyrażenia zarówno Ducha, jak i Boga. Przyczyna jest generowaniem i zanikaniem akcydensu, a więc tego co jest zależne w swym istnieniu od innego, zwanego w takiej relacji z przyczyną *skutkiem*[68]. Relacja

---

[67] „Eben die Freiheit heißt, in dem bestimmten Inhalt sich zu sich verhalten, – die Lebendigkeit des Geistes, in dem, was als Anderes erscheint, in sich zurückgekehrt zu sein. Das, was als Anderes im Geiste bleibt, ist entweder unassimiliert oder tot, und der Geist ist unfrei, indem er es als Fremdes in sich bestehen lässt". G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, A. H. Adriani, Leiden 1908, s. 800.

[68] G. W. F. Hegel, *Philosophische Propädeutik. Zweiter Kursus. Mittelklasse. Phänomenologie des Geistes und Logik. Zweite Abteilung. Logik. Einleitung*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1840, §62–63.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ta nazwana jest przyczynowością[69]. Przyczyna ani skutek nie mówią nam jeszcze nic o celu, dlatego relacja przyczynowości musi ustąpić miejsca dla teleologii w następującej po niej Logice Subiektywnej. To cel w ujęciu przyczyny i skutku będzie wyznacznikiem podmiotu, tym co go różni od substancji. Albowiem relacja przyczynowości jednego nas z pewnością uczy.

Bycie przyczyną samego siebie wprawdzie implikuje wolność; ono jednak wolnością nie jest.

THE MEANING OF THE RELATION OF CAUSALITY IN HEGEL'S SYSTEM

Summary

The article explains the meaning of the cause and effect relation in Hegel's thought. It explains what Hegel understands by *freedom* and what it has to do with causality. Hegel is trying convince us that this issue is insufficient to grasp the absolute with one's mind, which, in Hegel's opinion, is the one and only task of philosophy as a whole.

Artur Jochlik

[69] G. W. F. Hegel, *Encyclopedie der philosophischen Wissenschaft im Umrisse, trzecie wydanie*, §153.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 3, 2015
PL ISSN 1230-4050

STANISŁAW ŁOJEK
(Kraków)

CO UJAWNIAJĄ NASTROJE? HEIDEGGER O ZDZIWIENIU I TRWODZE

W tekście *Grundfragen der Philosophie*[1] Martin Heidegger zauważa, że choć od dawna wiemy, iż Grecy uznawali zdziwienie (*thaumazein*) za „początek" filozofii, tłumacząc zazwyczaj *thaumazein* jako ciekawość (*Neugier*) i uznając za coś zwyczajnego oraz oczywistego, zamykamy sobie dostęp do pierwotnego rozumienia tego słowa oraz do wyrażanego w nim doświadczenia[2]. Mówiąc, iż *thaumazein* stanowi początek filozofii, wprawia ją w ruch, Grecy wskazywali na to, co określa jej istotę. Dopóki jednak to greckie słowo będziemy pojmowali potocznie, właśnie jako ciekawość, istota filozofii pozostanie przed nami zakryta. Nie zdołamy bowiem uświadomić sobie, „jak definitywnie poprzez wskazanie na *thaumazein* jako źródło filozofii ujawnia się właśnie jej niewyjaśnialność, niewyjaśnialność w tym sensie, że wyjaśnianie oraz chęć wyjaśniania właśnie tutaj stają się błędem"[3].

Ciekawość jest czymś, co chcemy zaspokoić, szukając wyjaśnienia. Zdziwienie natomiast jest stanem, którego trwanie jest czymś pożądanym. Gdyby zatem początkiem filozofii była ciekawość, działalność filozoficzną należałoby pojmować jako dążenie do posiadania ostatecznych odpowiedzi na wysuwane przez ciekawość pytania. Natomiast jeśli jej właściwym początkiem jest zdziwienie, to filozofowanie

[1] Jest to zapis cyklu wykładów wygłoszonych pod tym samym tytułem na uniwersytecie fryburskim w semestrze wiosennym 1937/1938, który został wydany pośmiertnie w roku 1984 jako tom 45 „zbiorowej edycji" (*Gesamtausgabe*) Heideggera.

[2] Tamże, s. 156. O zdziwieniu jako początku filozofii mówi Platoński Sokrates w *Teajtecie* (115d); w podobny sposób w *Metafizyce* (982b) wypowiada się Arystoteles.

[3] Tamże.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

będzie raczej trwaniem w zapytywaniu. Trwaniem, które we wszystkich ostatecznych odpowiedziach, w niepodważalnych prawdach o rzeczywistości widzi coś, co poprzez wyjaśnianie odziera rzeczywistość z posiadających moc wprawiania nas w zdziwienie nadzwyczajności i cudowności:

> To, co na początku było u Greków trwaniem w zdziwieniu wobec tego, co jest, przemienia się następnie w całkowite odsłonięcie wobec tego, co skryte i niepewne, tzn. godne zapytywania (*Fragwürdige*). Zapytywanie nie jest już wówczas jedynie pierwszym krokiem, ustępującym miejsca odpowiedzi jako wiedzy, lecz samo staje się najwyższą postacią wiedzy. Zapytywanie rozwija następnie najbardziej własną moc ujawniania tego, co istotowe we wszystkich rzeczach[4].

Zdziwienie, w odróżnieniu od ciekawości, cechuje nie tylko trwałość, ale także głębia oraz uniwersalność: wyrastające ze zdziwienia zapytywanie odsłania to, co istotowe we wszystkich rzeczach. Przy czym odpowiednio nastrojone (przez zdziwienie właśnie) zapytywanie jest „najwyższą postacią wiedzy" o wszystkich rzeczach. Nastroju zdziwienia nie można więc sprowadzać do czysto subiektywnego wewnętrznego przeżycia, które w celu uzyskania obiektywnej wiedzy powinno być pomijane. Nastrojenie nie tylko warunkuje tego rodzaju wiedzę, ale samo jest też poznawaniem.

Zdziwienie (*Erstaunen*) jest według Heideggera podstawowym nastrojeniem (*Grundstimmung*): czymś, co otwiera nas na rzeczy i przez to umożliwia doświadczanie ich w ich prawdzie. Przy czym nastrój zdziwienia nie jest chwilowym stanem, w jaki moglibyśmy być wprawiani przez taką a nie inną rzecz, lecz stałą dyspozycją człowieka wobec bytu jako całości. A skoro tak, to nastrój ów nastraja człowieka w całości, określa samą jego istotę. Należy go zatem rozpatrywać w kontekście zapytywania o bycie, które z kolei z konieczności zawiera w sobie zapytywanie o to, kim jest człowiek.

I.

Bycie i czas ukazuje nastrój jako trwały, „pierwotny" stan, który umożliwia nie tylko „teoretyczne" poznawanie, ale w ogóle doświadczanie rzeczywistości:

> *Nastrój zawsze otwiera z góry bycie-w-świecie jako całość i umożliwia dopiero kierowanie się na...* Bycie nastrojonym nie odnosi się pierwotnie do czegoś duchowego,

[4] M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Rede gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am27. Mai 1933) [w:] GA 16, s. 111.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nie jest nawet żadnym stanem wewnętrznym, który by się później w jakiś zagadkowy sposób uzewnętrzniał, zabarwiając rzeczy i osoby. [...] Jest on egzystencjalnym podstawowym rodzajem jednakowo pierwotnej otwartości świata, współjestestwa i egzystencji, jako że ta z istoty sama jest byciem-w-świecie[5].

Będący-w-świecie człowiek (a człowiek *jako* człowiek zawsze jest w-świecie) pozostaje z góry otwarty na całość. A ponieważ otwieranie na całość dokonuje się poprzez nastrój, będąc (w świecie) zawsze jesteśmy tak a tak nastrojeni. Tylko poprzez nastrojone otwieranie rzeczy mogą się nam jawić *jako* takie a takie, mogą nas dotyczyć, co z kolei sprawia, że możemy je napotkać, doświadczyć oraz poznać (napotkanie rzeczy jest wstępnym i koniecznym warunkiem każdego, również pozornie nienastrojonego, „czystego" poznania). Dzieje się tak między innymi dlatego, że żadna rzecz nie może być dla nas taką-a-taką rzeczą sama w sobie, lecz jedynie w kontekście całości. Napotkanie przez nas takiej-a-takiej rzeczy wymaga zatem jakiegoś przed-rozumienia całości: tego czym i jak jest wszystko, co jest. Słowo „przed-rozumienie" może być mylące, ponieważ owa dana nam całość nigdy nie jest dogłębnie przez nas poznana i zrozumiana[6]. Niemniej jednak *jest* nam dana..., w nastroju:

Między ujmowaniem całości bytu w sobie a znajdowaniem się wśród bytu w całości zachodzi istotna różnica. Ujęcie bytu w całości jest z zasady niemożliwe. Tymczasem o tyle, w tej mierze, w jakiej jesteśmy przytomni, znajdujemy się wśród bytu w całości. [...] „Całość" ta ogarnia nas nawet wtedy i właśnie wtedy, gdy nie jesteśmy zajęci ani rzeczami, ani sobą; ma to miejsce na przykład w przypadku prawdziwego znudzenia. [...] Tego rodzaju nastrój, w którym komuś „jest" tak lub inaczej, pozwala nam – gdy jesteśmy nim przeniknięci – znaleźć się wśród bytu w całości. Rola tego aspektu nastroju – nazwijmy go nastrojeniem [*Befindlichkeit*] – polega nie tylko na tym, że odsłania on przed nami każdorazowo na swój sposób byt w całości; odsłanianie to bowiem, nie będąc bynajmniej czystym przypadkiem – jest zarazem podstawowym momentem dziania się naszej przytomności[7].

II.

Na czym polega otwierająca nas na byt w całości moc nastrojów? Aby odpowiedzieć na to pytanie, przyjrzyjmy się bliżej innemu podstawowemu nastrojowi — nastrojowi trwogi. Otóż trwoga (*Angst*), po-

[5] M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 194–195.

[6] Tamże, s. 193.

[7] M. Heidegger, *Czym jest metafizyka*, przeł. K. Pomian [w:] tegoż, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 14–15.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wiada Heidegger, w odróżnieniu od lęku (*Furcht*), nie odnosi się do niczego konkretnego, lecz zawsze do totalności:

„Przed czym" trwogi jest zupełnie nieokreślone. Ta nieokreśloność nie tylko pozostawia bez rozstrzygnięcia, który wewnątrzświatowy byt zagraża, ale i oznacza, że byt wewnątrzświatowy w ogóle nie jest tu ważny („*relevant*"). Nic spośród tego, co w obrębie świata poręczne i obecne, nie funkcjonuje jako coś, czego trwoga by się trwożyła. Odkryty wewnątrz świata całokształt powiązania tego, co poręczne i obecne, jest jako taki w ogóle bez znaczenia. Zapada się on w sobie. Świat ma charakter czegoś zupełnie nieoznaczonego[8].

Nieoznaczoność ogarnia całość, w której nie tylko poszczególne rzeczy tracą swą odrębność, ale zanika również podział na subiektywne i obiektywne, ponieważ podmiot i przedmiot stapiają się w niezróżnicowaną jedność:

Jesteśmy „zawieszeni" w trwodze. Mówiąc wyraźniej, trwoga trzyma nas w takim zawieszeniu, ponieważ powoduje wyślizgiwanie się bytu w całości. Stąd to my sami, ci oto bytujący ludzie, znajdując się wśród bytu, wyślizgujemy się razem z nim. Oto dlaczego w istocie rzeczy nie „mnie" czy „tobie" jest nieswojo, ale jest tak „komuś". Wstrząsane w swym zawieszeniu pozostaje tu tylko czyste bycie — oto czysta przytomność, która nie może oprzeć się o nic[9].

Ponieważ nieoznaczoność, którą odsłania trwoga, ma charakter totalny, wypada zgodzić się z Heideggerem, iż „trwoga ujawnia nicość"[10]. Należy jednak od razu zapytać o to, *czym jest* nicość ujawniana w trwodze. Ponieważ w trwodze dochodzi do zaprzeczenia bytu w całości, w którym to zaprzeczeniu ujawnia się nicość, byt w całości musi być dany uprzednio: przed odnoszącym się do niego zaprzeczeniem[11]. Samo zaprzeczenie nie sprawia oczywiście, że oto istniejąca fizycznie całość w momencie zaprzeczenia przestaje fizycznie istnieć. Heidegger uzasadnia to twierdzenie fenomenologicznie, zwracając uwagę, że trwożenie się polega również na tym, iż wobec bytu w całości trwoga czuje się całkowicie bezsilna[12]. Poczucie bezsilności mogłoby wyjaśniać kolejną, ujawnianą fenomenologicznie, właściwość trwogi, tę mianowicie, że trwoga „cofa się"[13]. Ale Heidegger dostrzega w owym ruchu, który

---

[8] *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 264.

[9] *Czym jest metafizyka?*, dz. cyt., s. 16.

[10] Tamże.

[11] Tamże, s. 14.

[12] Tamże, s. 17.

[13] Tamże.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

„wprawdzie nie jest już ucieczką, lecz zaklętym spokojem”[14], jeszcze coś innego. Tak jak nicość nie jest unicestwieniem bytu w całości, tak też nie może być wynikiem zaprzeczania. Owszem, w trwodze dochodzi do zaprzeczania bytu w całości, ale zaprzeczanie to jest wtórne, „albowiem nicość nadeszła już wcześniej”[15].

Skoro nicość jest wcześniej aniżeli zaprzeczanie, a właściwe trwodze cofanie się wywodzi się z nicości, to należy uznać, że „w trwodze napotykamy nicość wraz z bytem w całości”[16]. Nicość *ujawnia się* w trwodze (nie jest więc wytworem trwogi), i ujawnia się zawsze *wraz z* bytem w całości. Nicość nie jest więc ani „czymś”, co pozostaje po unicestwieniu lub zaniknięciu bytu w całości, ani „czymś”, co byłoby składową bytu w całości. Przeciwnie, „nicość [...] ujawnia się wraz z bytem i w nim o tyle o ile jego całość wymyka się i wyślizguje”[17]. Nicość nie jest rezultatem ani unicestwienia bytu w całości, ani jego zaprzeczania. Również trwoga bynajmniej nie „powołuje do istnienia” nicości, a jedynie ją ujawnia. Nicość ujawnia się właśnie w trwodze, ponieważ ta trwoży się wobec bytu w całości, a trwoży się dlatego, że byt ów „wymyka się i wyślizguje”. Wiemy już, że takie wymykanie się i wyślizgiwanie oznacza, iż świat staje się całkowicie nieoznaczony, w wyniku czego wszystko, co jest, traci jakikolwiek sens i znaczenie:

> *„Przed czym” trwogi jest świat jako taki*. Zupełna nieoznaczoność, która daje o sobie znać w „nic” i „nigdzie”, nie oznacza nieobecności świata, lecz stwierdza, że wewnątrzświatowy byt jest w sobie samym zupełnie bez znaczenia, iż na gruncie tej nieoznaczoności tego, co wewnątrzświatowe, narzuca się już tylko świat w swojej światowości[18].

Świat, przed którym cofa się trwoga, to „całokształt powiązań” wszystkiego, co jest. Zazwyczaj (czyli *nie* w sytuacji trwogi) jednoczy on nieprzebraną wielość oraz różnorodność rzeczy, udzielając im wszystkim określonego znaczenia. Świat to struktura sensu, która spaja ze sobą wszystko, określając „jak” bytu w całości. Ponieważ żaden napotykany przez nas byt w żadnym momencie nie jest napotykany jako po prostu obecny, lecz zawsze jako taki a taki, określone wstępne rozumienie każdego konkretnego bytu jest konieczne, by mógł on w ogóle zostać przez nas napotkany. Ale wstępne czy też pierwotne rozumienie

[14] Tamże.
[15] Tamże.
[16] Tamże.
[17] Tamże.
[18] *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 264–265.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

każdego konkretnego bytu (tego, że jest taki a taki) nie jest możliwe w odosobnieniu, występuje zawsze w sieci znaczeniowych powiązań, która obejmuje wszystkie byty, gdyż jest rezultatem przed-rozumienia całości:

> Sam świat nie jest bytem z wnętrza świata, a jednak określa on ten byt tak bardzo, że tylko wtedy, gdy świat „istnieje'', byt może być spotykany, a odkryty, może się ukazywać w swoim byciu[19].

Byt wewnątrzświatowy nie jest więc czymś po prostu obecnym, lecz czymś, co jest zawsze takie a takie (i tylko dlatego może być napotkane) dzięki temu, że tkwi w (zwanej światem) całościowej strukturze sensu. Nicość ujawniana w trwodze to zatem brak – brak sensu, bezsens ogółu wewnątrzświatowego bytu i, tym samym, każdej poszczególnej wewnątrzświatowej rzeczy. „Byt się wyślizguje" znaczy: cokolwiek jest takie a takie i tak a tak, przestaje być dla nas oczywiste i w braku oczywistości traci jakiekolwiek znaczenie.

III.

Wszystkie określenia, które na co dzień odnoszą się do bytu i nadają mu sens, w trwodze ulegają zawieszeniu, nie dotyczą już ani bytu w całości ani poszczególnych bytów; wszystkie, z wyjątkiem jednego: tego, mianowicie, że byt jest, a nie... nie jest. Ale czyż to określenie, a raczej: fakt, nie jest właśnie na co dzień czymś doskonale nam znanym? Nie, odpowiada Heidegger, na co dzień bowiem, zaabsorbowani bytem i tylko bytem, i w tym zaabsorbowaniu uznający za oczywiste, że byt jest oraz że jest taki a taki, w ogóle nie dostrzegamy zdumiewającej nadzwyczajności tego, że raczej jest coś (byt) aniżeli nic. Na ogół owa nadzwyczajność pozostaje przed nami zakryta, a ujawnić się może dzięki doświadczeniu nicości; takiemu, jakie dokonuje się w trwodze:

> W jasnej nocy nicości trwogi powstaje dopiero pierwotna otwartość bytu jako takiego, to mianowicie, że jest on bytem, nie zaś nicością. To «nie zaś nicością», przez nas dopowiedziane, nie jest dodatkowym wytłumaczeniem, lecz poprzedzającym warunkiem, który czyni możliwym ujawnienie się bytu w ogóle; istota tej pierwotnie nicestwiącej nicości polega na tym, że to dopiero ona stawia przytomność wobec bytu jako takiego[20].

---

[19] Tamże, s. 102.

[20] *Czym jest metafizyka*, dz. cyt., s. 18.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

W wykładzie zatytułowanym *Wprowadzenie do metafizyki* Heidegger pogłębia ten temat wprowadzając zasadnicze rozróżnienie między dwoma podobnie brzmiącymi pytaniami o bycie bytu w całości[21]. Pierwsze z nich, „Dlaczego jest w ogóle byt?", porusza się wyłącznie w obrębie bytu, który jest już nam z góry dany i, przynajmniej do pewnego stopnia, znany. Pytanie to jest pytaniem o podstawę bytu w całości, czyli, w ostatecznym rachunku, o wyższy czy też najwyższy byt, który na swój sposób warunkuje wszytko, co jest. Poszukiwana poprzez takie zapytywanie podstawa bytu nie jest więc poza bytem; zwracając się ku niej nie wychodzimy poza krąg tego, co nam z góry dane, co uznajemy za zasadniczo nam znane. Nie ma więc żadnego powodu, by to, co jest, podawać w wątpliwość, by rzeczywiście stawiać pod znakiem zapytania to, że jest oraz że jest takie a takie. Nie ma bowiem żadnego *poza* bytem, które mogłoby być punktem wyjścia i odniesienia dla takiego zapytywania.

Ponieważ cała dotychczasowa metafizyka pytała o bycie bytu w ten właśnie sposób, pozostawała w istocie, wbrew przydanemu sobie mianu, „fizyką"[22]. Autentyczna *meta*fizyka musiałaby znaleźć oparcie „poza" bytem, Heidegger uważa jednak, iż do tej pory nigdy się to nie udało. Aby właściwie ocenić znaczenie tego stwierdzenia, należy dodać, iż jego zdaniem (wyrażanym wprost w późniejszych pismach) w metafizyce, a dokładniej: w metafizykach, ujawnia się dziejowa w swej istocie i gruntująca kolejne epoki prawda o bycie w całości[23]. To dlatego poszczególne metafizyki pozostają w ścisłym związku z następującymi po sobie epokami, wyrażając teoretycznie powszechne w danym okresie poglądy na to, czym i jak jest byt w całości.

Metafizyka chrześcijańska – z fundamentalną ideą, że wszystko, co jest, jest bytem stworzonym (z wyjątkiem, rzecz jasna, samego Stwórcy) — jest być może najbardziej oczywistym przykładem tej zależności. Dla naszych rozważań jest ona szczególnie istotna również z tego względu, że właśnie poprzez odwołanie się do niestworzonego Stwórcy wszystkiego wprowadza pojęcie transcendencji, czyli wyraźne odniesienie do czegoś, co jednak jest „poza".

---

[21] M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 30 i n.

[22] Tamże, s. 22.

[23] „Wszelkie zachodnie myślenie, od Greków do Nietzschego, jest myśleniem metafizycznym. Każda epoka dziejów Zachodu ma podstawę w każdorazowej metafizyce". M. Heidegger, *Wola mocy jako poznanie*, przeł. P. Graczyk [w:] tegoż, *Nietzsche* t. I, Warszawa 1998, s. 480.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

No właśnie: *jest*. Chrześcijańska metafizyka ujmuje co prawda nicość jako całkowitą nieobecność bytu (co między innymi odróżnia ją od metafizyki starożytnej)[24], ale dotyczy to jedynie bytu pozaboskiego; sam Bóg nie tylko istnieje, ale istnieje w sposób konieczny. Również ona zatem pozostaje w kręgu wyznaczonym przez omawiane przez nas pytanie („Dlaczego jest w ogóle byt?"). Również dla niej, jak dla każdej z dotychczasowych metafizyk, byt jest czymś z góry danym, i jak każda z dotychczasowych metafizyk usiłuje ona znaleźć dlań najwyższą podstawę w tym, co będąc najbardziej bytujące gruntuje byt jako całość, w sposób ostateczny uzasadnia to, że jest i jak jest.

Aby w zapytywaniu rzeczywiście wykroczyć poza byt, należałoby pytać inaczej niż dotychczasowa metafizyka, inaczej niż zapytywano i zapytuje się zazwyczaj. Pytanie: „Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?" z pozoru niewiele różni się od rozważanego wyżej „metafizycznego" pytania: „Dlaczego jest w ogóle byt?". Czy zatem ów skromny dodatek: „a nie raczej nic", mógłby być tyle na znaczący, by całkowicie zmienić sens owego pytania? Heidegger twierdzi, że tak, oraz że dzięki przekształconemu w ten sposób zapytywaniu dokonuje się coś, co nie mogło dokonać się w obrębie „okrojonego" zapytywania dotychczasowej metafizyki: otwarcie na to, co rzeczywiście *poza* bytem. Otwierając się na owo „poza", czyli na nicość, doświadczamy równocześnie bytu w całości. Przy czym w doświadczeniu tym byt w całości jawi się całkowicie odmiennie niż w dotychczasowej metafizyce:

> Jeśli jednak zapytamy teraz w formie zdania pytającego, od którego wyszliśmy: „Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?", to zawarte w nim uzupełnienie przeszkodzi nam w tym, byśmy pytając wychodzili bezpośrednio od bezspornie i z góry danego bytu samego, a ledwie wyszliśmy – szli też dalej i wstecz ku poszukiwanej, równie bytującej podstawie. Zamiast tego zostaje ów byt – przez wzmożenie pytania – wystawiony na możliwość niebycia. „Dlaczego" uzyskuje w ten sposób zupełnie inną moc i dobitność zapytywania. Dlaczego byt jest wydarty możliwości niebycia? Dlaczego nie popada w nie łatwo i stale? Byt nie istnieje już teraz nieodwołalnie, zaczyna się chwiać, i to zupełnie niezależnie od tego, czy poznajemy go z całą pewnością czy nie, niezależnie od tego, czy ogarniamy go w pełnym zakresie czy nie. Odtąd byt jako taki chwieje się, skoro tylko stawiamy go pod znakiem zapytania. Amplituda tej chwiejności

[24] „Metafizyka starożytna pojmuje nicość jako nie-byt, to znaczy bezpostaciowe tworzywo, które samo przez się nie może się upostaciować i przekształcić w byt upostaciowany, posiadający wygląd (*eidos*). Tym, co bytuje, jest forma formująca samą siebie, która jako taka prezentuje się w obrazie, w tym, co się widzi. Źródło, prawomocność i granice tego pojmowania bycia tak samo nie są roztrząsane, jak sama nicość". *Czym jest metafizyka*, dz. cyt., s. 21.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

sięga aż do najdalszej i najskrajniejszej z możliwości sprzeciwiających się bytowi: do niebycia i niczego[25].

Również rozumienie poszukiwanej przez nasze zapytywanie podstawy będzie odmienne od tego, jakie było i jest obecne w metafizyce. Metafizyka w poszukiwaniu podstawy bytu nie może wyjść poza byt, ponieważ nigdy nie pyta o nicość, nie uwzględnia możliwości niebytu jako „czegoś" poza bytem. Podstawa bytu sama musi być więc bytem. A ponieważ nasze, epokowo zmienne, rozumienie tego, co jest (i jak jest), zawsze jest ugruntowane w, epokowo zmiennej, metafizyce, takie pojmowanie podstawy (bez względu na jego konkretyzację) wydaje się nam czymś oczywistym. Kiedy jednak zapytywanie o byt rzeczywiście uwzględnia nicość, a może ją uwzględniać, gdy nicość jest autentycznie doświadczana, poszukiwanie podstawy wygląda inaczej. Nie możemy z góry rozstrzygnąć, jaka to będzie podstawa. Jednak sam sposób zapytywania usuwa ją niejako poza obręb bytu:

> Podobnie zmienia się teraz poszukiwanie powodu. Nie zmierza ono po prostu do dostarczenia równie istniejącej racji wyjaśniającej tego, co istnieje, lecz szuka się teraz podstawy, która ma ugruntować panowanie bytu jako przezwyciężenie niczego. O podstawę, o którą pytamy teraz jako o podstawę rozstrzygnięcia na rzecz bytu, a przeciw niczemu, ściślej: jako o podstawę chwiejności bytu, który nas zarazem wiąże i opuszcza, na poły będąc, na poły nie będąc, skąd też bierze się, że do żadnej rzeczy nie możemy należeć w pełni, nawet do siebie samych[26].

Autentyczne otwarcie na nicość, takie jakiego doświadczamy w nastroju trwogi, radykalnie zmienia nasz sposób doświadczania i pojmowania całości oraz jej podstawy. Oczywistość naszych uwarunkowanych metafizycznie interpretacyjnych ram i schematów, czyniąca je dla nas prawie niezauważalnymi, sprawia, iż na ich tle osobliwość odsłonięcia bytu poprzez nastrój trwogi staje się szczególnie widoczna. Osobliwe jest już samo implikowane przez owo odsłonięcie zapytywanie:

> Nigdy nie da się ustalić obiektywnie, czy ktoś, czy my rzeczywiście zadajemy to pytanie, tzn. wykonujemy skok, czy tylko uczepiliśmy się sloganu. Pytanie natychmiast traci swoją rangę w domenie dziejowego bytowania ludzi, któremu obce jest *zapytywanie* jako moc źródłowa[27].

Skok, jeśli rzeczywiście jest skokiem, oznacza pozostawienie za sobą tego, co ustalone, znane, oswojone, i dzięki temu dające poczu-

---

[25] *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 31.

[26] Tamże, s. 31.

[27] *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 12

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

cie bezpieczeństwa[28]. Zazwyczaj jednak zadawane przez nas pytania, nawet tak istotne, nie poruszają nas do głębi, nie mają w sobie mocy powodowania lub nawet tylko zachęcania do gruntownej przemiany (życia, myślenia o świecie i o nas samych). Decydujące jest to, w jaki sposób, a dokładniej: w jakim nastrojeniu, je stawiamy.

Ale też, zdaniem Heideggera, skok, czyli autentyczne zapytywanie o nicość, poprzedza i warunkuje gruntującą to, co na co dzień oczywiste metafizykę, i mimo iż ulega zapomnieniu, na zawsze pozostawia w niej swój ślad[29]. Bowiem bez „rozchwiania" bytu, bez uczynienia całości czymś problematycznym, nigdy nie mogłaby pojawić się w nas potrzeba oraz chęć zrozumienia, uzasadnienia i usprawiedliwienia tego, co jest. Usiłująca objaśnić byt i poszukująca dlań podstawy metafizyka potrzebuje więc tego pierwotnego impulsu, który może dać jej jedynie nastrojone zapytywanie „Dlaczego jest byt, a nie raczej nic?"[30].

Impuls ten ulega jednak zapomnieniu, metafizyka zostaje sprowadzona do fizyki i porusza się wyłącznie w obrębie bytów, nie wychodząc poza nie nawet w poszukiwaniu ostatecznej podstawy. W tak strywializowanej metafizyce, która nie różni się zasadniczo od codziennego myślenia o rzeczywistości[31], nie ma miejsca na myślenie o nicości. Pozostając w pełnej zgodzie z myśleniem zdroworozsądkowym, może ona pytać, i rzeczywiście pyta „Dlaczego jest byt?"; ale druga część naszego pytania „a nie raczej nic?" staje się dla niej nie tylko zbyteczna, ale wręcz bezsensowna[32]. Kiedy bowiem nasze myślenie i powiadanie dotyczą wyłącznie bytów, czyli tego, co „stale obecne", nie możemy mówić, ani nawet pomyśleć o niczym. Zabrania nam tego logika, która określa zasady prawidłowego myślenia (i powiadania) zarówno w codziennym życiu, jak i w nauce, filozofii czy metafizyce. Z punktu widzenia zasad logiki myślenie i powiadanie o niczym jest bezsensowne, ponieważ czyni coś z niczego. To, czego dowiadujemy się o nicości poprzez podstawowe nastroje jest więc z pewnością nie-logiczne, a zatem również nie-naukowe, nie-filozoficzne, nie-metafizyczne. Czy zatem nie należałoby myślenia oraz powiadania o nicości, czyli uzupełniania logicznie poprawnego pytania „Dlaczego jest byt?" logicznie niepo-

---

[28] M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996, s. 213.

[29] *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 22 i 23.

[30] *Czym jest metafizyka*, dz. cyt., s. 23.

[31] Zob. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [wykłady z semestru zimowego 1929/1930), GA 29.-30, s. 61–65.

[32] *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 27.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

prawnym dodatkiem „a nie raczej nic", unikać? Byłoby tak, powiada Heidegger, gdyby zasady logiki były wyznaczane przez byt jako taki, byłyby tegoż bytu wiernym odzwierciedleniem i miarą. W rzeczywistości jednak logika wraz ze swoimi zasadami opiera się na *określonej wykładni* tego, co jest, zgodnie z którą jest i może być wyłącznie to, co jest takie a takie[33]. Ponieważ logika jest wytworem takiego rozumienia tego, co jest, w którym wszystko, co jest, jest bytem takim jak „deszcz, góra czy w ogóle jakiś przedmiot", w ramach logiki nie może być miejsca na myślenie i mówienie o niczym[34]. Jednak zdaniem Heideggera świadczy to wyłącznie o tym, że nicość nie jest czymś takim jak deszcz czy góra, nie zaś o tym, że nicości nie ma.

Aby móc myśleć i mówić o nicości, musielibyśmy myśleć i mówić inaczej: inaczej niż nauka (dla której nic jest „zasadniczo niedostępne"[35]), inaczej niż dotychczasowa metafizyka, inaczej niż myślimy i mówimy zazwyczaj w codziennym życiu. Inaczej, czyli jak? Tak jak myślą i powiadają, na przykład, autentyczna filozofia oraz autentyczna poezja:

> Powodowany tą wyższością powiada poeta zawsze tak, jakby byt wypowiadano i zagadywano po raz pierwszy. W poetyzowaniu poety i myśleniu myśliciela zawsze pozostaje tyle wolnej przestrzeni kosmicznej, że tutaj każda rzecz, drzewo, góra, dom, ptasie nawoływanie traci całą swą obojętność i zwyczajność[36].

Choć to, o czym myślą oraz powiadają poeta i myśliciel, samo nie jest bytem, to jednak pozostaje z nim w ścisłym związku. Autentyczne myślenie i poetyzowanie nie tylko bowiem ukazują każdą rzecz w jej nadzwyczajności i osobliwości, ale też o każdą rzecz zapytują i w jakiś sposób objaśniają. Przy czym owo otwieranie się na rzeczy oraz ich określanie (jako takie a takie) jest zdaniem Heideggera aktem pierwotnym i koniecznym wobec ich przedstawiania i pojęciowego ujmowania[37]. Również dlatego autentyczna filozofia musi poprzedzać naukę, która bez niej nie mogłaby w ogóle zaistnieć.

Każda z dziedzin nauki zajmuje się jakimś wycinkiem bytu jako całości. Przedmiotem fizyki, na przykład, jest ta część bytu w całości,

---

[33] Tamże, s. 28–29.

[34] Tamże, s. 29.

[35] Tamże.

[36] Tamże.

[37] „Byt poszczególny, na który tak często się powołujemy, *jako taki* może się przed nami *otworzyć* tylko wtedy, kiedy — i zależnie od tego, czy — już z góry rozumiemy bycie w *jego* istocie". Tamże, s. 82.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

którą nazywa ona naturą nieożywioną. Przy czym fizyka z góry już wie i rozumie, czym jest jej przedmiot, i o zasadność tej wiedzy nie zapytuje. Tym bardziej jednak nie zapytuje o wiedzę dotyczącą bytu w całości. A przecież aby mogło dojść do wyodrębnienia i określenia tej części bytu, którą fizyka uznaje za swój przedmiot, wcześniej musiało ukształtować się określone rozumienie bycia bytu w całości: tego czym jest i jak jest[38]. Fizyka zatem, jak każda nauka pozytywna, nie dociera do tego, na czym z konieczności jest ugruntowana.

Ugruntowanie to wykracza poza fizykę ku bytowi w całości, jest *meta*fizyczne. Ale metafizyka, choć warunkuje zarówno naukowy, jak i codzienny sposób myślenia o rzeczywistości, nie jest zdaniem Heideggera najbardziej źródłowa:

> Zapytywanie ontologiczne jest wprawdzie bardziej źródłowe niż ontyczne zapytywanie nauk pozytywnych, pozostanie jednak naiwne i nieprzejrzyste, jeśli badając bycie bytu nie rozważy sensu bycia w ogóle[39].

Najbardziej źródłowe jest zapytywanie o sens bycia. To ono stanowi właściwy impuls metafizyki, która jednak zazwyczaj zapomina o nim (oraz o tym, że zapomina), skazując się tym samym na naiwność i nieprzejrzystość (również co do siebie samej). Dla Heideggera oznacza to, że do tego, co najbardziej źródłowe możemy co prawda docierać poprzez metafizykę, ale sama metafizyka nie wystarczy — musimy wykroczyć poza jej obręb, w stronę tego, co w jakiś sposób ukazuje się w poetyzowaniu poety i myśleniu myśliciela.

Tego, co ukazuje się w poetyzowaniu poety i myśleniu myśliciela, dotyka również autentyczne zapytywanie: „skok" zrywający z tym, co zwykłe i codzienne. Takie zerwanie dokonać się może jedynie w ogarnięciu podstawowym nastrojem, w którym doświadczamy nicości. Doświadczanie nicości warunkuje doświadczanie sensu bycia w ogóle. Tak we *Wprowadzeniu do metafizyki* rozumuje Heidegger, stwierdzając ostatecznie, że „pytanie «Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?» zmusza nas do zadania pytania wstępnego: *Jak się rzeczy mają z byciem?* [...] i naszym rozumieniem bycia"[40].

Kiedy jednak zapragniemy zadać sobie to wstępne pytanie, pisze zaraz potem, musimy pamiętać o rzeczy najważniejszej: że „*bycia* bytu nie potrafimy uchwycić bezpośrednio i wyraźnie – ani w bycie, ani

---

[38] *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 15–17.

[39] Tamże, s. 16.

[40] *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 35.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

pośród bytu, ani w ogóle gdziekolwiek"[41]. Już chociażby z tego zasadniczego powodu (a nie jest to powód jedyny) nasze *rozumienie* bycia nie może zostać właściwie ujęte i wyrażone za pomocą pojęć, przez co wymyka się logice, nauce, (dotychczasowej) metafizyce. Nieunikniona i nieprzerwana wszechobecność tego przed-rozumienia bycia, a także jego niewyraźność, sprawiają, że mimo iż towarzyszy nam ono zawsze, bycia zazwyczaj nie zauważamy, nie ujmujemy, a już na pewno nie problematyzujemy.

Lecz są sytuacje, w których całość „wymyka się i wyślizguje", byt w całości staje się „kruchy" i problematyczny:

> Byt nie potrafi zrzucić z siebie problematyczności tego, że jako to, czym jest i jaki jest, mógłby również *nie* być. Tej możliwości bynajmniej nie doświadczamy jako czegoś, co jedynie dołączamy dopiero w myśli, lecz sam byt objawia tę możliwości, objawia się jako to, co w niej bytuje. Nasze zapytywanie tylko udostępnia sferę, w której byt może ukazać się w takiej problematyczności[42].

Byt jest zawsze bytem sensownym. Ale dany sens nie wyczerpuje wszystkich możliwości: byt może nie być, może też być czym innym, niż jest i inaczej niż jest. Problematyczność bytu polega na tym, że *żaden* sens, żadne jego rozumienie nigdy nie odda w pełni tego, czym i jak jest. Za każdym razem bowiem to, co wydobyte na jaw zakrywa wszystko pozostałe (z konieczności teraz skryte).

Na co dzień jednak sama problematyczność bytu również pozostaje przed nami skryta. W epoce, w której panowało powszechne przekonanie, że świat jest dziełem Boga (by ponownie sięgnąć do wygodnego dzięki względnej prostocie przykładu), bycie wszelkiego bytu polega na byciu stworzonym. Właśnie *jako* stworzony jest on stale obecny: nie wydobywa się na jaw i nie skrywa, raz wydobyty z nicości jest już stale jawny; będąc w swej najgłębszej istocie stworzonym, nie może nie być taki a taki; jego podstawa i uzasadniająca racja sama jest bytem (choć niestworzonym), bytem najwyższym; a ponieważ może zostać odniesiony i wywiedziony ze stale obecnej podstawy i w ten sposób „wyjaśniony", uczyniony zrozumiałym, byt ów staje się dla nas znajomy, swojski, zwyczajny.

W *Przyczynkach do filozofii* Heidegger przypisuje właśnie dogmatyce i metafizyce chrześcijańskiej uczynienie bytu czymś „najpospolitszym i najzwyczajniejszym"[43]. Jego zdaniem, dokonało się to poprzez

---

[41] Tamże.

[42] Tamże, s. 32.

[43] *Przyczynki do filozofii*, dz. cyt., s. 108.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

sprowadzanie bytu do bycia li tylko skutkiem najbardziej bytującej przyczyny. Takie rozumienie i doświadczanie bytu oznacza jego spłaszczenie, bowiem stosunek przyczynowo-skutkowy jest „najpospolitszym, najprymitywniejszym i pierwszym stosunkiem, za jaki bierze się ludzkie rachowanie i zatracanie w bycie, aby coś wyjaśnić, tzn. wepchnąć to w jasność czegoś zwykłego i obiegowego”[44]. Ale nowożytne ujęcie bytu, ugruntowane przez nowożytną metafizykę, nie uwalnia go bynajmniej od niwelującego schematu, czyniąc byt przedmiotem *dla* człowieka[45]. Byt nadal jest czymś stale obecnym, jako materiał do opanowania i wykorzystania, lecz takie i tylko takie jego rozumienie nieporównanie szerzej i intensywniej ogarnia wszytko, rugując ostatnie ślady tajemnicy czy skrycia, sprawiając, że wszystko, co jest, jest tym czym jest ze względu na człowieka, jako przedmiot jego machinacji i przeżywania[46]. Zaznajomieni z bytem, całkowicie doń przyzwyczajeni i nim pochłonięci, nie jesteśmy już w stanie dostrzec w nim żadnej osobliwości, nic naprawdę godnego zapytywania.

Jakże inaczej doświadczany jest on w trwodze! Trwoga ujawnia, że bycie bytu jest niezgłębialną tajemnicą, czymś „bezpodstawnym”; że nigdy nie można o bycie powiedzieć, że jest tylko taki a taki, gdyż zawsze jest jednocześnie inny; że między innymi z tego powodu każde „ze względu na” jest nie tylko uroszczeniem, ale zasłoną, która uniemożliwia doświadczanie bytu takim, jaki jest.

IV.

Trwoga, jako podstawowy nastrój, otwiera nas na odmienne doświadczanie bycia bytu. Odmienne od doświadczenia codziennego, naukowego, metafizycznego..., Heideggerowi chodzi jednak o coś bardziej doniosłego aniżeli wskazanie na nowe sfery i możliwości „przeżywania”. Istotę oraz zasięg jego rzeczywistych intencji dobrze oddaje następujący fragment tekstu o Platońskiej nauce o prawdzie, która w rzeczy samej jest nauczaniem o *paidei*, czyli o „kształceniu”, a raczej „kształtowaniu” człowieka[47]:

Paideia — pisze Heidegger — jest przekształceniem całego człowieka w sensie przysposabiającego przeniesienia z kręgu tego, co bezpośrednie i najbliższe, do innego

[44] Tamże.

[45] Tamże, s. 109.

[46] Tamże, s. 106 i n.

[47] M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, przeł. S. Blandzi [w:] tegoż, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 110.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

obszaru, w którym byt jawi się jako taki. Przeniesienie to jest możliwe tylko dzięki temu, że staje się inne wszystko to, co dla człowieka było dotychczas oczywiste i sposób, w jaki to było oczywiste. Zmianie więc musi ulec to, co dla człowieka jest każdorazowo nieskryte, i sposób tej nieskrytości. Nieskrytość nazywa się po grecku *aletheia* – słowo to tłumaczy się jako „prawda"...[48]

Waga podstawowego nastroju polega na tym, iż może on dopomóc nam w przeniesieniu w obszar, w którym „byt jawi się jako taki". W swej istocie rzadki i nietrwały, nastrój niczym błysk rozświetla na chwilę byt jako taki, skryty na co dzień w cieniu tego, co oczywiste. To rozświetlenie jest konieczne, byśmy zdołali ujrzeć owo skrycie *jako* skrycie (jak dopiero po zdjęciu więzów mieszkańcy Platońskiej jaskini są w stanie rozpoznać cienie na ścianie *jako* cienie), jednak daleko niewystarczające, aby móc przebywać („mieszkać", jak to ujmuje Heidegger) wśród bytu jako takiego i byt ów, dzięki temu przebywaniu, autentycznie poznać. Do tego niezbędna jest gruntowna przemiana sposobu istnienia, ogromny, być może nadludzki, wysiłek samo-przezwyciężania i samo-przekształcania, który rozpoczyna się od zerwania z tym, co codzienne, zwykłe i oczywiste.

Rozstrzygnięcia dokonujące się w obrębie „kwestii bycia" mają zatem, lub mogą mieć, fundamentalne znaczenie dla wszystkich sfer naszego istnienia. Ale rozstrzyganie może mieć miejsce jedynie tam, gdzie oczywistość została zawieszona, wzięta w nawias: tam, gdzie pojawiło się autentyczne zapytywanie. Pytać autentycznie można jedynie wtedy, gdy jest się odpowiednio nastrojonym. (Podstawowy) nastrój bowiem posiada moc podważania i rozchwiewania utrwalonych i wytartych pojęć, w których sztywna, ale przez to znajoma klatka więzi rzeczywistość, unieruchamiając ją i redukując. Nastrój może przenieść nas przynajmniej na chwilę i przynajmniej w pobliże tego miejsca, gdzie byt jawi się jako taki. Miejsca, o które według Platona zapytuje i którego poszukuje wywodząca się z najgłębszej ludzkiej potrzeby filozofia. Ta filozofia, która według Arystotelesa zaczyna się od nastroju zdziwienia i w nastroju tym się spełnia. Filozofia, która dla Platona, Arystotelesa i Heideggera jest nie tyle wiedzą, co najbardziej godnym dla człowieka jako człowieka sposobem istnienia:

Filozofię uruchamia się przez szczególne włączenie własnej egzystencji w fundamentalne możliwości bytu przytomnego w jego całości. Rozstrzygające dla tego włączenia jest: przede wszystkim, przyznanie przestrzeni bytowi w całości; następnie rzucenie samego siebie w nicość, to znaczy wyzwolenie się od idoli, które każdy posia-

[48] Tamże, s. 111.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

da i do których zazwyczaj usiłuje umknąć; wreszcie, wprawienie w drgania tego stanu zawieszenia tak, aby kazał nam on nieprzerwanie powracać do podstawowego pytania metafizyki, tego, które sama nicość wymusza: Dlaczego w ogóle jest raczej byt niźli Nic?[49]

WHAT MOODS REVEAL. HEIDEGGER ON WONDER AND ANXIETY

Summary

In this paper I analyse the revelatory power of fundamental moods as it is presented in Heidegger's texts. I concentrate on two of them, wonder and anxiety, which are probably the most important for Heidegger. He argues that being affected by these moods can give us access to specific knowledge about beings. By comparing this kind of knowledge with that of metaphysics, science and everyday life, I try to bring to light its specificity. Generally speaking, moods make it possible to us experience things as they really are, see what they are in their truth. Heidegger maintains that this experience and this understanding not only tell us something important about the nature of beings and our way of knowing them, but can also have a great impact on all aspects of our life.

Stanisław Łojek

[49] *Czym jest metafizyka*, dz. cyt., s. 24.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 3, 2015
PL ISSN 1230-4050

JERZY KOPANIA
(Białystok)

HENRYK ELZENBERG I TRAGIZM RELIGIJNEGO MATERIALIZMU

WPROWADZENIE

Henryk Elzenberg pisał mało i nie zawsze w sposób ułatwiający czytelnikowi zrozumienie. Dlaczego pisze niewiele, wyjaśniał w zapiskach dziennika pod datą 6 maja 1942 roku:

> Pisanie zabiera część czasu, który mógłby iść na myślenie. Stąd u ludzi takich jak ja, piszących wolno i z trudem, tragiczna alternatywa: albo zahamować ruch swojej myśli, albo się wyrzec jej ujawnienia[1].

Jeśli zaś chodzi o niezbyt czytelnikowi przyjazny styl pisarski, to gdybyśmy zastosowali kryterium przyjmowane w filozoficznej szkole lwowsko-warszawskiej – tak serdecznie przez Elzenberga nie lubianej – moglibyśmy powiedzieć, że zapewne sposób myślenia znajdował odzwierciedlenie w sposobie pisania. Maria Ossowska odnosząc się, przy okazji własnych rozważań, do tekstu Elzenberga o stosunku między pięknem a dobrem, uznała za wskazane tak wyjaśnić, dlaczego nie uwzględnia jego ustaleń:

> Bliższe wnikanie w treść tego artykułu jest tutaj niemożliwe, napisany jest on bowiem w innym języku niż ten, którego się w naszej pracy trzymaliśmy, i samo przekładanie go na nasz język musiałoby nam zająć sporo czasu[2].

---

[1] H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002, s. 309–310.

[2] M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1963, s. 331.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Język Marii Ossowskiej jest logicznie jasny i przejrzysty. Wielka dama polskiej filozofii nie krytykuje Elzenberga za to, że posługuje się innym językiem i inny sens nadaje pojęciom, niż ona; istotą jej zarzutu jest uznanie, że sposób, w jaki to czyni, wzbudza wątpliwości. Jej zdaniem, Elzenberg nie mogąc wskazać obiektywnej różnicy między dobrem a pięknem, chciał znaleźć ją w subiektywnej postawie jednostki wobec tego, co uznaje ona za dobre i za piękne. Ale dziedzina, w której posługujemy się tymi słowami, zbyt jest obszerna i zbyt zróżnicowana, aby można było w ten sposób dojść do wyników jednoznacznych i intersubiektywnie komunikowalnych. Maria Ossowska nie widziała w filozofii miejsca dla rozważań, których podstawą jest subiektywna z natury intuicja filozofa.

W 1927 roku Henryk Elzenberg zamieścił w „Przeglądzie Współczesnym" szkic *Religia materializmu*[3]. Poprzedził go informacją, że w pierwotnym zamyśle miał to być fragment cyklu przedstawiającego myślicieli różnych epok, których myśl zachowała jednak walor nieprzemijający i ponadczasowy. Ale od zamiaru odstąpił, gdyż zrozumiał, że jego autorzy są obcy dla współczesnych czytelników; jedynie esej o Lukrecjuszu na tyle był rozpoczęty, że należało go wykończyć. Ogłaszając tekst, autor zastrzegł się jednak, że czyni to z przykrym uczuciem, iż świadomość tej obcości negatywnie zaważyła na wykonaniu. Znamienne to wyjaśnienie – filozof odsłania przed nami w jakimś stopniu swą psychikę, wyznając, że upodobania publiczności mogą go odwodzić od napisania tego, co w sobie czuje. Ale czy dlatego, że lęka się niezrozumienia i wzgardliwej obojętności, czy raczej dlatego, że nie chce rzucać pereł przed wieprze? Zresztą jedno drugiego nie wyklucza.

I.

Swoje medytacje o Lukrecjuszu sytuuje Elzenberg w kontekście dychotomicznego podziału ludzi na religijnych i niereligijnych. Ci drudzy charakteryzują się silnym, jednostronnym zmysłem teraźniejszości, a więc w swym myśleniu i przeżywaniu nie wykraczają poza sprawy konkretne i aktualne, myślą o problemach jednostkowych, a nie ogólnych, na przykład o swoim życiu, a nie o życiu jako takim, czy

[3] Przedrukowany pod zmienionym tytułem *Lukrecjusz i materializm* [w:] H. Elzenberg, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1966, s. 164–180, a następnie [w:] tenże, *Pisma*, t. 1: *Z filozofii kultury*, red. M. Woroniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 145–158. Poniżej w cytowaniach podawane będą strony pierwszego wydania, a w nawiasach strony wydania drugiego.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

o czasie, który mają na zrobienie czegoś, a nie o czasie nieskończonym. Elzenberg powiada, że ich życie duchowe „zastygło w nagi instynkt poznania”[4]. Nie oni będą przedmiotem jego rozważań.

> Ale są i tacy, dla których nie są wszystkim rzeczy najbliższe, którym z pyłu doznań układa się rzecz zwana życiem i losem, z prochu zdarzeń rzecz zwana światem, i którzy, ogarniając te kręgi właśnie czuciem, a nie tylko poznaniem, z nich czynią przedmioty swej troski i im stawiają żądania[5].

Można zapewne uznać, że wedle Elzenberga człowiekiem religijnym jest ten, kto czuje potrzebę odpowiedzenia sobie na pytanie, jaki jest sens istnienia świata i człowieka w świecie.

Dla ludzi religijnych niebezpieczeństwem jest doktryna materialistyczna, negująca istnienie odrębnej sfery duchowej. Nie każdy człowiek religijny jest bowiem człowiekiem wierzącym w istnienie rzeczywistości nadprzyrodzonej; są także ludzie religijni przekonani, iż jedynie materialna przyroda jest rzeczywista. A ponieważ człowiekowi religijnemu właściwe jest pragnienie wieczności i porządku moralnego we wszechświecie, gwarantowanego Opatrznością boską, więc materializm, negując istnienie Boga i rzeczywistości nadprzyrodzonej, może ich zniszczyć, pozbawiając poczucia sensu istnienia. Elzenberg wskazuje, że religijny materialista może przyjąć jedną z dwu postaw. Pierwsza polega na zaniechaniu stawiania pytań o rzeczy ostateczne i o sens istnienia, na świadomej rezygnacji z przeżywania upływu czasu i skupieniu się na chwili bieżącej, z jednoczesnym stłumieniem w sobie poczucia grozy wobec obojętnego wszechświata i korzystaniem z każdego możliwego doznania przyjemnego. Druga polega na pogodzeniu się z losem, jednak nie w poczuciu klęski, lecz poprzez podjęcie próby ocalenia ludzkich ideałów ducha w nieludzkim świecie materii. Jeśli bowiem uda się, nie wierząc w istnienie obiektywnego porządku duchowego, mimo to żyć życiem duchowym, i nie wierząc w istnienie boskiego porządku moralnego, mimo to żyć wedle obiektywnych norm moralnych, wówczas człowiek doświadczy poczucia tryumfu, a życiu nadany zostanie sens.

Pierwszą postawę przyjął Epikur, drugą Lukrecjusz. Obaj byli wyznawcami i głosicielami materializmu, powtarzającymi za Demokrytem tezę, że istnieją jedynie materialne atomy i próżnia, w której się one poruszają, a rozmaite, zmienne ich konfiguracje tworzą przemijające postacie tego świata. Tak długo dana rzecz istnieje, jak dłu-

[4] Tamże, s. 165 (146).

[5] Tamże; podkreślenie Elzenberga.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

go trwa złożenie tworzących ją atomów; a ponieważ nawet dusza jest jedynie złożeniem subtelnych materialnych atomów, więc i ona przestaje istnieć, gdy one się rozproszą. Wieczny jest jedynie wszechświat jako zbiorowisko niezniszczalnych atomów, ale każda rzecz ginie wraz z rozpadem danej konfiguracji atomów; także człowiek jest bytem czasowym, który przeminąć musi bezpowrotnie. Epikur radził, aby o tym nie myśleć, jako że takie myślenie do niczego nie prowadzi, a jest źródłem cierpienia; należy zrozumieć, że skoro nie dotyczy nas to, co będzie, kiedy nas nie będzie, to możemy cieszyć się pełnią życia w każdej chwili tak, jakby była ona wiecznością. Lukrecjusz taką postawę odrzuca, bo nie może pozbyć się ani świadomości przemijania i kruchości ludzkiego życia, ani poczucia przerażenia wobec zabójczych dla człowieka mocy natury. Może osądził, że postawa epikurejska jest oszukiwaniem samego siebie? Elzenberg twierdzi, że Lukrecjusz był zbyt wielkim duchem religijnym, aby bronić się przed świadomością tragizmu ludzkiego istnienia, tłumiąc w sobie pragnienie ideału.

> Zapoznać się z Lukrecjuszem, to zapoznać się z wielkim dramatem niewiary w odwiecznej jej walce o swe prawo do ideału[6].

Różnica między Epikurem a Lukrecjuszem na tym, zdaniem Elzenberga, polega, że ten pierwszy jest materialistą szczęśliwym. Lukrecjusz dobrze wie – od Epikura właśnie – że to nie bogowie są przyczyną sprawczą grozy tego świata, lecz przeciwnie: groza świata zrodziła bogów. Ale wiedza, że bogowie nie mają żadnego wpływu ani na bieg przyrody, ani na los człowieka, nie usuwa poczucia grozy. Cóż za różnica, czy to bogowie świadomie zagrażają człowiekowi, czy ślepa siła przyrody. Ważne jest poczucie – tak silne, że pozbyć się go nie można – stałego zagrożenia słabego człowieka przez wszechpotężną moc natury, która wprawdzie darzy go rzeczami dobrymi i miłymi, ale nieporównanie częściej dostarcza mu cierpień, zagraża jego życiu i w końcu je nieodwracalnie zniszczy. Materialista, który trzeźwo patrzy na świat i nie ucieka tchórzliwie w rzeczywistość ułudy, nie może być szczęśliwy, musi natomiast znaleźć sposób, aby żyjąc w tym przerażającym świecie bezdusznych atomów, nie tracić ludzkiej godności. Elzenberg zdaje się twierdzić, że Lukrecjusz zachował godność własną, płacąc za to cenę stałego doświadczania tragizmu ludzkiego istnienia.

---

[6] Tamże, s. 167 (147).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Elzenberg zdaje się też sugerować, że traci godność własną ten, kto pozbywa się cierpienia kosztem rezygnacjiz ideału[7]. Jeśli tak, to problemem Lukrecjusza było zachowanie subiektywnego świata ducha w obiektywnym świecie materii, stworzenie duchowej twierdzy chroniącej myśl i poznanie, zdolność oceny moralnej i zdolność tworzenia, przeżywanie dobra, świętości i piękna w nieludzkiej, bezsensownej i bezcelowej rzeczywistości natury. Wydawać by się mogło, że jest to niemożliwe, a jednak Lukrecjusz tego dokonał – przynajmniej tak twierdzi Elzenberg. Jego królestwo ducha nie jest jednak przeciwstawione naturze, ponieważ poeta dobrze wie i całym sobą czuje, że natura swą wieczystą potęgą przygniata i niszczy przemijające twory ludzkiej myśli; wszelkie usiłowania przeciwstawienia prawom natury praw ludzkiego ducha kończyć się muszą bezsilną skargą nie wiedzieć do kogo skierowaną. Dlatego Lukrecjusz nie skarży się i nie lamentuje; i nie przeciwko naturze, ale w samej naturze znajduje podstawę i punkt odniesienia dla swej duchowej twierdzy.

> W niej, nie w duchu, widzi przymioty, zdolne wzbudzić jeśli nie tę cześć czystą i niczym nie zamąconą, jaką darzy nas dobro i świętość, to entuzjazm i ubóstwienie, które na swój sposób zdołają nasycić głód religijny[8].

W narracji Elzenberga przebija wielkie uznanie dla rzymskiego poety, który wieczność i niezmierzoną moc przypisywane bogom przypisał naturze, a podziw i cześć religijną nie ku obojętnym bogom skierował, tylko ku obojętnej naturze. Swój głód religijny zaspokaja Lukrecjusz nie wielbieniem bogów, którzy nie wtrącają się przecież w sprawy ludzi, lecz ubóstwieniem przyrody, która nieodwracalnie niszczy ludzi i dzieła ich ducha, choć czyni to bez woli i świadomości niszczenia. Elzenberg wręcz z zachwytem przekazuje, jak wielki podziw żywi Lukrecjusz dla natury przejawiającej swą potęgę w zjawiskach budzących grozę, a śmiertelnie niebezpiecznych dla człowieka.

Postawa Lukrecjusza może się nam wydać nieludzka w swym uwielbieniu grozy natury. Ale to świat jest nieludzki, więc co ma czynić człowiek, który czuje, że oprócz tego świata nie ma żadnego innego? Elzenberg odpowiada, że z samego nakazu artyzmu nieludzkim musi być ten, kto w swych wierszach nieludzką rzeczywistość opisuje bez fałszowania jej domieszką ułudy. Lukrecjusz nie jest pozbawiony uczuć, lecz czuje, że danie ujścia uczuciom w obliczu grozy, to danie

[7] „Lukrecjusz nie zszedł na żadną z owych ścieżek rzekomej mądrości, na których razem z cierpieniem pozbywamy się ideału"; tamże, s. 170 (150).

[8] Tamże, s. 173 (152).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ujścia rozpaczy, a więc poniżenie się daremną skargą. Dlatego „jest u Lukrecjusza coś szczególnie bohaterskiego, w czym nie ma współzawodników: jego kamienne, surowe, niewzruszone milczenie uczucia”[9]. Zamiast daremności uczuć Lukrecjusz wybiera daremność milczenia, a Elzenbergowi wyraźnie imponuje postawa poety. Widzi w nim postać tragiczną, genialnego twórcę, który wbrew wiecznej i niepokonanej niszczycielskiej sile materii tworzy przestrzeń istnienia przemijających dzieł ducha. Możemy jednak postawić pytanie, bardziej wobec Elzenberga, niż wobec Lukrecjusza, dlaczego sądzi, że nie należy żywić daremnych uczuć, a wolno trwać w daremnym milczeniu. W czym bardziej przejawia się ludzka godność religijnego materialisty: w wyrażeniu bezsilnego protestu wobec nieludzkiej natury, czy w milczeniu akceptującym konieczność nieludzkiej rzeczywistości? Elzenberg solidaryzuje się z Lukrecjuszem w wyborze tej drugiej możliwości. To prawda, że takie milczenie jest w istocie zabiciem uczucia:

> Ale za to jest w tej nieugiętości, bezlitosnej samokontroli, w tej upartej sile zwróconej przeciwko sobie samemu, rzadkiej próby wielkość moralna[10].

Elzenberg widzi wielkość moralną Lukrecjusza w tym, że w milczeniu staje on twarzą w twarz z grozą wszechświata; jednak nie czyni refleksji nad tym, że milczenie poety wpierw wyraża tylko pogodzenie się ze stanem faktycznym, ale następnie musi stać się emocjonalnym uznaniem, że jest to stan dobry i piękny. Czy rzeczywiście Lukrecjusz milczy wobec grozy wszechświata? Przeciwnie, on tę grozę wielbi i wysławia, i to właśnie w taki zachwyt wprawia Elzenberga. Milczenie poety nie jest stłumieniem uczuć, lecz wyrazem uczucia szczególnego, podobnego do uczucia miłosnego. Przecież on ma poczucie, że natura dokonuje gwałtu na człowieku; ale to poczucie nie protest wywołuje tylko uwielbienie mocy gwałciciela[11]. Jednak przybierając taką postawę, Lukrecjusz czyni z siebie – zapewne nieświadomie – hipokrytę i to w wymiarze zdumiewającym każdego, kto nad tym namysł poczyni. Wystarczy zauważyć, iż uczucia, jakich doznaje człowiek miażdżony przez żywioł przyrody, to ból, cierpienie, przerażenie i wielkie poczucie

---

[9] Tamże, s. 179 (158).

[10] Tamże, s. 179–180 (158).

[11] W przeciwieństwie do rzymskich stoików, którzy w potędze natury widzieli i odczuwali ład i harmonię, rzymski epikurejczyk widzi i odczuwa potęgę, wobec której nic się nie ostoi. Elzenberg podkreśla, że Lukrecjusz „z rozkoszą” stawia nam przed oczy te przemożne prawa łamiące ludzkie pragnienia i dążenia. Zob. tamże, s. 174–175 (154).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

niezawinionej krzywdy; i nie jest możliwe, by to cierpienie przemienić w doznanie pozytywne. Dlatego wielbić niszczącą moc natury może tylko ten, kto sam na sobie jej nie doświadcza. Może sądzi wtedy, że właśnie jego to ominie? Podobno Lukrecjusz – tak głosi legenda przekazana przez św. Hieronima – popełnił w szaleństwie samobójstwo.

Dlaczego Elzenberg dostrzega wielkość moralną w tym, co w istocie jest moralną porażką Lukrecjusza? Co więcej, uznaje, że z moralnej wielkości jego postawy bierze się estetyczna wielkość jego poezji:

> Ta sama wielkość moralna, która duszę wynosiła na szczyty, w wierszach staje się surową pięknością; ta sama siła i wola, która kiełznała uczucie, działa dalej w stosunku do słowa; hart człowieka przechodzi w hart stylu[12].

Ale przecież znaczy to, że Lukrecjusz musiał najpierw byt, który wzbudza grozę i jest wrogi człowiekowi, uznać za dobro, ponieważ nie miał poczucia, że istnieje cokolwiek poza tą złowrogą siłą konieczną, a dopiero następnie mógł dostrzec w niej piękno. A przynajmniej tak zdaje się twierdzić Elzenberg. I być może zasadnie – jeśli bowiem wszechświat w całej swej złowrogiej potędze jawić się nam będzie wyłącznie jako siła emanująca zło, to w świecie materii nie będziemy mogli dostrzec piękna. Jednak Elzenberg nie czyni nad tą kwestią namysłu; cytowane powyżej zdanie jest ostatnim w artykule.

II.

W naszych rozważaniach nie o Lukrecjusza chodzi i nie stawiamy pytania, czy Elzenberg właściwie go odczytał. Jest w strofach Lukrecjusza wiele odcieni smutku, melancholii i poczucia tragiczności ludzkiego losu. Elzenberg o tym wspomina, ale niejako na marginesie, zdawkowo i nie ten aspekt poezji Rzymianina pociąga go w sposób szczególny. Przedmiotem fascynacji Elzenberga jest Lukrecjusza fascynacja wszechmocą natury:

> Świat, jako całość, jest wieczny; po wtóre jest to ogrom przestrzenny; wreszcie jest to niezwalczona potęga: te trzy właściwości sprawiają, że jest godzien uwielbienia i kultu[13].

Wprawdzie Lukrecjusz nigdy nie wyraża tego uwielbienia wprost, ale Elzenberg wskazuje, że cały jego poemat jest wyrazem religijnego kultu natury. „Lukrecjusz jest w owych przymiotach zakochany; nie zna

[12] Tamże, s. 180 (158).
[13] Tamże, s. 174 (153).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

większej rozkoszy, jak zatapiać się w ich kontemplacji; z nimi łączą się wszystkie najwyższe stany egzaltacji, natchnienia”[14]. Za to właśnie Elzenberg podziwia Lukrecjusza. Wprawdzie nie wypowiada wprost swego podziwu, ale cały artykuł jest jego wyrazem.

Rozważania Elzenberga nie są obiektywną analizą literackiego tekstu, która prowadzić miałaby do obiektywnych wniosków. Przeciwnie, kierowane są subiektywną intuicją filozofa, który ogarnia przedmiot swych badań „czuciem, a nie tylko poznaniem”[15], a więc podobnie jak ludzie religijni, którzy przecież także i przede wszystkim przeżywają, a nie tylko analizują, świat i swoją w nim egzystencję. Zapewne Maria Ossowska uznałaby, że nie jest to praca filozoficzna, tylko dywagacje o charakterze literackim. Chyba należałoby się z nią zgodzić, a pewnie i Elzenberg nie zgłosiłby sprzeciwu. Wedle jego rozumienia filozofii kierowanie się intuicją jest bowiem koniecznym składnikiem filozoficznego namysłu nad rzeczywistością.

Ta właśnie postawa przesądzała o stosunku Elzenberga do szkoły lwowsko-warszawskiej, a w szczególności do sposobu, w jaki pojmowano w niej racjonalizm[16]. O powodach swej zdecydowanie negatywnej oceny metody filozofowania stosowanej przez to środowisko Elzenberg pisze, w dość emocjonalnym tonie, w swych zapiskach prowadzonych od 1907 do 1963 roku[17]. Pod datą 14 czerwca 1944 roku znajdujemy wyjaśnienie, dlaczego nie jest on racjonalistą, a przynajmniej nie w tym sensie, w jakim racjonalistami mienią się przedstawiciele szkoły. Jego racjonalizm to ten sam, który wyznawali wielcy myśliciele XVII wieku, a który różni się co do swej istoty od racjonalizmu szkoły lwowsko-warszawskiej: „racjonalizm Kartezjusza czy Spinozy zawiera pierwiastki intuicyjne, a racjonalizm Łukasiewicza czy Kotarbińskiego ich nie zawiera”[18]. Racjonalizm, który Elzenberg aprobuje i którego sam jest wyznawcą, realizuje się poprzez ujmowanie rzeczywistości najpierw w jakichś podstawowych intuicjach filozofa, które dopiero

---

[14] Tamże.

[15] Zob. wyżej, przypis 5.

[16] O rozumieniu racjonalności w szkole lwowsko-warszawskiej zob. D. Piętka, *Pojęcie racjonalności w szkole lwowsko-warszawskiej* [w:] red. M. Pawliszyn, M. Urban, *W trosce o dobrą filozofię. Księga pamiątkowa w 50. rocznicę święceń kapłańskich Ojca Profesora Edmunda Morawca CSsR*, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2007, s. 193–218.

[17] Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002.

[18] Tamże, s. 361.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

następnie poddawane są analizie pojęciowej i logicznemu wnioskowaniu. Tamten racjonalizm natomiast jest czystym dyskursem, tzn. dyskursem bez intuicji. A poznanie bez pierwiastka intuicyjnego musi pozostawiać poza siecią pojęć, w którą filozof ujmuje rzeczywistość, to wszystko, co stanowi tej rzeczywistości najważniejszy aspekt, podstawę, na której oparty jest odczuwany przez człowieka sens istnienia:

> To zabijanie, w akcie poznania, właściwego przedmiotu poznania – coś, w czym nie mogę przestać się dopatrywać jakiegoś zła wprost moralnego[19].

Odrzucenie intuicji jako narzędzia poznawczego uznał Elzenberg za czyn wręcz niemoralny; a ponieważ racjonalizm szkoły lwowsko-warszawskiej zdominował myśl filozoficzną w Polsce, więc Elzenberg zaczął się uważać za irracjonalistę. Traktował to określenie jednak tylko jako opis swego stanu wewnętrznego, a nie jako charakterystykę stanowiska metodologicznego. W praktyce badawczej łączył bowiem, jak wyjaśnia w tymże zapisie, pierwiastki intuicyjne i dyskursywne, w przekonaniu, że tylko takie połączenie pozwala uchwycić rzeczywistość ludzką, estetyczną i moralną; dla czystego dyskursu ta rzeczywistość pozostaje zamknięta. W późniejszym zapisie, z 8 lutego 1953 roku, znajdujemy wielce wymowne dopowiedzenie:

> Zubożenie problematyki; okaleczenie, okrojenie rzeczywistości; brak myśli o człowieku i jego losie albo myśl mizerna i płaska: oto jeszcze kilka grzechów do zaliczenia na rachunek szkoły lwowsko-warszawskiej[20].

Tak więc, zdaniem Elzenberga, ograniczenie się do czysto racjonalnego dyskursu, z całkowitym pominięciem intuicji, uniemożliwia dotarcie do sfery rzeczywistości ludzkiej. Inaczej mówiąc, Elzenberg sądzi, że czysto obiektywne analizowanie filozoficznych problemów antropologicznych (natury ludzkiej), etycznych (dobra) i estetycznych (piękna) nie może, wbrew temu, co sądziła Maria Ossowska, prowadzić do rezultatów wartościowych poznawczo. W rozważaniach wielkich myślicieli niewątpliwie zdarzają się błędy i nieścisłości; dla Elzenberga nawet one są inspirujące, podczas gdy logistycy ze szkoły lwowsko-warszawskiej po prostu je odrzucają, przekreślając całość ustaleń.

---

[19] Tamże, s. 362; podkreślenie Elzenberga.

[20] Tamże, s. 409. Niewątpliwie w tym duchu należy też odczytywać jedno, nierozwinięte później, zdanie z zapisu wcześniejszego, z 6 maja 1942 r.: „Kotarbiński i towarzysze: zbrodnia zamykania dróg przed człowiekiem"; tamże, s. 310.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Elzenberg podaje przykład Jana Łukasiewicza, pogardliwie i arogancko oceniającego filozofię Kanta czy Kartezjusza[21].

Łukasiewicz chciał stosować w filozofii metodę właściwą naukom ścisłym – matematyce i fizyce[22]. Wskazywał na tę szczególną radość, której doznaje się po uzyskaniu jednoznacznego i sprawdzalnego rozwiązania problemu, rozwiązania pozostającego w nauce na stałe. Zdaniem Elzenberga[23] w humanistyce, a w filozofii w szczególności, nie jest możliwe uzyskanie takich rozwiązań, on zaś nie podziela radości, o której pisze Łukasiewicz, jako że ma odczucie wręcz przeciwne: jakiekolwiek ostateczne „rozwiązanie" problemu oznacza przecież swoistą śmierć myśli w danych ramach badawczych; dlatego Łukasiewicz sprawia na nim wrażenie jakiegoś apostoła śmierci, zastoju.

Nas cieszy właśnie myślenie o problemach nierozwiązalnych; ulegamy oczywiście złudzeniu, że je chcemy rozwiązać, ale w istocie chodzi nam o co innego: o to, co się

---

[21] Zob. tamże, s. 358–359 (zapis z 2 maja 1944 r.). W opublikowanym w 1924 roku z okazji dwusetnej rocznicy urodzin Kanta artykule Łukasiewicz napisał: „Gdy zbliżamy się do filozofii kantowskiej z wymaganiami krytyki naukowej, jak domek z kart rozpada się jej budowa. Na każdym kroku mętne pojęcia, niezrozumiałe zdania, nieuzasadnione twierdzenia, sprzeczności i błędy logiczne"; J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii*, PWN, Warszawa 1961, s. 202. Aleksander Hertz, socjolog, który studiował na Uniwersytecie Warszawskim w latach w największego rozkwitu szkoły lwowsko-warszawskiej, w swych wspomnieniach zanotował: „Głównym przedstawicielem filozofii na ówczesnym Uniwersytecie Warszawskim był Jan Łukasiewicz. Była to logistyka, logika matematyczna, był to stosunek nie tylko krytyczny, ale pogardliwy do wszelkich innych filozofii"; A. Hertz, *Wyznania starego człowieka*, PIW, Warszawa 1991, s. 102. Hertz spisywał swoje wspomnienia, mając już osiemdziesiąt jeden lat. Widać bardzo silna była tamta atmosfera pogardy dla filozofii innej niż własna, skoro tak mocno utrwaliła się w jego pamięci.

[22] „Pozostały zagadnienia metafizyczne [...] nie rozwiązane, lecz nie sądzę, że nierozwiązywalne. Tylko trzeba podejść do nich z metodą naukową, z taką samą wypróbowaną metodą, jakiej używa matematyk lub fizyk"; J. Łukasiewicz, dz. cyt., s. 203. Maria Ossowska referując dyskusję na III Polskim Zjeździe Filozoficznym w 1936 roku, tak pisze o złagodzeniu postawy logistyków: „Stać już dziś logikę matematyczną na tolerancję i, jak to zauważono w dyskusji, prof. Łukasiewicz, który przed laty odwracał się od zagadnień metafizycznych, widzi dziś możliwość skutecznego ich podejmowania i zastosowania do nich logiki matematycznej. Nie ma to być jednak metafizyka pojęta jako coś, co leży poza obrębem nauk przyrodniczych, lecz metafizyka pojęta jako zespół bardzo ogólnych zdań empirycznych"; M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 312. Informuje także o wystąpieniu Kazimierza Ajdukiewicza, który zaprzeczał, jakoby „logiści" walczyli z metafizyką. „Walczą oni tylko z czczym żonglowaniem słowem, walczą ze złą metafizyką"; tamże.

[23] Zob. zapis z 1 maja 1944 r.; dz. cyt., s. 356–358.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dzieje, rozgrywa, „dochodzi do bytu", „wkracza w istnienie" między postawieniem problemu a jego „rozwiązaniem" takim czy innym; tylko w owej pracy myślowej żyje owo coś pięknego i głębokiego, co, z braku określenia lepszego, nazwę na razie „kontaktem z rzeczywistością"[24].

W zapisie z następnego dnia usprawiedliwia się z ostrych sformułowań, wyjaśniając, że są jedynie wyrażeniem impresji. Przyznaje również, iż jego stanowisko jest jeszcze niedopracowane:

> Niedokrystalizowana myśl jest chyba taka: człowiek się realizuje w myśleniu, nie w wynikach swego myślenia. A że samourzeczywistnienie jest najważniejsze, więc ważniejsze jest myślenie niż jego wynik[25].

W odniesieniu do myślicieli przeszłości znaczy to, że wciągamy się w ich tok myślenia, żyjemy ich myślą, znajdujemy w nich źródło życia, podczas gdy Łukasiewicz i jemu podobni widzą w nich tylko zbiory twierdzeń, które albo są poprawnie dowiedzione, albo dopiero trzeba ich dowieść, ewentualnie obalić, a reszta się nie liczy.

Niewątpliwie Elzenberg dobrze rozumiał Kanta, którego subiektywne odczuwanie świata i obiektywny logiczny wywód doprowadziły do tezy, że przedmiot poznania jest przez nas konstruowany w procesie naszego poznania; nie mogło zaś być porozumienia między nim a tymi, których oskarżał, że w procesie poznania niszczą przedmiot poznania. Bezpodstawne byłoby jednak domniemanie, że Elzenberg nie potrafił zrozumieć matematyka czy fizyka, odczuwających radość z udowodnionej tezy, która przecież nie kończy ich myślenia, jako że nieskończona jest głębia poznawcza rzeczywistości przyrodniczej i opisujących ją struktur matematycznych. Należy raczej uznać, że Elzenberg zarzuca przedstawicielom szkoły lwowsko-warszawskiej niezrozumienie istotnej różnicy między badaniem naukowym a namysłem filozoficznym. Na gruncie nauki zasadnie postawione pytanie to takie, na które istnieje prawdziwa odpowiedź; na gruncie filozofii stawiamy pytania, na które różni filozofowie dają sprzeczne odpowiedzi, a każda z nich rości sobie prawo do bycia prawdziwą. Znaczy to, że najważniejsze pytania stawiane na gruncie filozofii to takie, na które nie może być odpowiedzi obiektywnej. Filozofia nie jest nauką, lecz ciągłą realizacją ludzkiego pragnienia uzyskania odpowiedzi ostatecznej na pytanie o sens istnienia. To pragnienie nigdy nie zostanie zaspokojone, a wielość systemów filozoficznych, uzasadniających wzajemnie wykluczające się twier-

[24] Tamże, s. 357; podkreślenie Elzenberga.

[25] Tamże, s. 359, przypis Elzenberga.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dzenia, wyraźnie wskazuje, że nauka i filozofia różnią się punktem wyjścia: problem naukowy generowany jest dostrzeżeniem jakiegoś obiektywnego zjawiska, a emocjonalny do niego stosunek badacza nie ingeruje w proces wyjaśniania, podczas gdy problem filozoficzny bierze się właśnie z emocji filozofa. Przyczyną powstawania wielości modeli naukowych jest dążenie do właściwego opisu i wyjaśnienia danej klasy zjawisk i wcześniej czy później albo jeden z nich okaże się tym najwłaściwszym i sprawdzającym się w praktyce, albo zbudowany zostanie jakiś nowy, lepszy od dotychczasowych. Przyczyną powstawania wielości systemów filozoficznych jest wielość sposobów przeżywania świata przez poszczególnych filozofów, a prawdziwość systemu stwierdzana jest w odniesieniu nie do obiektywnej rzeczywistości, lecz do subiektywnego odczuwania świata przez danego człowieka. W nauce stosujemy tylko logiczne zasady naszego myślenia, a te są wspólne całemu gatunkowi ludzkiemu; dlatego nauka jest obiektywna. W filozofii na początku są nasze emocje i nasz sposób przeżywania świata, do nich stosujemy zasady naszego myślenia, a ponieważ sfera emocji jest różna u różnych ludzi, więc od odmiennych wychodząc przesłanek, do odmiennych dochodzimy wniosków; dlatego filozofia jest subiektywna.

Takie wydaje się być Elzenberga rozumienie filozofii. Wynika z niego, że nie można uprawiać filozofii obiektywnie – namysł nad światem z istoty swej musi być subiektywny, tzn. filozof zawsze wychodzi od swego odczucia rzeczywistości, choć nie zawsze jest tego świadomy, traktując je jako oczywiste. Właściwie pojęte filozofowanie musi więc polegać na współdziałaniu czynników intuicyjnych (irracjonalnych) i dyskursywnych (racjonalnych) w procesie ujmowania rzeczywistości. Elzenberg wyznaje, że taka jest jego praktyka pisarska: „W praktyce tej łączę pierwiastki intuicyjne i dyskursywne”[26]. Problemem jest jedynie określenie, jaka powinna być właściwa proporcja udziału jednych i drugich, i jaki podział funkcji. To wymagałoby wypracowania stosownej teorii, czego Elzenberg, jak przyznaje, nie uczy-

[26] Tamże, s. 362, podkreślenie Elzenberga; z cytowanego już zapisu z 14 czerwca 1944 roku. We wcześniejszym zapisie, z 7 lutego 1925 roku, Elzenberg podkreślał, jak wielkie znaczenie miała intuicja dla klasyków metafizyki XVII wieku. Wyjaśniał jednocześnie, że on osobiście nie może mieć poczucia zrozumienia zagadnienia, jeśli jest ono określone jedynie pojęciowo, i dlatego musi je dookreślać obrazowo. „Obraz taki – tak jak to widzę – chwyta coś dla danego przedmiotu istotnego, co sieć pojęć czystych przepuszczała między okami; prawdopodobnie chodzi o specyficzną jakość, która w sformułowaniu matematycznym znika zupełnie”; tamże, s. 171, podkreślenie Elzenberga.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nił, więc zdaje się na subiektywny arbitraż aktualnego odczuwania czy przeżywania przedmiotu refleksji:

W praktyce jest u mnie tak, że rolę arbitra pełni coś jak „instynkt", „wyczucie": „teraz przykręć śrubę, teraz rozluźnij" – zależnie od stylu myśli, który dyktuje mi przedmiot, albo który sobie przy traktowaniu danego tematu obrałem[27].

I wprawdzie takie praktycystyczne załatwienie sprawy nie w pełni go zadowala, jednak umożliwia sensowny namysł nad rzeczywistością, z poczuciem, że nie pomija się tego, co najważniejsze.

Tak więc Elzenberg najpierw przeżywa przekaz Lukrecjański, a dopiero w drugiej kolejności czyni nad nim namysł racjonalny. Dlatego widzi Lukrecjusza przez pryzmat swojej emocjonalności i ocenia go na podstawie własnego stosunku do świata wartości. Jego rozumienie postawy Lukrecjusza zdeterminowane jest przez własne, subiektywne odczucie świata i pozostaje niezmienione tak długo, jak długo i ono niezmienione pozostaje. Inaczej mówiąc, jego interpretacja Lukrecjusza nie musi być stała i może zmieniać się w czasie – sformułowana teraz, wyraża jedynie takie ujęcie treści, nad którymi czyni namysł, jakie odpowiada jego aktualnej postawie emocjonalnej wobec świata, a jeśli ta postawa z jakichś powodów zmieni się, wówczas inne stanie się ujęcie i interpretacja tych samych treści. Jednak wtedy, gdy Elzenberg czytał i przemyśliwał Lukrecjusza emocjonalny opis natury wszechrzeczy, widać współbrzmiał on z jego odczuciem i przeżywaniem rzeczywistości. To współ-odczuwanie powodowało także silną niechęć do tej postawy wobec świata, którą przyjmowali (a przynajmniej on tak sądził) przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej. Znamienne jest wyjaśnienie, które Elzenberg podaje w zapisie z 30 maja 1944 roku, dlaczego tak bliski jest mu materializm Lukrecjusza, podczas gdy materializm Kotarbińskiego sprawia mu przykrość. Najpierw dlatego, że Kotarbiński jest ze swych koncepcji zadowolony zarówno w sensie intelektualnym, jak i w wymiarze ludzkich emocji; Lukrecjusz natomiast chciałby być zadowolonym, ale nie może. Wolno nam więc uznać, że to swoiste nieprzystawanie doznań i pragnień rzymskiego poety jest też doświadczeniem Elzenberga. Ale istnieje także bardziej zasadnicza i ogólna podstawa ich wspólnoty emocjonalnej.

Ogólniej jednak: u Lukrecjusza są bogate reakcje emocjonalne, rozlegają się nieskończone echa myśli podstawowej, jest dysonans-konsonans zachwytu, przerażenia i grozy; ten człowiek swą filozofię przeżywa całą pełnią swej duszy. U Kotarbińskiego

[27] Tamże, s. 363.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nic w tym rodzaju: brak potrzeby czy aż tak już totalna dyscyplina, aż tak silne hamulce? I wreszcie od strony obiektywnej: w materializmie tamtego jest silny element ruchu, coś się u niego dzieje; atomy zahaczają się, światy tworzą się, idą w rozsypkę; jest jakiś dramat tej jego doskonale niby martwej materii. Materializm Kotarbińskiego jest rygorystycznie statyczny; jego świat jest „martwy" w jakimś dotkliwszym znaczeniu niż świat Lukrecjusza; a przy tym jakże nagi! wydma piaszczysta! Ta statyczność, nagość, ubóstwo nie są jak surowa nieludzkość Lukrecjuszowa, tragiczne; są oschłe i przytłaczające[28].

Skoro Elzenberg tak odczytuje poetyckie opisy Lukrecjusza, znaczy to, że jego poczucie rzeczywistości jest emocjonalnym doświadczaniem dramatyzmu wiecznie dokonującej się zmiany; dlatego musi on interpretować materializm Kotarbińskiego i całą myśl szkoły lwowsko-warszawskiej jako wyraz postawy pozbawionej emocjonalności, a więc jakby nieludzkiej. Mamy podstawę domniemywać, że w przekonaniu Elzenberga rozumienie świata właściwe Kotarbińskiemu jest rezultatem czysto intelektualnego ujęcia rzeczywistości – ujęcia, w którym czynniki emocjonalne są nieobecne. Możemy domniemywać więcej: że Elzenberg uznaje człowieczeństwo intelektualistów takich, jak Kotarbiński, za niepełne, za zubożone o bardzo ważny aspekt natury ludzkiej.

Elzenberga odczucie świata – tak jak odczucie świata każdego człowieka – jest względnie stałe, gdyż zależy od charakteru, ten zaś jest wrodzony i stały. Charakter jest tym, co przesądza o naszym stosunku do świata wartości[29], a więc sprawia, że danemu człowiekowi bliżej jest bądź dalej do poszczególnych wartości, jak też jedne z nich mocniej, drugie zaś słabiej odczuwa, w konsekwencji zaś jego wola bardziej albo mniej się ku nim skłania. Konsekwencją tak pojętego charakteru jest sposób przeżywania świata przez danego człowieka, jego emocjonalne ujęcia rzeczywistości; a wprawdzie ta emocjonalna postawa wobec rzeczywistości może się zmieniać na skutek zmiennych okoliczności

---

[28] Tamże, s. 359–360; podkreślenia Elzenberga. W zapisie z 6 października 1951 roku nazywa przedstawicieli szkoły biurokratami ścisłości; zob. tamże, s. 390.

[29] Tak pojmował charakter (w sensie filozoficznym) Artur Schopenhauer w dwu rozprawkach z 1839 i 1840 roku. Zob. A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, oraz tenże, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bossakówna, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004. Te dwie rozprawy Schopenhauer wydał łącznie pod tytułem *Dwa podstawowe problemy etyki* w 1841 roku. Przejrzyste omówienie stanowiska Schopenhauera daje B. Wolniewicz, *Z antropologii Schopenhauera*, „Studia Filozoficzne" 5, 1989; przedrukowane [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 101–119.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

życia, jednak zawsze pozostanie w ramach wyznaczonych charakterem. To dlatego Platon widział rzeczywistość w jej aspekcie idealnym, Arystoteles zaś jako zbiór konkretnych rzeczy jednostkowych; to dlatego Leibniz był optymistą w swej filozoficznej wizji świata, a Schopenhauer tworzył filozofię pesymistyczną. Idealizm bądź realizm czy optymizm bądź pesymizm danego filozofa, jak i każdego człowieka, mają zmienne w czasie odcienie i z różną mocą są w różnych okresach przeżywane, ale pozostają stałymi determinantami jego wizji świata. Różne rozumienia świata są różne dlatego, że różne są ludzkie charaktery; a więc i różne systemy filozoficzne są konsekwencją odmienności charakterów ich twórców.

III.

Elzenberg miał mocne poczucie grozy tego świata, jedynie przesłanianej od czasu do czasu doznaniami przyjemnymi. „Duszą życia jest jego groza. A naokoło Pani Grozy tańczą sobie różne miłe amorki”[30] – zapisał 10 marca 1955 roku. Takie poczucie brało się z jego charakteru i dlatego właśnie tak bliskie mu było Lukrecjusza przeżywanie świata. To także jego charakter skłaniał go do poszukiwania schronienia w kokonie kultury tkanym z duchowej przędzy. Ale cytowany powyżej zapis pochodzi z okresu prawie trzydzieści lat późniejszego od czasu dywagacji o poemacie Lukrecjusza i wprawdzie poczucie grozy jest ciągle obecne, ale jest to już zupełnie inna groza. Gdy Elzenberg zapisywał te słowa, minęło bowiem dziesięć lat od zakończenia wojny, w czasie której groza tego świata dała się odczuć w stopniu chyba dotąd nieznanym ludzkości. Elzenberg w swych zapiskach prawie nie wspomina o drugiej wojnie światowej, a nieliczne wzmianki nie niosą głębszej myśli; poprzednia wojna światowa przewija się wśród jego myśli o wiele częściej, ale nie jest wyrazem przeżyć przerażających, co najwyżej doświadczeniem zła w zwyczajnym wymiarze ludzkim. Zapewne dopiero druga wojna ukazała Elzenbergowi zło przekraczające ludzką miarę, choć przez człowieka realizowane. Być może dlatego Elzenberg milczy, nie znajdując właściwej formy wyrazu, a może nie znajdując siły, aby wracać do tego, o czym chce się zapomnieć. I jest tego świadom: w zapisie z 5 grudnia 1941 roku wyraża zdziwienie, jak dalece ta wojna czyni bezprzedmiotowymi wszelkie rozważania inne, niż te o kwestiach politycznych, a więc w istocie dotyczące szans na przeżycie.

[30] H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, wyd. cyt., s. 441.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Ciekawe, jak wojna obecna nie stała się dla mnie przedmiotem rozważań innych, niż tylko polityczne, jak zupełnie brak jest mostów między tą sferą a sferą moich własnych problemów. Jakże to wyglądało inaczej ćwierć wieku temu! wtedy wypadki dziejowe pobudzały myśl we wszystkich kierunkach. Tym razem to po prostu tępe narzędzie, którym się dostaje po głowie. Nie ma tu nic do myślenia: mówi się „nie" i czeka się końca[31].

Elzenberg miał zresztą przeczucie, że nadchodząca wojna będzie inna od poprzednich, i że należy się do niej przygotować psychicznie, a więc spokojnie uznać, że są możliwe wydarzenia przerażające. Już 20 lutego 1934 roku zapisał: „Rozważyć na chłodno możliwość, że za rok Niemcy będą w Warszawie; albo – od strony światopoglądowej – że myśl jest niczym i że światem rządzi absurd i bezsens"[32]. Pojawia się poczucie nadchodzącej grozy innej niż owa groza potężnych mocy przyrody, która wzbudzała tak miły wyrafinowanemu estecie dreszcz przyjemnego przerażenia. W zapisie dokładnie cztery lata późniejszym, z 20 lutego 1938 roku, znalazła się ukryta myśl, że w tej nowej przestrzeni bezsensu duch ludzki nie będzie już mógł tworzyć nisz sensowności.

Wojna ta sięgnie w życie głębiej niż tamta. Będzie podcięciem wszystkiego, usunięciem nam spod nóg wszystkich podstaw. Nie zostawi nam tyle spokoju co kiedyś, kiedy to można się było czasu wojny kochać, kłócić i godzić, pisać rozprawy filozoficzne, referować je w Akademii, jeździć za stypendium do Wiednia i czas tygodniami poświęcać na zwiedzanie galeryj obrazów i czytanie dzieł o Rembrandcie. Nie będzie niosła żadnych nadziei: dobrze, jeśli tylko zmiany na gorsze, a nie zupełną ruinę. Bo może nas przecież przerzucić w świat, w którym już żadnym sposobem nie będzie można oddychać[33].

I rzeczywiście ta wojna zmieniła Elzenbergowi perspektywę widzenia: wspaniałą w swej grozie potęgę przyrody przesłoniło doświadczenie zła emanującego poprzez człowieka. A ono zrodziło przerażenie autentyczne, nie będące tylko estetycznym przeżywaniem przez subtelnego intelektualistę, w bezpiecznej odległości, niczym widz w teatrze, groźnych scen odgrywanych przez naturę. Można zachwycać się grozą działań przyrody; nie ma jednak niczego estetycznie pozytywnego w złu, które człowiek wyrządza drugiemu człowiekowi.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, do którego Elzenberg, choć ma bardzo złą opinię o jego stylu, z rzadka się odwołuje, twierdził, że w człowieku przyroda osiąga świadomość samej siebie. Jeśli tak, to

[31] Tamże, s. 298.

[32] Tamże, s. 234.

[33] Tamże, s. 280; podkreślenia Elzenberga.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

należy uznać, że nieświadome działania przyrody ukazujące jej potęgę i zagrażające człowiekowi stają się w działaniach człowieka złem wyrządzanym świadomie. Chyba Elzenberg tę konsekwencję uznał. W zapisie z 13 października 1951 roku odrzuca chrześcijański (jak sądzi) pogląd, że tragedia jest rezultatem błędnej wizji rzeczywistości.

> Temu jednak przeciwstawia się pogląd, że to sama struktura rzeczywistości, w samym rdzeniu swym, jest tragiczna; że rysa tragiczna idzie prze świat w całej jego pełni i głębi[34].

W tragizmie człowieka uwidacznia się „tragizm bytu w ogóle". Mimo to działania beznadziejne, walki, o których wiemy, że nie mogą być wygrane, nie są bynajmniej bezsensowne. Przecież wszystkie działania ludzkie są beznadziejne, a u kresu wszystkiego jest nicość.

> Wartość walki tkwi nie w szansach zwycięstwa sprawy, w imię której się ją podjęło, ale w wartości tej sprawy[35].

Można oczywiście żywić przekonanie, że są sprawy nieśmiertelne, które ostatecznie przegrać nie mogą. Ale Elzenberg mówi otwarcie, że to tylko wielka nadzieja, a skrycie zdaje się twierdzić, że jest to nadzieja daremna.

W nowej rzeczywistości politycznej, w którą został wrzucony po drugiej z wielkich wojen, Elzenberg odczuwał powinność podjęcia takiej ostatecznie beznadziejnej walki. Tym razem nie jest to walka o przeszłość polityczną, gospodarczą czy nawet kulturalną. „Jest to walka o zachowanie, w nowych ramach i w nowym układzie, wartościowej treści społeczeństwa, po prostu"[36]. Można to zapewne rozumieć tak, że ta walka jest beznadziejna, gdyż nie zmieni rzeczywistości, ale nie jest bezsensowna, gdyż nadaje człowiekowi godność, a jego życiu sens. W dalszym ciągu cytowanego powyżej zapisu z 10 marca 1955 roku myśliciel po raz kolejny przekonuje nas, że nie musimy żywić jakiegoś szczególnego „zaufania" do natury, a jedynie powinniśmy usilnie tworzyć wyspę sensowności w morzu bezsensu, subiektywną sferę ducha w obiektywnej sferze materii. Tę „materię" należy teraz rozumieć szerzej – składa się na nią nie tylko przyroda, lecz także polityczna i społeczna struktura rzeczywistości. Elzenberg podkreśla, że zalecana przezeń postawa jest tragiczna i trudna, ale przecież dla ludzi złączo-

[34] Tamże, s. 390–391.

[35] Tamże, s. 391.

[36] Tamże.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nych w służbie wartości możliwa, jako że „gorąca wzajemna miłość ich w dobru i pięknie może sprawić, że każdy z osobna wytrzymuje i nie ginie z rozpaczy”[37]. Czyżby zapomniał, o czym pisał w 1938 roku? A może tylko uznał, że w czasie po straszliwej wojnie trzeba na nowo zacząć tworzyć zakątki szlachetnej ułudy ducha. Jednak teraz dochodzi do tego świadomość, jak łatwo jednostka stracić może poczucie owej wspólnoty duchowej warunkującej skuteczność takich działań.

> Katastrofa następuje z chwilą, kiedy się przekonujemy, że to nie tylko kosmos jest obojętny i wrogi, ale że sama „natura w nas”, że sam człowiek – „człowiek w ogóle” – nie jest podatny na przekształcenie *in melius*; że nie tylko jego możliwości są nikłe, ale że przede wszystkim woli w nim nie ma, że mu nie zależy ani na sensie, ani na „wartości duchowej”. Wtedy wszystko się załamuje i cały pęd ku wyżynom staje się już tylko przekleństwem...[38]

Oto okazuje się, że zagrożenie, które przyroda stanowi dla tworzonych przez ludzi enklaw sensu w bezmiarze niszczycielskiej obojętności, to tylko zagrożenie fizyczne, które nasza wrażliwość estetyczna spersonalizowała, a świadomość własnej śmiertelności rozpoznała jako przerażającą zapowiedź nicości, w którą zapadniemy. Jednak z tym zagrożeniem człowiek może sobie radzić, może przyjąć właściwą postawę wobec śmierci – katastrofa następuje, gdy zagrożeniem staje się dla człowieka nie przyroda, lecz drugi człowiek.

Elzenbergowi trudno przyznać przed samym sobą, że wyspy sensu tworzyć musimy nie w morzu przyrodniczego bezsensu, tylko w oceanie ludzkiego zła. I zdaje się to być ocean bezkresny; w zapisie z 13 lutego 1955 roku Elzenberg czyni zastanawiającą konstatację: „Nie znajdziesz takiego łotra, by się nie pojawił łotr jeszcze gorszy, przed którym człowiek uczciwy będzie musiał wziąć w obronę tamtego”[39]. Można zatem domniemywać, że zdaniem Elzenberga zagrożenie, które stanowi dla człowieka przyroda, jest zawarte w stałych ramach możliwych zdarzeń fizycznych, podczas gdy zło czynione przez człowieka zdolne jest przekraczać wszelkie granice. Dnia 7 maja 1942 roku, a więc w czasie, gdy niemieckie ucieleśnienie zła ujawniało swą pełnię, filozof zapisał: „Są na świecie i bandyci, i święci. Ale święci obracają się w ramach, które wyznaczają bandyci”[40]. To jest charakterystyka świata, w którym przyszło mu żyć – ludzkiego świata, który początkowo wydawał się

[37] Tamże, s. 442.
[38] Tamże, s. 442.
[39] Tamże, s. 441.
[40] Tamże, s. 310.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

być tworzony jako archipelag kulturowych wysp w morzu przyrody. Te wyspy ducha stanowiły przestrzeń, w której można było zdobywać wiedzę i doznawać wzruszeń estetycznych, z czego zresztą Elzenberg korzystał obficie. I to wszystko nagle załamuje się, gdy oglądana z bezpiecznej odległości antropomorfizowana groza przyrody, dostarczająca tylu wzruszeń estetycznych, przesłonięta zostaje rzeczywistą grozą ludzkiego charakteru.

Elzenberg uświadomił sobie, że cała jego fascynacja Lukrecjusza opisem mocy przyrody budzących przerażenie to tylko estetyczna ułuda, w jaką człowiek sam siebie wprowadza. Chwalił Lukrecjusza, że ten odrzuca ułudę istnienia bogów, a wielbi rzeczywistą przyrodę w wielkości i wspaniałości jej grozy; ale teraz musiał zauważyć, że w miejsce jednej ułudy wprowadzona została inna. Straszliwa wojna dała doświadczenie grozy rzeczywistej, o natężeniu dotąd nie spotykanym. Elzenberg w zapisie z 26 sierpnia 1945 roku wymienia przykładowe wojny z przeszłości, które świadczą, że okrucieństwo od zawsze było doświadczeniem ludzkości. Ale zbrodnie tej wojny miały wymiar szczególny – realizowane były z chłodną systematycznością i wykorzystaniem wszelkich możliwości nauki i techniki, a towarzyszyła im pełna akceptacja dokonywanego zła:

> Nasuwa to z wielką siłą myśl (...), że śmierć złudzeń mitycznych i nie zamglone spojrzenie na rzeczywistość prowadzą nieuchronnie nie tylko do czynów złych, ale do wygaśnięcia wszelkiej świadomości moralnej[41].

Patrząc na tych, którzy stali się ofiarami zbrodniarzy, Elzenberg czuje, że nie są oni szczerzy w potępieniu zbrodni, jako że zdają się być gotowi zastosować te same metody do swoich wrogów:

> Toteż trudno mi się wyzbyć obawy, że Niemcy bynajmniej nie byli jakimś tylko wyrodkiem ludzkości, po którego wyrzuceniu za nawias można się spodziewać poprawy, ale że to była straż przednia, i że drogą przez nich wskazaną skwapliwie przy następnej rozgrywce pójdzie wielu z tych, którzy dziś ich wyklęli[42].

Filozof nie ma więc żadnych złudzeń co do zdolności i chęci, jakie człowiek wykazuje przy spełnianiu zła. Ale zdumiewa postawiona diagnoza przyczyny tej degeneracji moralnej – ma nią być wyzbycie się „złudzeń mitycznych" i trzeźwe „spojrzenie na rzeczywistość". Czyżby sądził, że żywienie „złudzeń mitycznych" i „zamglone" widzenie rzeczywistości pozwolą człowiekowi przynajmniej nie za daleko

[41] Tamże, s. 371; podkreślenie Elzenberga.

[42] Tamże; podkreślenie Elzenberga

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

odchodzić od moralności? Faktycznie Elzenberg zmienia motywację tworzenia wysp sensu w morzu przyrodniczego bezsensu – teraz nie chodzi już o zachowanie dobrych i pięknych tworów ludzkiego ducha w amoralnej i bezcelowej rzeczywistości materii, a jedynie o tworzenie kulturowej ułudy, dzięki której ludzka zdolność do zła byłaby realizowana w stopniu możliwie jak najbardziej ograniczonym.

Elzenberg nie chce wyraźnie przyznać, że czuje przemożną potrzebę wejścia w ten nowy rodzaj ułudy. Zapisał 11 lutego 1955 roku:

> Kosmos jest bierny; można w niego wmówić świętość i być szczęśliwym. W człowieka świętości wmówić nie można[43].

Po tych słowach uczynił w nawiasie wyznanie, że pisze w goryczy serca. To wyznanie poczynione jest po łacinie; czyżby dlatego, że ma brzmieć niby skarga religijna? W istocie przyznaje tutaj, że za Lukrecjuszem „wmawia" w przyrodę „świętość", czyli faktycznie oszukuje samego siebie. Wyprowadzić z tego można wniosek, że Elzenberg wolałby oszukiwać się także w odniesieniu do człowieka; że chciałby na łajdaka narzucić ułudę świętości i dzięki temu czuć się szczęśliwym. Zapewne on sam nie uznałby tej konstatacji, ale jest ona zasadna – przecież stanowczo twierdził, że człowiek nie pragnie zła jako zła, a jeśli zło czyni, to dlatego, że „idzie za swoim popędem naturalnym; – może czasem wiedzieć, że to zło i mimo to dążyć, ale nigdy dlatego, że to zło"[44]. Inaczej mówiąc, wprawdzie niektóre czyny ludzkie zdają się wskazywać, że w ich sprawcach tkwi naturalna skłonność ku złu, ale subtelny i wrażliwy humanista woli się łudzić, że każdy człowiek jest w istocie swej dobry, tylko zbyt słaby, aby się zawsze oprzeć złym popędom.

Własna emocjonalność zmusza Elzenberga do głoszenia tezy jawnie sprzecznej z tym, czego on sam doświadcza – wbrew wszelkim faktom musi uwierzyć, że nie mogą istnieć ludzie zdolni do czynienia zła dla samego zła, dla tej szczególnej radości, jaką wyrządzanie zła im daje; jeśli bowiem takowi by istnieli, to życie człowieka dobrego stawałoby się możliwe tylko dzięki oszukiwaniu samego siebie, tzn. nabierałoby sensu jedynie w otoczce ułudy. To dlatego Elzenberg uznaje własne emocje za odzwierciedlenie natury rzeczywistości, co pozwala mu własne złudzenia brać za rzeczywistość samą. I dlatego też myli się twierdząc, że filozofowie ze szkoły lwowsko-warszawskiej pozbawieni

---

[43] Tamże, s. 443.

[44] Niedatowana notatka odnaleziona w rękopisach Elzenberga; cyt. za: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, wyd. cyt., s. 92.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

byli uczuć i zastępowali je chłodną logiką. Nie chce dostrzec, że oni jedynie odgraniczali własne emocje od logicznego dyskursu w procesie badania rzeczywistości; oni również wychodzili (nie zawsze nawet zdając sobie z tego sprawę) od własnego przeżywania świata, jednak w logiczny dyskurs tego przeżywania nie włączali. Nie popełniali więc błędu, przed którym przestrzegała Maria Ossowska, a przed którym nie uchronił się Elzenberg – nie ujmowali przedmiotu swych badań w kontekście własnych pragnień, niechęci i lęków. Maria Ossowska wskazywała, jak trudno jest kierować się wyłącznie chłodną logiką, która jest przecież nam wszystkim wspólna, a więc ona jedynie, a nie nasze emocje, prowadzić może do prawdy.

> Ktokolwiek pragnął zaszczepić w kimś postawę obserwatora w zakresie spraw moralnych, obserwatora nieangażującego się w żadnym kierunku, a interesującego się równie beznamiętnie wszystkimi, wie, jak trudną rzeczą jest w ogóle tę postawę wzbudzić, trudną, a często wręcz niemożliwą. Ludzie bywają tutaj zwykle tak mocno zaangażowani w jakimś nurcie, że nie rozumieją w ogóle możliwości spojrzenia na sprawę z zewnątrz, widząc w tym przejaw irytującego mędrkowania w sprawach oczywistych[45].

To odnosi się także do Elzenberga, gdyż on również jest w swych rozważaniach o świecie i człowieku tak mocno zaangażowany we własne przeżywanie rzeczywistości, że stanu własnego wnętrza nie jest zdolny odróżnić od obiektywnego stanu świata. Subiektywne odczuwanie rzeczywistości uznane zostaje za obiektywną rzeczywistość.

Własne emocje są dla Elzenberga nie tylko świadomie przyjmowanym punktem wyjścia, ową „intuicją" umożliwiającą i dopełniającą kierowany logiką dyskurs, lecz tworzą także nieuświadamiany kontekst filozoficznego namysłu. To właśnie różni go od filozofów szkoły lwowsko-warszawskiej, którzy wychodząc od własnego przeżywania świata, od czego żaden człowiek nie może się przecież uwolnić, nie czynili własnych emocji drugim, obok logiki, narzędziem badawczym. Tej różnicy Elzenberg zdaje się nie zauważać, mylnie sądząc, że intuicja jest przez przedstawicieli szkoły zupełnie ignorowana. Ale Elzenberg w swej niechęci do lwowsko-warszawskich „logistyków" nie zauważa także swego zastanawiającego podobieństwa do nich, a przynajmniej do Kotarbińskiego. Przecież i on, i Kotarbiński dobrze wiedzą, do jak strasznych złych czynów zdolny jest człowiek zarówno w skali jednostkowej, jak masowej; to nie jest dla nich wiedza teo-

[45] M. Ossowska, *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 264.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

retyczna, lecz doświadczenie życia w czasach nieludzkich. I mimo to obaj bronią się przed uznaniem tezy, że człowiek może czynić zło nie z błędnego poznania czy ze źle rozumianego interesu własnego, lecz dla niego samego, z własnego pragnienia, by ono się objawiło. Kotarbiński ze spokojem twierdził, że każdy zły czyn bierze się z ludzkich lęków i obaw przed doznaniem zła ze strony drugiego człowieka; ale nie uzasadniał swego stanowiska, tylko po prostu je głosił, wierząc, że ukazując człowiekowi bezpodstawność jego lęków, uczynimy go lepszym[46]. Elzenberg zaś nawet nie próbował wyjaśniać motywów ludzkich działań złych, tylko po prostu odmawiał uznania, że człowiek jest zdolny do czynienia zła dla samego zła[47]. Obaj żywią złudzenie, że człowiek zdolny jest czynić zło jedynie na dwa sposoby: albo tak, jak je czyni przyroda, czyli bez świadomości, że wyrządza zło, albo przesłaniając świadomość wyrządzania zła drugiemu człowiekowi fałszywym przekonaniem, że realizuje własne dobro.

Ukazane różnica i podobieństwo pozwalają ułożyć analogię: Elzenberg tak się ma do Kotarbińskiego, jak Lukrecjusz do Epikura. Bardzo trafnie, w lapidarnym ujęciu, istotę postawy Epikura ukazała Maria Ossowska, porównując jego etykę z etyką stoicką. Jednym z głównych zadań obu etyk było leczenie cierpienia, ale odmienny był sposób prowadzenia terapii. Stoicy zalecali, by niczego nie pragnąć, ale też i niczego nie unikać, a możliwe to będzie dzięki uświadomieniu sobie marności rzeczy wobec człowieka zewnętrznych i dzięki autosugestii pozwalającej zrozumieć, że straszne jest tylko to, co my sami za straszne uznajemy. Inna jest wymowa rad Epikura. „Jest w nich ra-

---

[46] Zob. B. Wolniewicz, *Z antropologii Tadeusza Kotarbińskiego*, „Edukacja Filozoficzna" 2, 1987; przedrukowane [w:] tenże, *Filozofia i wartości*, wyd. cyt., s. 245–249. Zdaniem B. Wolniewicza, meliorystyczna, tzn. dopuszczająca możliwość naprawy ludzkimi siłami ludzkiej natury, antropologia Kotarbińskiego była jego wiarą. „W tradycji Oświeceniowej, do której należy Kotarbiński, melioryzm antropologiczny ma charakter postulatu praktycznego rozumu: może to nawet nieprawda, ale i tak trzeba w to wierzyć, bo inaczej jak żyć?"; tamże, s. 248.

[47] Zob. B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne" 12 (253), 1986; przedrukowane [w:] tenże, *Filozofia i wartości*, wyd. cyt., s. 69-94. Zdaniem B. Wolniewicza, wyrażona wprost przez Elzenberga teza, że człowiek może mieć cechy podłe, ale nie może mieć cech diabelskich, „nie jest u Elzenberga tezą dowodową, lecz pewnikiem: nie uzasadnia się jej tam, tylko po prostu zakłada"; tamże, s. 93. Czyniąc takie założenie, Elzenberg sytuuje się w ramach intelektualizmu etycznego. „Idzie on w tym względzie za nurtem wielkiej tradycji, sięgającej Platona i Sokratesa, według której rozumnie chciane – czyli chciane z pełną świadomością czego się chce – może być tylko to, co chcącemu jawi się jako jakieś dobro"; tamże, s. 94.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dość życia, odważna trzeźwość, walka z wszelkimi metodami leczenia cierpień opartymi na stwarzaniu sobie ułud. Przepisy leczące cierpienie uzupełnione są u niego wskazówkami, jak umieć się życiem cieszyć, jak doceniać codzienne drobne przyjemności, rozkosze myślenia, uroki przyjaźni"[48]. I stoicy, i epikurejczycy zalecali postępowanie zgodne z naturą, ale ci pierwsi rozumieli to tak, że należy żyć zgodnie z prawem moralnym wpisanym w kosmos, podczas gdy dla tych drugich znaczyło to, że należy dążyć do szczęścia w ramach prawa moralnego. Stoik żyje zgodnie z prawami natury, epikurejczyk żyje w ramach zakreślonych przez naturę[49]. Lukrecjusz jest niewątpliwie epikurejczykiem w swej atomistycznej wizji świata; jednak w swej postawie etycznej bliższy jest stoikom, niż Epikurowi.

Kotarbińskiego wolno uznać za epikurejczyka – jego reizm można zinterpretować jako współczesną postać atomizmu, a jego etyka sprowadza się do postawy moralnej „spolegliwego opiekuna", czyli bezinteresownej życzliwości wobec każdego człowieka. Ta etyka wyrasta ze stanowiska, które on sam nazywał realizmem praktycznym, a które miało się realizować w „trzeźwym" widzeniu świata.

> Trzeźwo patrzeć na świat – to tyle, co obserwować, obmyślać i oceniać bez uprzedzeń, stronności i złudzeń, *sine ira et studio*, jak mawiano w starożytności[50].

Wypływała z tego podstawowa dyrektywa etyczna, mianowicie nakaz usuwania cierpienia z ludzkiego życia:

> Albowiem to i tylko to jest ważniejsze, co zapobiega większemu złu lub większe zło uchyla[51].

Tezę tę traktuje Kotarbiński jako sprawdzian moralnego postępowania, jako kryterium odpowiedzialności za siebie i drugiego człowieka:

> Kto wedle niego żyje, ten powściąga w sobie upodobania zaborcze, temu obca być musi zachłanność, ten nie pójdzie po drodze wielkiej przygody dla niej samej ani nie będzie się uganiał za sytuacjami, w których mógłby się wyżyć w pełni. Pasja bowiem do pełni wyżycia się prowadzi do zawodu, przesytu, zbrodni i klęski[52].

---

[48] M. Ossowska, *Trzy nurty w moralności* [w:] tejże, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, wyd. cyt., s. 302.

[49] Por. E. Escoubas, *Ascétisme stoïcien et ascétisme épicurien*, „Les Études philosophiques" 22, 2, 1967, s. 163–172.

[50] T. Kotarbiński, *Realizm praktyczny*, w: tenże, *Pisma etyczne*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 126.

[51] Tamże, s. 128.

[52] Tamże.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Dla Elzenberga taka postawa jest nie do przyjęcia – człowiek właśnie wtedy rozwija swoje człowieczeństwo, gdy realizuje swoje pasje i namiętności. Jest oczywiste, że ma to czynić w taki sposób, by nie krzywdzić innych, zapobiegać złu możliwemu i zwalczać istniejące, jednak czyniąc tak, powinien, wzorem stoików, liczyć się z naturą tego świata i nie zgłaszać daremnego protestu przeciw jego prawom[53]. Ograniczanie się do działań jedynie zapobiegawczych jest zaś ograniczaniem i pomniejszaniem samego siebie. Dlatego Elzenberg w nieżyczliwej i chyba nie do końca uczciwej intelektualnie polemice z realizmem praktycznym Kotarbińskiego[54] nie ukrywając pasji twierdzi, że „realizm praktyczny stanowi uderzenie w to wszystko, co zwykliśmy nazywać kulturą"[55], a największa szkoda, którą wyrządza, „polega na tym, że niszczy on normalne poczucie sensowności życia, a przez to odbiera ludziom wszelką inną niż animalną rację pozostania przy życiu. Bo po co żyć tylko, by życia bronić?"[56]. Elzenberg po stoicku uzgadniał swoją postawę z prawami natury, co znaczyło, że kierował się swoim poczuciem ładu moralnego, nie zaś uległością wobec zmiennych okoliczności życia. Zapłacił za to wysoką cenę – władza komunistyczna wydaliła go z uniwersytetu i pozbawiła prawa nauczania. Kotarbiński przyjmował epikurejską postawę działania w ramach wyznaczonych przez naturę, co znaczyło, że realizował swoją postawę etyczną tylko w tych ramach, które zakreślała aktualna sytuacja polityczna. Bardzo mu się to opłaciło – władza komunistyczna dopieszczała go i obsypywała zaszczytami[57].

---

[53] Elzenberg głosi nakaz przeciwstawiania się złu tego świata, a nie temu światu. Zob. jego uwagi w zapisie z 12 kwietnia 1953 roku, w: tenże, *Kłopot z istnieniem*, wyd. cyt., s. 410–411.

[54] Zob. H. Elzenberg, *Realizm praktyczny w etyce a naczelne wartości życia ludzkiego* [w:] tenże, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1966, s. 129–135.

[55] Tamże, s. 134; podkreślenie Elzenberga.

[56] Tamże.

[57] Bogusław Wolniewicz porównuje Kotarbińskiego do Konfucjusza, a Elzenberga do Pascala; zob. tenże, *Filozofia i wartości*, t. III, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 72-79. Zauważmy, że te podobieństwa rzeczywiście zachodzą, nie można jednak ułożyć analogii, gdyż byłaby ona niejednorodna: podobieństwo Kotarbińskiego do Konfucjusza dotyczy postawy społecznej, a podobieństwo Elzenberga do Pascala postawy metafizycznej. O postawie Kotarbińskiego wobec rzeczywistości PRL-u Wolniewicz wyraża się bardzo oględnie. Wskazując, że ważnym jej przejawem jest „gotowość, by liczyć się z zastanym układem rzeczy", precyzuje: „W szczególności jest to skłonność, by raczej podporządkowywać się istniejącej władzy, niż ją krytykować i zwalczać"; tamże, s. 79. Ta władza była

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Czy Elzenberg był religijnym materialistą? Niewątpliwie był człowiekiem religijnym w tym znaczeniu tego słowa, które sam wyłożył, tzn. odczuwał naturalną niejako potrzebę namysłu nad światem i człowiekiem w poszukiwaniu sensu istnienia. Nie było natomiast jasne dla niego samego, czy jest materialistą. Pisząc 3 stycznia 1953 roku o swym stosunku „do zjawisk wiary", czyli do „intuicyjnej i spontanicznej" pewności istnienia sfery nadprzyrodzonej, przyznaje, że był to stosunek „pełen najskrajniejszych sprzeczności", w którym na zmianę obwiniał samego siebie, że nie ma w sobie wiary, aby następnie oskarżać się, że niemoralnie postępuje, skoro wiarą się kieruje, zamiast poczuciem pewności. „Z tych sprzeczności się nigdy nie wywikłałem" – wyznaje[58]. A wcześniej, w zapisie z 3 października 1951 roku poczynił uwagę, która chyba wiele wyjaśnia:

> To, co ludzi dzieli najostrzej, to nie obraz jaki faktycznie wyrobili sobie o świecie, ale pragnienie, by obraz ten był taki raczej niż inny. Jeżeli jestem materialistą a tęsknię za wizją świata duchową, bliższy mi jest chrześcijanin niż materialista zadowolony[59].

Tak więc dla Elzenberga wyznacznikiem postawy człowieka wobec rzeczywistości nie jest obraz świata, który on sam uznaje za prawdziwy, lecz obraz świata jawiący mu się w pragnieniu. Oczywiście bardzo wielu, może nawet większość, ludzi odczuwa niezgodność między uznanym za prawdziwy a wymarzonym obrazem świata, jak też dla wielu ludzi determinantą działań nie jest to, jaki świat jest, lecz jaki być, ich zdaniem, powinien. Ale Elzenberg na tej podstawie formułuje kryterium podziału materialistów na dwie kategorie. Do pierwszej należą ci, którzy uznając, że rzeczywistość jest jednorodnie materialna, nie żywią pragnienia, aby obok istniała duchowa, gdyż wolni są od pragnień beznadziejnych. Do drugiej należą ci, którzy będąc materialistami, nie mogą pozbyć się beznadziejnego pragnienia, aby istniała obiektywna rzeczywistość duchowa determinująca ich działania. Tych pierwszych Elzenberg zdaje się uważać za gorszych w ich człowieczeństwie, gdyż sądzi, że jedynie potrafią przystosowywać się do tego świata, a nie są zdolni do tworzenia duchowego azylu w świecie materii. Ci drudzy zaś wprawdzie są do tego zdolni, ale za to nie mogą być szczęśliwi.

Zauważmy, że podział ten jest zarazem podziałem materialistów na tych, którzy nie są, i tych, którzy są religijni. Materialiści należący do

---

zresztą – jak na komunistyczny reżim – osobliwie łagodna: Elzenberga nie do łagru zesłano, tylko na płatny urlop. Czy to ma znaczenie dla oceny postawy Kotarbińskiego?

[58] Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, wyd. cyt., s. 407.

[59] Tamże, s. 389–390.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

pierwszej grupy – nazwijmy ich materialistami niereligijnymi – to ci, którzy wychodząc, niekoniecznie świadomie, od własnego odczuwania świata, doszli drogą racjonalnego dyskursu do uznania tezy, że ten świat jest materialny i nie ma innego świata. Materialiści należący do drugiej grupy – czyli materialiści religijni – to ci, którzy uświadomili sobie własne pierwotne odczuwanie świata jako jedynie istniejącej rzeczywistości materialnej i ta świadomość jest w nich ciągle obecna. Pierwsi mogą racjonalnie wypracować sobie własny pozytywny stosunek do świata; drudzy muszą ciągle przeżywać bolesne nieprzystawanie rzeczywistości do pragnień. Dlatego pierwsi mogą, a drudzy nie mogą, być szczęśliwi. Na tym – zdaje się mówić Henryk Elzenberg – polega tragizm religijnego materializmu: materialista religijny to człowiek nieszczęśliwy z samej swej natury. Może zresztą jest to tragizm każdego materializmu, a materialista niereligijny jedynie tym się od religijnego różni, że nie jest świadomy własnej tragedii?

W rękopisach Elzenberga z lat 1910–1919 znajdują się rozważania o tragizmie, poczynione zapewne pod koniec tego okresu. Nie są dokończone, a i później nie zostały podjęte[60]. Tak oto Elzenberg pisze o punkcie wyjścia swych dociekań:

> Szukając definicji tragizmu, wychodziłem z założenia następującego: w tragizmie muszą być: (1) element rozpaczy, (2) element piękna – i dwa te elementy muszą być ze sobą tak intymnie spojone, że rozpacz jest pięknem (a piękno jest rozpaczą); jako dwie strony jednej rzeczy, a nie jedno jako skutek drugiego[61].

Można zapytać: kto przeżywa piękno, a kto doświadcza rozpaczy? To oczywiście nie jest jedna i ta sama osoba: ten, kto doświadcza rozpaczy, nie może przeżywać piękna tego, co jego rozpacz wywołuje. Estetyzując grozę przyrody, Elzenberg przeżywał piękno jej zjawisk; grozy czynów ludzkich estetyzować jednak nie potrafił, gdyż nie jest to możliwe. Wyrafinowany esteta wczuwać się może w tragizm tego świata tylko do momentu, gdy świat ten jego samego uczyni podmiotem tragizmu. Estetyka tragizmu zastąpiona zostaje wówczas osobistą tragedią, estetyczne przeżywanie tragizmu ustępuje miejsca doświadczeniu tragedii. Filozof i esteta może mówić o tragizmie postawy religijnego materialisty; jeśli jednak religijny materialista uświadomi sobie, że nim jest, wówczas nie będzie jedynie świadomie dywagował

[60] Fragmenty opublikował, poprzedzając własnym wprowadzeniem, B. Wolniewicz: „Edukacja Filozoficzna" 34, 2002; przedruk, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. III, wyd. cyt., s. 289–300.

[61] Tamże, s. 294.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nad tragizmem, lecz także nieświadomie szukał dróg ucieczki przed doznaniem osobistej tragedii. Albowiem tragizm religijnego materializmu na tym polega, że ten, kto go wyznaje, może żyć rozumnie tylko pod warunkiem nierozumnej wiary, że w naturze ludzkiej wyłącznie dobro tkwi, zło zaś zawsze przychodzi skądinąd. Tę wiarę wyznaje zresztą także materialista niereligijny, tyle tylko że jemu obce jest poczucie tragizmu życia.

HENRYK ELZENBERG AND THE TRAGEDY OF RELIGIOUS MATERIALISM

Summary

The Polish philosopher Henryk Elzenberg (1887–1967) describes a religious man who is at the same time a materialist. In doing so, he makes reference to the Roman poet Lucretius. Elzenberg argues that to give a meaning to his existence such a man must create spiritual islands in the sea of material things. His consciousness of the transience of spiritual creations makes him a tragic figure. World War II changed Elzenberg's perspective, forcing him to accept that the sense of life is established not by one's attitude to the material world, but by one's attitude to man. The aim of this article is to argue that in this new context, a religious materialist is a tragic figure because he constructs the meaning of his life on false assumptions concerning human nature.

Jerzy Kopania

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 3, 2015
PL ISSN 1230-4050

KATARZYNA KORNACKA
(Gniezno)

JA, INNY I (NIE)OBECNY. IDEE KABALISTYCZNE W FILOZOFII BOGA EMMANUELA LÉVINASA

> Król Salomon błagał Przedwiecznego, by ten dał mu serce rozumiejące. [...] Bóg wszelako milczy. Być może przygląda się nam, ale nie odpowiada, nie wychodzi z ukrycia i nie miesza się w nasze sprawy. Bez względu na to, co wyobrażamy sobie – chcąc przekonać się, że działa – na temat rozkładu Jego zajęć, On pozostawia nas samym sobie[1].

WSTĘP

Jan Andrzej Kłoczowski w eseju pt. *Twarz drugiego* napisał:

> Emmanuel Lévinas w jakimś sensie wieńczy dotychczasową historię filozofii dialogu, lecz równocześnie otwiera zupełnie nowe perspektywy. Zdecydowanie nawiązuje do Rosenzweiga, ale też różni się od niego. Natomiast zasadniczo odbiega od Martina Bubera[2].

Z twierdzeniem Kłoczowskiego można się zgodzić tylko częściowo. Niewątpliwie dzieło Lévinasa stanowi zwieńczenie filozofii dialogu. Pogląd jednak, że myśl piszącego po francusku filozofa żydowskiego „zasadniczo odbiega od Martina Bubera" jest, co najmniej, sporny. Wydaje się bowiem, iż u podstaw doktryny głoszonej przez wszyst-

[1] A. Finkielkraut, *Serce rozumiejące. Z lektur*, przeł., J. M. Kłoczowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 7.

[2] A. J. Kłoczowski, *Twarz drugiego* [w:] *Filozofia dialogu*, W drodze, Poznań 2005, s. 69.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

kich – bez wyjątku – żydowskich dialogików legła myśl mistyczna, chociaż, w istocie, poszczególne motywy kabały są bardziej lub mniej widoczne w różnych wariantach filozofii dialogu. Bywają one jawnie powielane przez wspominanych tu filozofów bądź też pozostają ukryte w głębszych warstwach dyskursu, w zależności od stopnia skomplikowania tych motywów oraz ich silniejszego bądź słabszego związku z powszechniej jednak znaną myślą chasydzką.

Niezależnie od konkretnych źródeł, które stały się inspiracją dla przemyśleń Emmanuela Lévinasa, jego dzieła stanowią aktualnie przedmiot badań i dociekań uczonych na całym świecie. W polskiej literaturze przedmiotu określa się zazwyczaj Lévinasa jako filozofa „trudnego", tj. umykającego jednoznacznym interpretacjom, nie definiującego swoich idei, lecz skrywającego je za zasłoną złożonych metafor i symboli[3]. Dlatego niejednokrotnie usłyszeć można twierdzenie, że Emmanuel Lévinas jest filozofem niezrozumiałym[4]. Dość często sytuuje się go pośród intelektualnych potomków żydowsko-litewskich *mitnagdim*, właściwie tylko z tego powodu, że Lévinas urodził się w Kownie. Co wydaje się interesujące: zazwyczaj nie bierze się w tym kontekście pod uwagę faktu, iż rodzina Lévinasów była w znacznym stopniu zasymilowana czy wręcz zintegrowana z kulturą rosyjską, a sam Lévinas wybrał studia filozoficzne we Francji, pozostając pod wpływem literackich utworów Dostojewskiego, Puszkina i Szekspira[5], nie zaś traktatów

---

[3] Por. R. Kolarzowa, *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2006, s. 347: „Jak mało w istocie myśl żydowska jest – zwłaszcza w Polsce – zrozumiała, a jeszcze mniej 'przyswajalna', wskazują kłopoty z Lévinasem, konsekwentnie nie istniejącym jako autor *Czterech lektur talmudycznych* [...]. Największa trudność w lekturze Lévinasa ujawniła się przy *Całości i Nieskończoności* [...]".

[4] Myśl Lévinasa wydawała się przez wiele lat niejasna nawet dla Michaela Morgana, który jest obecnie uważany za światowy autorytet w dziedzinie interpretacji doktryny filozofa z Kowna. We wstępie do swojej obszernej monografii poświęconej dorobkowi Lévinasa Morgan pisze bowiem: "About six years ago, I began to study Emmanuel Levinas's works seriously. I had tried several times before to read *Totality and Infinity*, unsuccessfully. The work seemed impenetrable, and each time I set out I managed only a few pages before I put the book aside". (M. L. Morgan, *Preface*, [w:] *Discovering Levinas*, Cambridge University Press, New York 2007, s. xi.

[5] "The Bible, the Talmud, and other Jewish texts are not the sole resources for teachings about the interhuman and ethical responsibility. This obvious point is well worth underscoring. Levinas takes Shakespeare, Dostoyevsky, Pushkin, and many others to be valuable sources concerning the primacy of the ethical and the social", tamże, s. 379. W kwestii młodzieńczych lektur Lévinasa – zob. także: E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippe'm Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Gaona z Wilna. Równie dobrze uprawomocnione mogłoby więc być także twierdzenie, że Lévinas jest filozofem reprezentującym myśl okcydentalną, zwłaszcza że był on uczniem Husserla i Heideggera, a jego sławną koncepcję *il-y-a*[6] można by uznać za filozoficzną wariację na temat powszechnie znanej Heideggerowskiej idei „bycia-ku-śmierci", *Sein-zum-Tode*. Z racji jednak opublikowania przez Lévinasa „Czterech lektur talmudycznych" oraz wydanych już pośmiertnie „Nowych lektur talmudycznych"[7], wpisano go w nurt „talmudyczny" filozofii dialogu, jakkolwiek w rzeczywistości ów nurt *per se* nie istnieje. Jednocześnie, zaczęto przeciwstawiać doktrynie Lévinasa pewne idee wypracowane uprzednio przez Bubera i Rosenzweiga, które zostały *explicite* bądź *implicite* oparte na założeniach kosmogonii, ontologii, epistemologii oraz etyki luriańsko-chasydzkiej[8]. Apriorycznie założono

Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków, b. r. w., s. 19.

[6] Dość jasno precyzuje kategorię *il-y-a* w myśli Lévinasa A. Lipszyc: „Za wyraz dojrzałej filozofii Lévinasa uważa się książki *Całość i nieskończoność* (1961) oraz *Inaczej niż być* (1974). Co najmniej jedna idea rozwinięta we wcześniejszych pracach, takich jak *Istniejący i istnienie* (1947) oraz *Czas i to co, inne* (1947), zasługuje wszakże na uwagę [...] Idzie mianowicie o trudno przekładalną kategorię *il-y-a* (dosłownie: jest..., istnieje...). Pojęcie to ma opisywać pewne nieprzyjemne doświadczenie świata, które dane nam jest – jak twierdzi Levinas – na przykład wówczas, gdy dręczy nas bezsenność [...]. W takim stanie poszczególne rzeczy rozwiewają się, świat nie znika jednak, lecz staje się, by tak rzec, zgęstniałą nicością, niezróżnicowanym żywiołem, który zalewa nas i dusi". (A. Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Fundacja im. prof. Mojżesza Shorra, Warszawa 2009, s.134). Sam Lévinas tłumaczy znaczenie pojęcia *il-y-a* w książce będącej zapisem rozmów z Philippe'm Nemo, które wyemitowano na antenie radiowej w 1981 r.: „Natomiast dla mnie *il y a* jest zjawiskiem bytu nieosobowego: *il*. Moja refleksja na ten temat ma swoje źródło w dzieciństwie. Śpi się samemu, dorośli dalej prowadzą życie; dziecko odczuwa ciszę swojej sypialni jako 'szum' [...] Przypomina to coś, co słyszymy, gdy zbliżamy pustą muszlę do ucha, tak jakby pustka była pełna, jakby cisza była szumem. Odczuwamy to rozumiejąc, że jeśli nawet niczego nie ma, to faktu *il y a* nie można zanegować. [...] W absolutnej próżni, jaką możemy wyobrazić sobie przed stworzeniem, *il y a*". (E. Lévinas, *Etyka i Nieskonczony*, dz. cyt., s. 31).

[7] E. Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Les éditions de Minuit, Paris 1968; E. Lévinas, *Nouvelles lectures talmudiques*, Les éditions de Minuit, Paris 1996.

[8] Na temat ścisłego związku myśli Martina Bubera z *quasi* panenteizmem doktryny chasydzkiej piszą, między innymi, w wydanej dwa lata temu książce dwaj izraelscy filozofowie, Alexander Even-Chen oraz Efraim Meir: "As does Hasidism, Buber searches for God in this world. In the words of Rashi, on the occasion of the episode of God's appearance to Moses on Mount Sinai: *hu meqomo shel olam ve-ein ha-olam meqomo*, He is the place of the world and the world is not His place. Buber's religious humanism is not negative toward the world, but rather confirms the world. [...] God

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

więc, że skoro *mitnagdim* przeciwstawiali się chasydom, to urodzony na Litwie Lévinas, również jest ich oponentem. Kłoczowski, na przykład, napisał: „Podstawowe kategorie myślenia Emmanuela Lévinasa kształtowały się w innym klimacie intelektualnym niż to miało miejsce w przypadku Bubera, który czerpał z tradycji chasydzkiej. Lévinas przez fakt swego litewskiego pochodzenia był formowany przez zupełnie inną szkołę myślenia żydowskiego, bowiem Wilno stanowiło wielki ośrodek talmudycznych studiów prawnych, rabinistycznych"[9].

Tymczasem, jak się wydaje, prawdziwą oraz najistotniejszą inspiracją dla *stricte* filozoficznej myśli Emmanuela Lévinasa był nie Talmud, lecz żydowska myśl mistyczna, która niejednokrotnie stoi w opozycji do doktryn wypracowanych przez pokolenia talmudyznych mędrców[10]. Różnica ta dotyczy przede wszystkim samej koncepcji Boga – pojmowanego przez kabalistów jako nieosobowy, nieskończony i niedefiniowalny byt absolutny[11], jak również istnienia wyjątkowo silnego sprzężenia zwrotnego pomiędzy ontologią a etyką, charakterystycznego dla kabały żydowskiej, która z kolei stała się podstawą dla myśli i różnorodnych doktryn typowo chasydzkich. Rzeczą zaś dalece mniej istotną jest dążenie do wyjaśnienia sposobu, w jaki Lévinas zdobył wiedzę prowadzącą go do stworzenia koncepcji określanej jako etyczny radykalizm. Być może pewną inspiracją stała się dla niego wydana po raz pierwszy w roku 1957 „Religia gnozy" autorstwa innego filozofa pochodzenia żydowskiego, będącego – podobnie jak Lévinas – uczniem Heidegge-

---

is no searched for in the margins of life but in the midst of life. He is omnipresent, always there, but man is not always conscious of this elevated fact". (A. Even-Chan, E. Meir, *Between Heschel and Buber. A Comparative Study*, Academic Studies Press, Boston 2012, s. 218 i n.).

[9] J. A. Kłoczowski, *Twarz drugiego*, dz. cyt., s. 71.

[10] Na podobieństwo myśli E. Lévinasa do poglądów chasydzkich zwraca natomiast uwagę rabin i filozof francuski, M. A. Ouaknin, który niejednokrotnie przywołuje wprost słowa kowieńskiego filozofa, opisując fenomen chasydyzmu, co jest do pewnego stopnia uzasadnione. Niestety, nie zawsze odnotowuje on fakt, iż posługuje się cytatem z dzieła Lévinasa. Z drugiej więc strony, odbiorca tekstu Ouaknina może dość często mylić poglądy autora z doktryną samego Lévinasa. (Por. M. A. Ouaknin, *Chasydzi*, przeł. K. K. Pruscy, Cyklady, Warszawa 2002).

[11] Koncepcję nieosobowego, nieskończonego i niedefiniowalnego Boga postulował również założyciel rekonstrukcjonizmu judaistycznego, Mordechaj M. Kaplan. Zob. W. Szczerbiński, *Postulat nie-osobowego Boga. Rekonstrukcjonizm wyzwaniem dla teizmu żydowskiego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ra, Hansa Jonasa, który opisując szczegółowo gnostycką obrazowość i symbolikę, posłużył się pojęciami „Innego przybywającego ze świata Transcendencji", „wygnania", „cudzoziemca", „domu", „mieszkania" czy też „Boga Nieznanego", uwikłanego jednak w dzieje ludzkiego i „skończonego" świata[12]. Oczywiście, hipotezę tę należałoby uzasadnić nie tylko przy pomocy komparatystycznej deskrypcji idei zawartych w obu dziełach, lecz także na poziomie historyczno-literackim. Niemniej, na tym etapie badań kwestia relacji i podobieństw pomiędzy myślą filozoficzną Lévinasa oraz opisem doktryn gnostyckich, dokonanym przez Hansa Jonasa pozostaje otwarta. Zwraca jednak uwagę fakt, że „Religię gnozy" (*The Gnostic Religion*) Jonasa opublikowano po raz pierwszy w roku 1958, a „Całość i nieskończoność" (*Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*) Emmanuela Lévinasa ukazała się drukiem dopiero trzy lata później, czyli w roku 1961. Z drugiej zaś strony, nie powinien umykać uwadze fakt, iż naprawdę trudno jest przeprowadzić wyraźną linię demarkacyjną pomiędzy myślą gnostycką a kabalistyczną, ponieważ podobieństwa, jakie między nimi zachodzą, są znaczące, o czym pisze, na przykład, Moshe Idel w książce pt. „Kabała. Nowe perspektywy", której polski przekład wydano w Krakowie w 2006 roku. Podobnie, zresztą, nie można w sposób definitywny odróżnić doktryny kabalistycznej od systemu Platońskiego i jego Plotyńskiego wariantu[13], z czego, jak się wydaje, zdawał sobie doskonale sprawę już Gershom Scholem. Niezależnie jednak od źródeł, z jakich korzystał Lévinas, konstruując swoją doktrynę, u podstaw jego myśli znajduje się koncepcja nieosobowego bóstwa. Jest ono transcendentne wobec człowieka i świata, czyli odlegle od tego-co-stworzone, lecz zarazem w pewien sposób obecne wśród ludzi i wszystkich innych bytów powstałych i powstających w procesie kreacji. Tę pozorną sprzeczność wyjaśnić ma analiza wybranych tekstów Lévinasa, jak również zestawienie najistotniejszych elementów Lévinasowskiej filozofii Boga z pewnymi ideami żydowskiej kabały, które filozofa zainspirowały, niekiedy zaś zostały przez niego dosłownie powielone.

---

[12] H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, b.m.w., 1994.

[13] M. Idel, *Kabała. Nowe perspektywy*, przeł. M. Krawczyk, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2006, s. 73: „Zbyt wielka przepaść w ocenie istoty kabały zdaje się dzielić popularny pogląd o jej przynależności do starożytnej, autentycznej, ezoterycznej tradycji judaizmu i akademickie 'odczarowanie' tego fenomenu, traktowanego jako gnostyckie i neoplatońskie oddziaływanie, zwodniczo przebrane w żydowską wiedzę tajemną".

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

1. EMANUJĄCA NICOŚĆ. LÉVINASA KONCEPCJA ATEIZMU JAKO NEGACJA ISTNIENIA BOGA OSOBOWEGO

> Nieznajomość prawdziwego Boga jest w rzeczywistości tylko połowicznym złem; ateizm wart jest więcej, niż pobożność kierowana do mitycznych bogów [...][14].

„Naukę o Bogu w racjonalnej teologii żydowskiej średniowiecza można scharakteryzować z dużą dozą trafności jako walkę o spuściznę biblijną między Platonem a Arystotelesem [...]. W odniesieniu do kabały można jednak to sformułowanie jeszcze bardziej wyostrzyć i powiedzieć, że to Bóg Biblii i Bóg Plotyna są tymi – jeśli w ogóle można przy tym mówić o jednym Bogu – których konflikt jest równie imponujący, jak fascynujące są starania mistyków żydowskich o ich utożsamienie”[15], napisał Scholem w jednej ze swoich prac, które – obiektywnie tę rzecz ujmując – stanowiły przełom w badaniach nad mistycyzmem żydowskim we wszelkich jego formach, postaciach i przejawach. Niezależnie od faktu istnienia poglądów polemizujących z założeniami i wynikami badawczymi uzyskanymi przez Scholema, które kwestionował, miedzy innymi, Martin Buber[16], Lévinas – jako filozof – jednoznacznie opowiedział się w tym „pojedynku” za Jednią, niedefiniowalnym Bogiem Plotyna i, jednocześnie, za nieustannie emanującym siebie ku światu bóstwem żydowskiej kabały. Bóstwo to jest jednak w swej istocie nieobecne w świecie po to, aby mogły istnieć odrębne od Niego byty

[14] E. Lévinas, *Religia dorosłych* [w:] *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Wydawnictwo „Atext”, Gdynia 1991, s. 17.

[15] G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. J. Zychowicz, Inter Esse, Kraków 1991, s. 18.

[16] Na temat sporu, który toczyli ze sobą G. Scholem i M. Buber, pisze, między innymi, Byron L. Sherwin. Wydaje się, iż warto tutaj przytoczyć jego koncyliacyjną opinię, którą Sherwin powtarza za J. Weissem: „Przez wiele lat Martin Buber i Gershom Scholem pozostawali najznamienitszymi znawcami chasydyzmu. Buber ukazywał chasydyzm głównie w kategoriach egzystencjalnych. Według Scholema chasydyzm to przede wszystkim ruch mistyczny. Ich spór trwał jeszcze po śmierci Bubera w 1965 roku, a nawet trwa po dziś dzień, po śmierci Scholema. Nieżyjący już prof. Joseph Weiss usiłował rozstrzygnąć spór między Buberem a Scholemem [...]. Według Weissa, i Buber, i Scholem mieli rację. Chasydyzm jest bowiem ruchem religijnym w obrębie judaizmu, zajmującym się bezpośrednio i wprost problemami życia ludzkiego. A zarazem chasydyzm to ruch w ramach mistycyzmu żydowskiego”. (B. L. Sherwin, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, przeł. W. Chrostowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1995, ss. 155 i n.).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

skończone, czyli byty „tego" świata. W czołowym dziele Lévinasa, za które uważa się powszechnie „Całość i nieskończoność", bez trudu odnajdujemy kabalistyczną wizję *En-Sof* – Nieskończonego, jak również doktrynę *cimcum*, czyli naukę o auto-negacji i samo-kontrakcji Bóstwa, zachodzącej w Jego wnętrzu[17]:

> Nieskończoność, rezygnując z zaborczego uścisku całości, powstaje przez skurczenie, które zostawia miejsce dla bytu oddzielonego. W ten sposób zarysowują się relacje, które przecierają drogę poza byt. Nieskończoność, która nie zamyka się koliście w samej sobie, ale wycofuje się z ontologicznej przestrzeni, by zostawić miejsce dla skończonej rzeczywistości, istnieje w sposób boski[18].

Najistotniejszą implikacją tak pojmowanego aktu stwórczego jest ustanowienie wolności tego-co-stworzone oraz jego całkowitej niezależności wobec Absolutu. Tam bowiem, gdzie istnieją byty skończone, nie ma już boskiej egzystencji, panuje „Bez-Boże" będące „ontologicznym warunkiem dla stworzenia", jak trafnie określa tę sytuację Grözinger[19]. W przeciwnym razie, Bóg, świat, jak również stworzony przez Boga człowiek przebywający w stworzonym – i wciąż na nowo tworzonym – świecie posiadaliby tożsamy status ontyczny, co z kolei uniemożliwiałoby separację różniących się diametralnie bytów, ich samodzielną egzystencję oraz ich bytowanie w sensie pełnym[20]. Niestety, ceną, jaką płacimy za swoje autonomiczne istnienie, jest niemożność bezpośredniego kontaktu z Bogiem oraz niemożność poznania tak Boga, jak i przyczyny, dla której egzystujemy w przestrzeni określanej jako „ten świat". Zostaliśmy więc skazani na własne, samodzielne bycie – istnienie, od którego nikt z nas nie jest się w stanie uwolnić, które towarzyszy nam niezmiennie, dopóki żyjemy, i które jest absolutnie niezależne od naszej woli. Ów stan koniecznego bycia zostaje określony metaforycznie przez Lévinasa jako „bezsenność w łożu bytu, w którym nie sposób się skulić, by o sobie zapomnieć"[21]. Wolna wola człowieka jest zatem w Lévinasowskim ujęciu ograniczona przez konieczność

---

[17] Na temat aktu *cimcum*, swoistej autonegacji Boga, pisze, między innymi, Gershom Scholem. Zob., na przykład: G. Scholem, *Mistycyzm i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletehia, Warszawa 2007, ss. 288–293.

[18] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, ss. 112 i n.

[19] K. E. Grözinger, *Kafka a Kabała*, przeł. J. Güntner, Wydawnictwo Austeria, Kraków 2006, s. 82.

[20] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 114.

[21] E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł., J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 53.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

„bycia", przymus egzystowania w świecie okrutnym i chaotycznym, jako że pozbawionym boskiej opatrzności, miłosierdzia, wszechmocy i sprawiedliwości, traktowanych przez filozofa jako atrybuty mitycznego i *de facto* nie istniejącego bóstwa.

Bóg, który porzuca swój własny świat – negując zarazem swoje nieskończone jestestwo – po to, aby tworzyć świat skończony – *universum* materialnego i fizykalnego istnienia, jest bytem – zarówno w „tradycyjnej" myśli kabalistycznej, jak również w myśli kabalistycznej współcześnie wyrażonej przez Lévinasa – nie zupełnie jednak odseparowanym od człowieka. Bóstwo pozostaje tu bowiem w stanie ciągłego dialektycznego napięcia. Jednocześnie wycofuje się Ono w głąb siebie i wyemanowuje siebie ku światu[22]. Owo stałe napięcie zachodzi, w sposób trwały, pomiędzy *jesz* i *ajin*, bytem a boską Nicością[23], stanowiącą de facto i „pełnię istnienia", i „pełną pustkę, *il-y-a*"[24]. Nicość ta, ów nieosobowy nie-byt, nieustannie się przemieszcza od życia do życia[25], a jednocześnie pozostaje, w stosunku do tego, co stworzone i ontycznie skończone, „otwartą sceną bycia". My zaś sami – podobnie jak nieosobowe Bóstwo – również „uciekamy od życia do życia"[26]. Innymi słowy, człowiek, zdaniem Lévinasa, nie jest odseparowany od Boga w sposób absolutny, ponieważ towarzyszyć mu w pewnym momencie zaczyna pragnienie spotkania z Transcendencją. Rozumieć je można jako potrzebę spotkania tego-co-metafizyczne. „Pragnienie Nieskończoności" charakteryzuje w pełni już ukonstytuowany byt ludzki. Jak bowiem pisze filozof:

---

[22] Dość jasno ujmuje tę odwieczną dychotomię istnienia obu wymiarów rzeczywistości, boskiego i materialnego, oraz wzajemne się ich przenikanie, R. Elior: „Namacalna, cielesna rzeczywistość ma sens o tyle tylko, o ile wywodzi się z boskiego źródła. Podobnie, ukryty świat Nieskończonego, boska Nicość, może być dostrzeżona jedynie w realności cielesnego bytu". (R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, przeł. M. Tomal, Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapeszt 2009, s. 13.

[23] W kwestii „boskiej Nicości" będącej zarazem pełnią istnienia, zob: G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 242. Por. także: T. Sikora, *Pojęcie nicości w chasydyzmie – przykład homofonicznej gry językowej* [w:] red. M. Galas, *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu*, Wydawnictwo Austeria, Kraków 2006, ss. 115–127.

[24] E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, dz. cyt., s. 31.

[25] „Przed Nim, niech będzie błogosławiony, który jest i wszystko może, byt i nicość są jednym i tym samym": Aron Ha-Lewi ze Starosielec, *Awodat Ha-Lewi*, 1a. Cyt. za: R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, dz. cyt., s. 138.

[26] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 171.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Drzwi prowadzące na zewnątrz muszą być, w bycie oddzielonym, jednocześnie zamknięte i otwarte. Zamknięcie bytu oddzielonego musi być więc dość dwuznaczne, by, z jednej strony, wewnętrzność konieczna dla idei Nieskończoności pozostawała *rzeczywista*, a nie tylko pozorna, by los wewnętrznego bytu dokonywał się w egoistycznym ateizmie, którego nie zakłóca żadna zewnętrzność (...). Ale z drugiej strony w samej wewnętrzności, jaką tworzy rozkoszowanie się, musi pojawiać się heteronomia, która zaprasza do innego losu niż to zwierzęce zadowolenie z siebie[27].

Tak więc, Lévinas podkreśla po raz kolejny fakt odrębności (separacji) bytu ludzkiego i bytu absolutnego, z drugiej zaś strony – jak chasydzki cadyk – wzywa człowieka do otwarcia się na Nieskończoność[28], czy też raczej do uświadomienia sobie istnienia Transcendencji[29]. Jest Ona wprawdzie odległa, niezrozumiała, właściwie nieobecna, lecz Jej ślady dostrzegać należy w otaczającym człowieka świecie. Śladem zaś Transcendencji jest zdolność człowieka do rozpoznawania nakazów moralnych, które pochodzą z wymiaru Nieskończoności. Są więc one – absolutnie – heteronomiczne i tak właśnie winny być odczytywane, mimo że, paradoksalnie, nikt nie zna, nie widzi i nie pojmuje Bóstwa postrzeganego jako okryty zasłoną własnej nicości Prawodawca. Jednocześnie, owa heteronomia pojawia się „w samej wewnętrzności" ludzkiego bytu, co oznacza, że boski ślad kryje się, po prostu, w człowieku: tak samo jak *nicocot*, boskie iskry tak chętnie opisywane zarówno przez żydowskich kabalistów, jak również Martina Bubera, który ukazał żydowską myśl mistyczną filozofii okcydentalnej, nie tylko w swoim sztandarowym dziele, za jakie uchodzi „Ja i Ty", lecz także w krótkiej rozprawie pt. „Droga człowieka według nauczania chasydów", gdzie pisze:

Chasydyzm nie jest panteizmem. Głosi absolutną transcendencję Boga, połączoną z jego warunkową immanencją. Świat jest emanacją Boga, ale ponieważ obdarzony został niezależnością istnienia i dążeń, przejawia skłonność do wytwarzania – zawsze i wszędzie – skorupy wokół siebie. Tak więc w każdym przedmiocie i w każdym żywym stworzeniu tkwi iskra boża, lecz każda taka iskra zamknięta jest w osobnej

---

[27] Tamże, s. 170.

[28] Por. R. Elior, dz. cyt., s. 162: „Cadyk doświadcza bliskości Boga, przyjmując i odbijając boskie pierwiastki nieskończoności, wiedzy, inspiracji, wolności, dobroci. Reprezentuje on paradoks bytu i nicości – dostrzega boskość ukrytą w bycie oraz potrzebę wyjścia ponad materialną egzystencję w celu dotarcia do nie-bytu boskiej nieskończoności".

[29] Podobne stanowisko w tej kwestii zajmuje A. J. Heschel. Por. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, 2000, ss. 200–203.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

'muszli'. Jedynie człowiek potrafi ją wyzwolić i na powrót złączyć z Początkiem[30].

Jak się zatem wydaje, Lévinasowska doktryna nie odbiega znacząco od poglądów Bubera, wbrew temu, co twierdzi Kłoczowski. Poglądy Lévinasa są bowiem oparte na założeniach wypracowanych przez szeroko pojęty mistycyzm żydowski, choć, oczywiście, koncepcja francuskojęzycznego filozofa brzmi dalece bardziej współcześnie i „uczenie" niż słowa wypowiedziane przez wychowanego we Lwowie filozofa, dla którego był zupełnie obcy zarówno Heideggerowski styl wyrażania myśli, jak również pojęcia niemieckiej szkoły fenomenologicznej.

2. *INFINITUM*. EPISTEMOLOGICZNE IMPLIKACJE KONCEPCJI *DEI ABSCONDITI* W MYŚLI E. LÉVINASA

> Nie można podążać śladami Nieskończoności tak, jak myśliwy podąża śladem zwierzyny. Ślad pozostawiony przez Nieskończoność nie jest szczątkową obecnością; samo jego połyskiwanie jest dwuznaczne[31].

W tym momencie pojawia się jednak pytanie zasadnicze: w jaki sposób zdolny jest człowiek do podążania za „śladami" Nieskończoności oraz do rozpoznawania tych śladów, wiodąc życie „ateisty", który ani nie wie, ani nie chce wiedzieć – o istnieniu Transcendencji (nie ma bowiem takiej potrzeby i nie odczuwa Jej pragnienia) i, oczywiście, nie wierzy także w istnienie (jakiegokolwiek) Boga. Poza tym, zamykając się we własnej „wewnętrzności", nie jest w stanie dostrzegać nie-bytu Absolutu – nie-bytu, który jest przecież „absolutnie Nieobecny" [32] bądź też jest on „transcendentny tak dalece, że aż nieobecny", jak to określa filozof[33].

Jednakże, w pewnej chwili czy też, mówiąc precyzyjniej, na pewnym etapie konstytuowania się w swojej podmiotowości, człowiek spotyka „Innego", czyli drugiego człowieka. Zmuszony jest wówczas

---

[30] M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2004, ss. 7 i n.

[31] E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 27.

[32] E. Lévinas, *Humanism of the other*, trans. N. Poller, University of Illinois Press, Urbana 2003. s. 39.

[33] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Homini, Kraków 2008, s. 145.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

do tego, aby wejść z nim w pewną relację: negatywną lub pozytywną w porządku etycznym. „Inny" jest istotą podobną, choć nie tożsamą z podmiotem, który go spotyka. Tym, co dostrzega się najpierw jest, zdaniem Lévinasa, „Twarz Innego". „Twarz Innego" posiada, zdaniem filozofa, pewien związek z „absolutnie Nieobecnym". Twarz pojawia się bowiem jako ślad Transcendencji, chociaż Jej nie ujawnia, nie odkrywa, nie zdradza i niczego o Niej nie orzeka[34]. Co więcej, ślad ten nie jest nawet znakiem Nieskończonego[35]. Stanowi on raczej znak cienia Transcendencji bądź dalekie jej echo, jest najodleglejszą hipostazą Boga. Skoro bowiem pisząc o samej Transcendencji, mówi Lévinas, iż nie posiada Ona „charakteru ontologicznego", że nie można Jej „wypowiedzieć ani pomyśleć w języku bytu, stanowiącym żywioł filozofii, poza którym rozciąga się dla niej już tylko noc"[36], to – tym bardziej – ludzki język nie jest w stanie poznać, wyrazić czy zdefiniować „śladu Nieskończoności", jaki przemyka przez Twarz Innego czy też kładzie się na tej Twarzy cieniem. Ślad, o którym pisze Lévinas, wywodzi się „z wymiaru wysokości"[37] i „pozostaje wpisany w porządek świata"[38]. Jednakże, ani Nieskończoności, ani jej śladu właściwie nie należałoby z niczym porównywać, skoro zarówno Nieskończoność, jak i Jej ślad pozbawione są jakichkolwiek predykatów. Innymi słowy, „ślad Transcendencji" jest, po prostu, pewnym przejawem Nicości – jest „połyskiwaniem" *Ajin*[39] bądź też raczej stanowi on bliznę powstałą na skutek promieniowania rozumianego jako oddziaływanie boskiej energii – mocy Boga nie będącego osobą i pozbawionego osobowości. Chociaż „absolutnie Nieobecny" Bóg pozostawił w Twarzy Innego swój ślad, to

---

[34] M. L. Morgan, *Discovering Levinas*, dz. cyt., s. 184.

[35] Por. E. Lévinas, *Humanism of the other*, dz. cyt., s. 41: "The trace is not just a sign like any other. But it does function as a sign. It can be taken for a sign".

[36] M. Lévinas, *ibidem*, s. 155.

[37] M. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 77.

[38] M. Lévinas, *Humanism of the other*, dz. cyt., s. 41.

[39] Por. D. C. Matt, *The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism*, http://www.tikkun.org/nextgen/wp-content/uploads/2011/12/Ayin-The-Concept-of-Nothingness--in-Jewish-Mysticism.pdf, s. 43: "How can God be defined? I cannot. To define ultimate reality would be deny and desecrate its infinity [...]. The mystics, who celebrate divine ineffability, are quite comfortable with a God who refuses to be trapped by language. [...] *Ayin* is first found in medieval Kabbalah as a theological concept. Later, in Hasidism, its psychological significance is emphasized and *ayin* becomes a medium for self-transformation. Zob. także: tenże, Ayin: Mystical Nothingness [w:] tenże, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, Harper One: Harper-Collins Publishers, New York 1994, ss. 65–72.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

pozostaje on znakiem takiej Transcendencji, która oddaliła się, ukryła się, przeminęła, odeszła, zaginęła czy wręcz bezpowrotnie zginęła. „Absolutnie Nieobecnego" charakteryzuje bowiem nie-bycie, „poza-istnienienie" albo „ponad-istnienie", którego nie jesteśmy w stanie opisać, poznać, zrozumieć, uzasadnić, jako że nie-byt umyka wszelkim interpretacjom fizycznym, fizykalnym i filozoficznym.

W tym momencie ukazują się dwie możliwości interpretacyjne właśnie w odniesieniu do pojęcia „śladu" w myśli Emmanuela Lévinasa, który, co należy podkreślić, z premedytacją unika stosowania w swoim dyskursie terminologii wskazującej na mistyczną proweniencję swoich idei. Tak więc, śladem Nieobecnego może być, z jednej strony, ludzka i bezpostaciowa dusza, czyli pierwiastek pochodzący – jak samo Bóstwo - „z wymiaru wysokości", pojmowany w duchu Platońskiego dualizmu[40]. Innymi słowy, zgodnie z proponowaną interpretacją, tym, co dostrzegamy w Twarzy Innego, byłby niejako meta-ślad Boga. Według bowiem koncepcji Platona, dusza, *psyche*, każdego człowieka – niegdyś, u zarania ludzkich dziejów – była w stanie oglądać Boga-Demiurga, wykorzystującego podczas aktu kreacji zasadę Jednego tożsamego z Dobrem[41]. Po śmierci zaś człowieka dusza wzlatywać ma na powrót do sfery boskości[42]. Takie pojmowanie duszy jest także dość mocno zakorzenione w mistycznej myśli żydowskiej. *Nefesz ha-elokit*, dusza boska, w którą bóstwo wyposażyło swoje dzieci – dzieci Izraela, była rozumiana jako element łączący bezpośrednio człowieka i Boga, na płaszczyźnie fizycznej i duchowej. Na potwierdzenie tej tezy przytacza się zazwyczaj słowa z Księgi Wyjścia, skierowane przez Boga do Mojżesza: „I powiesz Faraonowi: Tak rzecze Wiekuisty: Syn Mój, pierworodny Mój, jest Izrael" (Wj 4, 22)[43]. Biorąc zatem pod uwagę

---

[40] Istnienie związku myśli Lévinasa z platonizmem i neoplatonizmem dostrzega również Morgan, choć nie uzasadnia on swojego poglądu: "Perhaps, Lévinas suggests, Plato and Plotinus can help us to see how to solve this problem, how to see the God or the One, as a ground and also as genuinely transcendent, beyond Being". (M. L. Morgan, *Discovering Lévinas*, dz. cyt., s. 188).

[41] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 177.

[42] Platon, *Fedon*, XXIX D, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1984, s. 415: „No, a dusza, to bezpostaciowe przecież, to, co w inne miejsce, takie samo jak ono, odlatuje, szlachetne i czyste, i bezpostaciowe, na *tamten świat*, doprawdy, do dobrego i rozumnego boga odchodzi, dokąd, jeśli bóg pozwoli, niedługo i mojej duszy iść wypadnie [...]".

[43] Wszystkie cytowania biblijne, pojawiające się w niniejszym tekście, pochodzą z: *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza,* przeł. I. Cylkow, Austeria, Warszawa 2009.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

platońsko-kabalistyczną możliwość interpretacji doktryny Lévinasa, rozumna dusza ludzka – dusza skończonego bytu – staje się tą jakością, która, sama przez się, stanowi odbicie Bożej Nieskończoności[44], a następnie przejawia się w „Twarzy Innego", negując jego skończoność i czyniąc z niego człowieka w pełni ukonstytuowanego duchowo. Jak bowiem zauważa filozof:

> Jak powiedzieliśmy, idea Nieskończoności, czyli Nieskończoność w myśli, nie może być uważana za wynik abstrakcyjnej i formalno-logicznej negacji rzeczy skończonych. Przeciwnie, to idea Nieskończoności, czyli Nieskończoność w myśli, stanowi właściwą i nieredukowalną formę negowania skończoności. *In*, zawarte w *infinitum*, nie jest byle jakim 'nie': [...]. Różnica między skończonością a Nieskończonością to nie-obojętność Nieskończoności wobec skończoności umożliwiająca samą podmiotowość[45].

W tym jednak momencie zwrócić też można uwagę na kolejną możliwość interpretacyjną „śladu Nieskończoności", który „połyskuje dwuznacznie" w „Twarzy Innego". Skoro bowiem, jak mówi sam Lévinas, „*in*, zawarte w infinitum, nie jest byle jakim *in*", to skupić się należy na analizie lingwistycznej słowa *infinitum*. *In* – tak w języku łacińskim, jak i francuskim – posiada dwa znaczenia i pełni dwie funkcje gramatyczne. Może być odczytywane jako partykuła przecząca, odpowiadająca greckiej literze *alfa privativum* (α *privativum*), wyrażając wówczas negację słowa, które poprzedza. Tak więc, *infinitum* oznacza to, co „nie-skończone". *In* jest jednak także przyimkiem, znacząc „w", „wewnątrz". Uzyskujemy wówczas zupełnie inne znaczenie słowa *infinitum*. Brzmi ono: „w tym, co skończone". A zatem *nie-skończone* oraz *to-co-jest-w-skończonym* stanowi, w gruncie rzeczy, to samo, mimo że mamy od czynienia z dwoma odrębnymi znakami na płaszczyźnie języka oraz dwoma desygnatami istniejącymi w opisywanej przez język rzeczywistości[46]. Desygnaty słowa *infinitum* różnią się od siebie tylko

---

[44] Por. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, dz. cyt., s. 142: „Boska dusza [...] staje się celem religijnej wyprawy po nicość ukrytą w bycie [...]. Boska dusza dąży do tego, by podnieść wszystko do poziomu duchowego, by zedrzeć materię i ukazać boski pierwiastek ukryty za konkretnymi przejawami".

[45] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 139.

[46] Podobnej analizy dokonuje w kontekście tych słów Lévinasa T. Gadacz, który jednak nie dostrzega żadnego związku myśli omawianego przez siebie filozofa z doktryną mistyczną, lecz raczej powtarza jedynie słowa Lévinasa, twierdząc jednocześnie, iż odwołuje się on tutaj do „Kartezjańskiej idei nieskończoności-w-nas". Por.: T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007. s. 131.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

pozornie, ponieważ wyrażenie „nie-skończone w skończonym" było i jest bez trudu zrozumiałe zarówno dla żydowskich mistyków, jak również dla osób, które badają myśl mistyczną: *Szechina* – Boża Chwała" i „boska Obecność", żeński aspekt Boga kabały żydowskiej, stanowi właśnie „nie szczątkowe" istnienie bóstwa pośród bytów skończonych, łącząc, właściwie bezpośrednio, sfery *profanum* i *sacrum*. Poza tym, jak pisze R. Elior, „każde istnienie fizyczne jest zaledwie przykryciem dla nieskończonego światła, naczyniem zawierającym boską obecność. Słowo *olam* ('świat') interpretacja homiletyczna wiąże z *he'elem* ('ukrycie'). W tym kontekście świat jest zaledwie miejscem ukrycia boskiego światła, które czyni możliwym jego objawienie"[47]. Dlatego właśnie „znak" może pobłyskiwać w Twarzy i może się ukazywać, o ile idea Nieskończoności, traktowana przez Lévinasa jako *per se nata,* zostanie właściwie odczytana przez podmiot poznający „Innego" – jeden z bytów konstytuujących świat materialny, istniejący dzięki Transcendencji udzielającej samą siebie w ciągłym procesie emanacji. W tej sytuacji „znak", w istocie, nie może być traktowany jako „szczątkowa obecność Nieskończoności" w skończonym bycie, ponieważ „boska obecność" jest czynnikiem, który determinuje istnienie tak człowieka, jak i bóstwa, gwarantując jednocześnie i boską, i ludzką podmiotowość. Gdyby zaś nie zachodził ciągły proces emanacji, byty skończone, pozbawione promieni boskiej energii, nie byłyby podtrzymywane w swoim istnieniu, a Bóg nie byłby wówczas Transcendentny wobec tego-co-stworzone, wypełniając samym sobą całą czasoprzestrzeń. Bóstwo stałoby się wówczas immanentne wobec samego siebie, tak jak to miało miejsce w bliżej nieokreślonej przeszłości, u zarania dziejów, kiedy istniała wyłącznie boska Nicość, a Boża wola nie podjęła jeszcze żadnych działań związanych z kreacją świata skończonego, pozostając na etapie *il* – nieokreślonego „Tego", by posłużyć się tutaj terminologią samego Lévinasa.

Jak już wspomniano, w żydowskiej tradycji mistycznej (i mitycznej zarazem) Nieskończoność egzystująca w skończonym świecie jest określana i przedstawiana symbolicznie jako *Szechina – Bat Cijon*[48], boska Oblubienica, która, na skutek kosmicznej katastrofy nie mieszczącej się prawdopodobnie w Boskim Planie[49], została skazana na wygnanie i na życie w niedoskonałym świecie, stając się bezwolnie

[47] R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, dz. cyt., s. 99.

[48] Tamże, s. 49.

[49] Tamże, s. 45.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jedną ze zwyczajnych aktorek naszej wspólnej – „nie-boskiej" – komedii, jaką jest ziemska egzystencja wszystkich bytów skończonych i przygodnych. Innymi słowy, *Szechina* – traktowana jako przejaw boskości obecny realnie w ludzkim świecie – nie jest w stanie uczynić niczego, co mogłoby poprawić jej własny, boski, los czy też życie człowieka.

Tak więc, w szeroko pojmowanej tradycji kabalistycznej, składającej się z wielu doktryn, wątków i motywów – niekiedy komplementarnych w stosunku do siebie, a czasem ze sobą sprzecznych – bóstwo jest, w gruncie rzeczy, bezsilne, ponieważ pozbawione zostało pierwotnej, męsko – żeńskiej, jedności[50]. Owa słabość i bezsilność bóstwa stanowi moment najistotniejszy, jeśli chodzi o wypracowanie nie tylko stanowiska teologicznego czy teodycealnego, lecz także ontologicznego, antropologicznego oraz etycznego zarówno w myśli mistycznej, jak również tej, której oryginalność przypisuje się Lévinasowi, a która była przecież powszechnie znana dużo wcześniej wśród kabalistów i mędrców chasydzkich. Z drugiej natomiast strony, Lévinasowska idea „znaku Nieskończoności" rzucającej swój cień na „Twarz Innego", wydaje się potwierdzać przytoczoną już w niniejszym tekście tezę G. Scholema, który dostrzegł, że wysiłki kabalistów zmierzały do utożsamienia dwóch odrębnych bóstw: objawionego Boga judaizmu rabinicznego oraz bezosobowej i niepoznawalnej mocy – świętej Nicości, w której istnienie wierzyli mistycy. M. Idel zauważa, na przykład, że kabalistom nie było dane ujrzeć twarzy boskiej *Szechiny*, nawet jeśli pozostawali w ekstatycznym transie: mogli oni zobaczyć jedynie plecy odwróconej postaci kobiecej, „o wyraźnie zaznaczonych cechach matczynych"[51]. Idel przytacza także opis wizji, jakiej osobiście doświadczyć miał chasydzki cadyk z Komarna, Izaak Safrin[52], przedstawionej w „Megilat Setarim", czyli „Zwoju tajemnic":

> Z powodu mych umartwień i łkania zemdlałem i na chwilę zasnąłem; wówczas ujrzałem wizję światła, wspaniałą, przejmującą jasność obrazu młodej kobiety (...). Ja jednak cierpiałem, gdyż mogłem oglądać ją tylko z tyłu, nie będąc godnym spoglądania

[50] Por. M. A. Ouaknin, *Tajemnice kabały*, przeł. K. K. Pruscy, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2006, s. 402.

[51] M. Idel, *Kabała. Nowe perspektywy*, dz. cyt., s. 162.

[52] Izaak Safrin z Komarna żył w latach 1806–1874. Prowadził on pamiętnik, „Megilat Setarim", w którym przedstawiał mistyczne doznania, opisując swoje spotkania z Bogiem pod postacią *Szechiny*. Por. R. Elior, *Jewish Mysticism. The Infinite Expression of Freedom*, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2007, s. 62.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jej w twarz. Wyjaśniono mi, że [to dlatego, iż] nadal żyję, jak jest napisane: 'gdyż żaden człowiek nie będzie mnie oglądać i żyć'[53].

Oczywiście, Safrin nawiązuje tu, przynajmniej pośrednio, do słów Boga skierowanych do Mojżesza, zawartych w Księdze Wyjścia: „Nie będziesz jednak mógł zobaczyć oblicza Mojego, gdyż nie może ujrzeć Mnie człowiek i pozostać żywym (...). A stanie się, gdy przechodzić będzie majestat Mój, tedy cię postawię w rozpadlinie skały, i zakryję cię dłonią Moją, dopóki nie przejdę. A gdy zdejmę rękę Moją, ujrzysz tyły Moje, ale oblicze Moje nie może być widziane (Wj 33, 20)". A zatem, zarówno według ściśle biblijnej, jak i mistycznej tradycji judaizmu, człowiek nie jest godzien oglądać Bożego oblicza, obraz zaś pleców Boga interpretować można w tym kontekście właśnie jako niewyraźny ślad obecności bóstwa, które już odeszło, pozostawiając człowieka jako byt samodzielny i wolny[54]. „Połyskiwanie" śladu jest więc, w istocie, „dwuznaczne". Nikt nie jest w stanie dostrzec w nim Boga, ponieważ Bóg „skrywa swoje oblicze". Mimo to Jego odległa postać przypomina o istnieniu metafizycznej sfery rzeczywistości, w którą ludzkie życie jest w jakiś sposób uwikłane, mimo że człowiek nie zawsze zdaje sobie z tego sprawę lub świadomie neguje istnienie tej sfery[55]. Będąc istotą wolną, może przecież pozostawać „ateistą absolutnym" – konsekwentnie zamkniętym w swojej „wewnętrzności" – lub osobą wierzącą, która oddaje cześć „mitycznym" bóstwom, w celu zapewnienia sobie własnego dobrostanu. Człowiek może również celowo nie reagować na prośby „Innego", artykułowane przez jego Twarz „napiętnowaną" śladem boskości. Jednakże od pozytywnej odpowiedzi na „znak" Transcendencji zależy, według Lévinasa, sens ludzkiej egzystencji, czyli całkowite ukonstytuowanie się ludzkiego bytu, uzyskanie pełnej podmiotowości i pełni człowieczeństwa rozumianego tu idealistycznie, to znaczy jako partycypacja w idei bycia-człowiekiem ze wszelkimi pozytywnymi konotacjami tejże idei, zwłaszcza w porządku etycznym oraz w wymiarze społecznym.

---

[53] Cyt. za: M. Idel, dz. cyt.

[54] Ten sam passus biblijny przywołany został również przez M. L. Morgana, w kontekście pojęcia „śladu Nieskończoności" w myśli Emmanuela Lévinasa. Morgan nie odnosi jednak omawianej tu koncepcji Lévinasa do żadnej idei mistycznej. Por. M. L. Morgan, *Discovering Levinas*, dz. cyt., s. 190.

[55] E. Lévinas, *Humanism of the other*, dz. cyt., s. 5: "The God who passed by is not the model of which the face would be the image. To be in the image of God does not signify being the icon of God, but finding oneself in his trace [...]. He shows himself only in his trace, as in chapter 33 of Exodus".

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

3. METAFIZYKA JAKO ETYKA I ETYKA JAKO FILOZOFIA PIERWSZA. E. LÉVINASA KONCEPCJA TEURGII

> Metafizyka dzieje się w stosunkach etycznych (...). Wszystko, czego nie można sprowadzić do relacji międzyludzkich, stanowi nie wyższą formę, lecz wciąż prymitywną postać religii[56].

Adam Lipszyc w eseju zatytułowanym *Emmanuel Lévinas:* '*Twarz za twarz*' napisał, że „niezależnie od podstaw Lévinasowskiej etyki, można zgłaszać szereg zarzutów wobec jego koncepcji. Idea substytucji nosi znamiona obłędu, a przynajmniej piramidalnej przesady"[57]. Tymczasem, po pierwsze, nie wydaje się, aby można było w sposób właściwy interpretować myśl Lévinasa, nie biorąc pod uwagę właśnie owych „podstaw Lévinasowskiej etyki", po drugie zaś – podążając tokiem myślenia Lipszyca – za szaleńców należałoby uznać wszystkich mistyków żydowskich na przestrzeni dziejów, tych nawet, którym nie dane było ujrzeć Bożego majestatu pod żadną jego postacią, a którzy pragnęli jednak zmieniać na lepsze nasz „ziemski" świat, realizując postulat jego naprawy, *tikkun olam*[58], bądź nakazując innym realizację tego postulatu w przestrzeni społecznej po to, by zapobiegać kolejnym nieszczęściom, jakie mogłyby dotknąć naród wybrany lub całą ludzkość. Zresztą, równie szyderczo odnieść się można do koncepcji imperatywu kategorycznego Kanta czy do zespołu Platońskich mitów dowodzących istnienia rzeczywistości idealnej, skoro, w istocie, zarówno w filozofii praktycznej Kanta, jak i ontologii Platona odnajdujemy pewne aporie czy też twierdzenia nie weryfikowalne ani empirycznie, ani spekulatywnie. Oczywiście, wspomniana tu „idea substytucji" oznaczająca przejęcie przez uzewnętrzniające się „Ja" cierpienia „Innego" oraz stawanie się „zakładnikiem" Innego, związana jest z etycznym radykalizmem Lévinasa, umotywowanym, jak twierdzi filozof, przez *sui genereis* nakaz pochodzący z wymiaru Transcendencji, mimo że Ona sama jest, przynajmniej aktualnie, nieobecna i niewidoczna dla ludzkich oczu[59],

---

[56] E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, dz. cyt., s. 80.

[57] A. Lipszyc, *Emmanuel Lévinas: 'Twarz za twarz'* [w:] *Ślady judaizmu w filozofii XX wieku*, dz. cyt., s. 146.

[58] Por. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, dz. cyt., s. 51.

[59] Por. M. L. Morgan, *Discovering Lévinas*, dz. cyt., s. 190: "The God who has passed by is forever absent, never present. He always has passed by and the trace God leaves behind is in the face of the other person".

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

choć, jednocześnie, ukazuje się w ludzkiej twarzy, czyli w „Twarzy Innego”[60]:

> Etyczne znaczenie transcendencji i Nieskończoności, która wyprowadza nas poza byt, można przedstawić, wychodząc od bliskości bliźniego i mojej odpowiedzialności za Innego (...). Odpowiedzialność za bliźniego jest właśnie tym, co wykracza poza legalność i co zobowiązuje poza wszelką umową, a więc tym, co przychodzi do mnie spoza mojej wolności, spoza teraźniejszości, z czasów niepamiętnych[61].

Lévinas podkreśla też wielokrotnie, że „Inny” wobec „Ja”, tj. wobec podmiotu aktów moralnych, jest bytem transcendentnym – podobnie, zresztą, jak bóstwo. „Inny” jest także bytem obcym, nieznanym, absolutnie odmiennym od starającego się go ująć „Ja”, czyli podmiotu aktu poznawczego lub etycznego. Co więcej, „Inny” jest istotą, z którą podmiotu działań etycznych zupełnie nic nie łączy w sposób aprioryczny: „Nie sposób obiektywnie objąć zarazem Ja „i” Ty, nie ma między nimi możliwego „i”, nie stanowią całości. (...) Tak jak nie istnieje „między” Ja a Ty, tematyzacja Ty lub doświadczenie Ty”[62]. Jednakże, mimo tak znaczącej i nieredukowalnej odrębności między „Toż-samym” a „Innym”, przedmiotem aktu moralnego, podmiot tegoż aktu musi brać pełną odpowiedzialność za „Innego”, stawać się jego dłużnikiem i zakładnikiem[63], występować jako oskarżony, uważać się za kogoś, kto jest winien „nędzy w twarzy Obcego, wdowy i sieroty”[64]. W istocie więc, poglądy Lévinasa mogłyby uchodzić za nadzwyczaj i niespotykanie radykalne, gdyby nie fakt, że ich genezą była żydowska myśl kabalistyczna, zintensyfikowana dodatkowo przez doktryny oryginalnie chasydzkie, jak, na przykład, rozpowszechniana przez chasydów legenda o trzydziestu sześciu Sprawiedliwych podtrzymujących świat w istnieniu i ratujących go przed zagładą. Należy poza tym pamiętać, iż właśnie chasydzi stali się tymi, którzy, „przekształcili kabałę w etos”[65], czyniąc z doktryny filozoficznej własny styl życia i respektując w praktyce główne założenia wypracowane przez wcześniejsze pokolenia kabalistów[66]. Dominantą owej doktryny stanowiącą o spójności

---

[60] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 78.

[61] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 146 i n.

[62] Tamże, s. 246.

[63] Por. tamże, s. 148: „Skoro nikt nie może mnie zastąpić, nie mogę bez uchybienia, czyli bez winy, bez kompleksu uciec od twarzy bliźniego: zostaję oddany Innemu bez możliwości ucieczki”.

[64] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 78.

[65] Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, dz. cyt., s. 375.

[66] Por. M. A. Ouaknin, *Chasydzi*, dz. cyt., s. 14.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

systemu kabalistycznego, przynajmniej w jego Luriańskiej postaci[67], była teza głosząca, że istnieje sprzężenie zwrotne pomiędzy etyką a metafizyką. Jest nim dwubiegunowa relacja zachodząca pomiędzy dobrem a istnieniem oraz pomiędzy złem a nieistnieniem. Według kabalistów, czyny prawe w porządku etycznym wpływają na dobrostan bóstwa, konstytuując je w męsko – żeńskiej jedności, a tym samym warunkując „płodzenie" – ciągłe i nieustanne stwarzanie, w wyniku czego możliwa jest również egzystencja każdego człowieka i całego świata. Jak napisał jeden z najwybitniejszych kabalistów, Mojżesz ben Jakob Kordowero, w dziele zatytułowanym *Palma Dewory*:

> [...] człowiek winien nosić cały naród Boży, tak jak piastunka nosi niemowlę. Niech zgarnie owieczki swymi ramionami, podniesie je do piersi i poprowadzi młode. Powinien pamiętać o przywróceniu zapomnianych, odnalezieniu zagubionych, leczeniu załamanych i nakarmieniu niedołężnych. Człowiek powinien okazywać miłosierdzie wobec synów Jisraela, dźwigając to brzemię z radością [...]. Niech nie będzie zmęczony, roztargniony ani zniechęcony[68].

W tym momencie nasuwa się nieuchronnie pytanie: czy ktokolwiek nazwał Mojżesza Kordowero filozofem reprezentującym stanowisko, które można by określić jako radykalizm etyczny? Odpowiedź na to pytanie brzmieć musi, jak się wydaje, negatywnie, ponieważ, po pierwsze, Abulafia, Kordowero, Vital czy Luria nie są zazwyczaj traktowani jako filozofowie, lecz uważa się ich za kabalistów, mistyków żydowskich, magów albo – w najlepszym wypadku – za teologów głoszących określone postulaty etyczne, związane z mitycznymi „dogmatami" kabały. Po drugie zaś, myśl etyczna kabalistów czy chasydzkich myślicieli stosunkowo rzadko bywa przedmiotem rzetelnej refleksji i analizy filozoficznej. Swoistej dewaluacji nie tylko w przestrzeni publicznej, lecz także na gruncie samej filozofii uległa bowiem wartość obiektywistycznych systemów etycznych, które już dosyć dawno temu poddano krytyce jako utopijne lub totalizujące moralność, poczynając od intelektualizmu etycznego Sokratesa, aż po postulat podążania za dobrą wolą oraz realizacji imperatywów kategorycznych, sformułowany przez Kanta. Dlatego jest czymś naprawdę zaskakującym, że Lévinasowi udało się do pewnego stopnia przezwyciężyć uprzedzenia

---

[67] Oczywiście, chodzi tu o postać, jaką nadał kabale żydowskiej Izaak Luria, kabalista z Safedu, żyjący w latach 1534–1572. Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, op. cit., ss. 271–316.

[68] M. Kordowero, *Palma Dewory*, przeł. J. Białek, S. Pecaric, Stowarzyszenie Pardes, Kraków 2007, s. 87 i n.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

i przywrócić współczesnej epoce „anty-humanizmu”[69] kabalistyczno–chasydzką myśl etyczną, ukazując ją w zupełnie nowej perspektywie i w nowej odsłonie, przy pomocy aparatu pojęciowego będącego francuskojęzyczną transkrypcją językowych terminów i idei niemieckiej fenomenologii.

Lévinas nie pisze wprawdzie w żadnej ze swoich prac, że zjednoczenie „chorej z miłości” *Szechiny* z Jej boskim Oblubieńcem, który cierpiąc, czeka na Ukochaną, możliwe jest dzięki pozytywnym działaniom człowieka. Nie pisze również, że ludzie są w stanie zmieniać – na lepsze bądź na gorsze – status bóstwa i, zarazem, wpływać na porządek kosmiczny konstytuowany za pośrednictwem emanujących boską energię *sefirot*. Nie wspomina nigdzie, że człowiek jest zdolny do realizacji pierwotnego planu boskiego, który został zaburzony na skutek „pęknięcia glinianych naczyń”. Jednakże, filozof podkreśla nieustannie, iż człowiek winien być odpowiedzialny za „Innego”, aby świat, w którym przyszło nam żyć, stawał się lepszy. Innymi słowy, zdaniem Lévinasa, człowiek może poprawiać kondycję świata, na który Nieskończoność rzuca tylko swój cień. Jedynie poprzez przyjęcie postawy radykalnej odpowiedzialności za drugiego człowieka jesteśmy w stanie realizować postulat naprawy otaczającej nas rzeczywistości, mimo że nie wolno nam oczekiwać niczego w zamian. Jest to naszym obowiązkiem, ponieważ żadne bóstwo nie wyręczy nas w tym zadaniu. Bóg przecież odszedł i przeminął, skazał sam siebie na wygnanie po to, aby ofiarować ludziom wolność i możliwość dokonywania wyborów. Lévinas podkreśla także, iż jedyną możliwością zbliżenia się do tego-co-Nieskończone jest pełna poświęcenia postawa wobec drugiego człowieka, ponieważ to właśnie sama „Nieskończoność otwiera porządek Dobra”[70]. Zarówno bowiem w żydowskiej tradycji mistycznej, jak również w jej ujęciu prezentowanym przez Lévinasa, metafizyka nie istnieje bez etyki, etyka zaś nie istniałaby, gdyby nie ukryte i niejasne oddziaływanie na ludzi tego-co-metafizyczne.

ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonych analiz wynika, jak się wydaje, dość jasno, że Emmanuel Lévinas wykorzystał podczas konstruowania swojej doktryny dokonania wielu pokoleń mistyków żydowskich. Najistotniejszym

[69] Por. E. Lévinas, *Humanisme de'l'Autre Homme*, Fata Morgana, Paris 1972, s. 91.

[70] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 113.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

elementem, który od nich zapożyczył, jest założenie dotyczące istnienia nieosobowego i niedefiniowalnego bóstwa, które podczas procesu kreacji, dokonało – i bezustannie dokonuje – aktu samoograniczenia po to, aby mogły istnieć skończone byty odrębne od bóstwa. Tak pojmowany Absolut obdarzył człowieka wolnością, zobowiązując go tym samym do dokonywania autonomicznych i osobistych wyborów moralnych. Jednocześnie zaś, Bóg – odczuwany przez człowieka intuicyjnie jako idea Nieskończoności w nim istniejąca – nakazuje odpowiedzialność za to-co-stworzone. Przede wszystkim chodzi tu o odpowiedzialność za drugiego człowieka, któremu należy pomagać, negując nawet własne istnienie. Paradygmat anihilacji, do której człowiek jest zobligowany, stanowi nieustannie zachodząca auto-negacja samego bóstwa.

Ważnym motywem łączącym myśl Lévinasa z filozofią kabały jest również przekonanie o ścisłym związku zachodzącym pomiędzy moralnością a dobrostanem tego, co istnieje w sposób tak skończony, jak i nieskończony. Podczas gdy mistycy żydowscy kładli przede wszystkim nacisk na konieczność dokonywania aktów pozytywnych moralnie, przez wzgląd na dobrostan bóstwa, Lévinas pomija, do pewnego stopnia, moment teurgiczny. Akcentuje natomiast motyw radykalnej filantropii, ujawniający się szczególnie w idei substytucji. Nie oznacza to jednak, że głosząc postulat „a-teizmu", neguje Lévinas istnienie metafizycznego wymiaru rzeczywistości. Przeciwnie, jest on zdania, iż niejako z natury ludzie pragną kontaktu z Absolutem – Transcendencją. Jedyną zaś możliwością zbliżenia się do bóstwa jest nie tyle nawiązanie relacji z „Innym", lecz wyrzeczenie się samego siebie dla dobra „obcego, sieroty i wdowy". O ile więc nie zaistnieje działanie radykalnie pozytywne w porządku etycznym, nie jest możliwy jakikolwiek kontakt z Nieskończonym, którego ślad „połyskuje dwuznacznie" w Twarzy drugiego człowieka.

Można zatem stwierdzić, że Lévinas powiela w jakimś stopniu doktrynę inicjatora ruchu chasydzkiego, Baal Szem Towa, „sprowadzającego niebiosa na ziemię" oraz naukę głoszoną przez innych myślicieli chasydzkich, takich jak Nachman z Bracławia, który miał powiedzieć: „Świat został stworzony ze względu na wybór i na wybierającego. Człowiek, pan wyboru, winien głosić: cały świat został stworzony ze względu na mnie. Stąd winien dokładać starań, by zawsze i wszędzie świat odkupiać, jego braki nadrabiać"[71].

---

[71] Nachman z Bracławia, *Puste krzesło. Odnaleźć radość i nadzieję*, przeł. J. Moderski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1996, s.142 i n.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

I, THE OTHER, AND THE ONE ABSENT BUT PRESENT. SOME KABBALISTIC IDEAS IN THE PHILOSOPHY OF GOD BY EMMANUEL LÉVINAS

Summary

Emmanuel Lévinas is one of those modern thinkers, whose philosophical output has been the subject of research done by the scholars working all over the world. At the same time, Lévinas is regarded as an "incomprehensible" philosopher, generally speaking. Besides, his ethical radicalism concept is sometimes derided as a utopian idea, impossible to be fulfilled in reality. The thought by Lévinas happens to be also too simplified by those who claim that, according to this Jewish-French philosopher, man is able to approach an absolute being or conceive the Absolute, thanks to his or her morally positive attitudes towards the "Other". However, as the analyses conducted by the paper's author show, the very core of Lévinas' perception of reality is constituted by – relatively clear – assumptions of the Jewish mystical thought. They were previously worked out by many generations of both Kabbalists and Hasidic thinkers.

Thus, as Lévinas claims, the only adequate name of the Godhead, who created – and is constantly creating – the visible world, is just the name of Creator. The Godhead cannot be defined by another predicate. Eventually, the Absolute can be called "Infinity" or "Nothingness", which is, *ex definitione*, an indeterminable entity. What is more, the divine Nothingness is not pantheistically present in the world, for, otherwise, the Creator would not be different from what-has-been-created, and, on the second hand, man – a constituent of the creation – could not use (or misuse) his total freedom. In other words, there would not be any ontic separation between the creation and the Godhead, who has gone away, passed away and has become silent, leaving only a shadowy "trace shimmering ambiguously in the Face of the Other". Seeing the Infinity in such a way must, unavoidably, imply some radical postulates in the realm of ethics. For, it is just "the Other", who becomes the only plain, where man's connection with Transcendence is, to a certain extent, possible, although this connection is neither immediate nor perfect. It is so, because, according to the mystical views, God created the world inside Himself, by the means of His auto-negation (*tsimtsum*), which justifies the statement that God left (is leaving) the world. And, as the Absolute has left the world, people can count solely on themselves in their "life-games". As a result, they are obliged to act positively or even heroically in an ethical order. Otherwise, their existence would become an unbearable torment: they would be coerced into their dwelling in a cruel and chaotic world, deprived of divine providence, mercy, omnipotence and justice, which are perceived by Lévinas as the attributes of a mythical and anthropomorphic God, who, as the philosopher claims, does not exist at all.

Katarzyna Kornacka

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 3, 2015
PL ISSN 1230-4050

URSZULA BARTNIKOWSKA,
KATARZYNA ĆWIRYNKAŁO,
BEATA ANTOSZEWSKA
(Olsztyn)

GODNOŚĆ CZŁOWIEKA Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ: PERSPEKTYWA PEDAGOGIKI SPECJALNEJ

WPROWADZENIE – WOKÓŁ POJĘCIA „GODNOŚCI"

Pojęcie „godności" funkcjonuje w słowniku potocznym wielu ludzi, jak i języku części nauk (filozofii, teologii, psychologii, pedagogice, medycynie, etyce i bioetyce, naukach prawnych, socjologii). Wielość i różnorodność sytuacji, w których ludzie posługują się tym terminem sprawia, że stosowane definicje mają różny zakres. Można w nich odnaleźć elementy styczne, jak i oryginalne dla danej nauki czy nawet konkretnej osoby definiującej.

Potocznie godność uznawana jest za poczucie własnej wartości, dumę, honor, zajmowanie zaszczytnego stanowiska, a także jako synonim „nazwiska"[1]. Takie ujęcie akcentuje osobistą percepcję godności i jej społeczne nadawanie. W poglądach naukowców, którzy analizowali godność, można odnaleźć aspekt społeczny i jednostkowy tego pojęcia. Aspekt społeczny wskazuje na interakcyjne źródła godności człowieka. Ukazuje istotę ludzką jako osobę pozostającą w pozytywnie wartościujących relacjach interpersonalnych, wartościujących tak siebie, jak i grupę, do której przynależy (np. zawodową, narodową)[2].

[1] Wielki słownik języka polskiego, red. E. Polański, Krakowskie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2012, s. 240.

[2] *Encyklopedia katolicka*, red. L. Bieńkowski i inn., KUL, Lublin 1989, s. 1231–1232; K. Chałas, *Wychowanie ku wartościom: Elementy teorii i praktyki. Tom. I, God-*

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Godność w tym ujęciu jest nabyta, zdobyta lub nadana, a przez to uzależniona od miejsca człowieka w społeczeństwie, od kultury, rasy, płci, religii i jest stopniowalna, co oznacza, że człowiek może ją utracić, naruszyć lub odebrać[3]. W aspekcie społecznym akcentowane jest również prawo do szacunku ze strony innych. „Godność jednostki ludzkiej zasadza się bowiem na poszanowaniu i ochronie jej własnej tożsamości moralnej"[4].

W ujęciu społecznym podkreślane jest nadawanie godności przez innych ludzi, które to prowadzi nas do ujęcia jednostkowego. W ujęciu jednostkowym z kolei wielu autorów podkreśla konieczność podejmowania osobistych starań, aby tę godność wypracować czy zdobyć. W wielu koncepcjach człowiek postrzegany jest jako istota rozumna, która posiada siłę do poznania naukowego i zdolność odczuwania obowiązków moralnych[5], z czego wynika „postulat moralnego doskonalenia się człowieka, jego samorealizacji w obszarze najwyższych dóbr"[6] oraz „pobudza do moralnie wartościowych zachowań"[7]. Jest to element godności zwany również godnością osobowościową. „Na niej budują się działania i czyny pomnażające dobro w świecie"[8]. Teologiczne rozumienie godności również zakłada podejmowanie starań: „Wszak w chceniu jakiegokolwiek dobra ludzkie «ja» wychodzi ku wartościowemu przedmiotowi, kiedy zaś chce być dobrym – wówczas to samo podmiotowe «ja» jakby nadaje wartość sobie"[9]. Starania o własną godność z kolei łączą się z umiejętnością jej przeżywania[10]. „Godność zakłada poczucie wewnętrznej wolności, podmiotowości i odpowiedzialności"[11]. Wewnętrzne przekonanie o przysługującej godności jest

---

ność, odpowiedzialność, tolerancja, Wyd. Jedność, Lublin–Kielce: 2006; Z. Szawarski, *Godność i odpowiedzialność,* „Studia Filozoficzne" nr 8–9 (1983), s. 93–106.

[3] A. Bronk, *Kategoria godności człowieka w świetle hermeneutyki*, „Analiza i Egzystencja" nr 19 (2012), s. 11–29.

[4] Z. Szawarski, *Godność...*, dz. cyt., s. 93.

[5] H. Wagner, za: F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 18–19.

[6] H. Koch, *Godność człowieka – niezbywalnym prawem i fundamentem ładu społecznego*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" nr 1(10) (2007), s. 92.

[7] *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 1231–1232.

[8] W. Chudy, *Śniadanie u Sokratesa*, WAM, Kraków 1999, s. 73.

[9] K. Wojtyła, za: J. Galarowicz, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 253.

[10] W. Chudy, *Śniadanie...*, dz. cyt., s. 75.

[11] *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 1231–1232.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

mierzone subiektywnie i odgrywa pewną rolę w umiejętności obdarzania godnością innych ludzi[12].

Rodzi się zatem pytanie, co z osobami, które mają uszkodzenia organizmu uniemożliwiające starania o podnoszenie godności czy zdobywanie godności poprzez własne działania. Rozważania filozoficzne i teologiczne przynoszą odpowiedź na to pytanie, wskazując na istnienie godności osobowej, czyli przysługującej wszystkim ludziom wartości bezwzględnej, uniwersalnej, przyrodzonej, niezbywalnej, nienaruszalnej i niestopniowalnej, która sprawia, że samo bycie człowiekiem gwarantuje, że przysługuje mu godność[13]. Bycie istotą ludzką związane jest z posiadaniem godności[14]. Godność osobowa niezależna jest od stanu organizmu człowieka. Żadne uszkodzenie nie dotyka głębi człowieczeństwa, jego części istotowych jego bytu[15]. Robert Spaemann[16] dodaje, iż nie określone właściwości ludzi decydują o tym, że nazywamy ich osobami, lecz ich nosiciel – Osoba – jest także imieniem godności. Peter Singer[17] idzie dalej, rozszerzając kategorię istot, którym przysługuje prawo do poszanowania interesów i godność, włączając w nią również zwierzęta. Powołując się na słowa Benthama stwierdza, że cechą decydującą o tym nie jest inteligencja, posługiwanie się mową czy sprawność fizyczna, ale zdolność odczuwania przyjemności i doznawania cierpienia.

Wróćmy jednak do godności człowieka. Samo założenie dotyczące powszechności godności osobowej człowieka i nienaruszalności jego osoby, nie tylko nie wyklucza, a nawet akcentuje akceptację różnorodności. Lippitz pisze: „Mówienie o godności człowieka i nienaruszalności osoby odnosi się naturalnie do wszystkich ludzi. Ale inni powinni gwarantować *indywidualność, jedyność i niepowtarzalność*

---

[12] W. Chudy, *Śniadanie...*, dz. cyt.; B. Żurakowski, *Godność człowieka w centrum problematyki pedagogiki kultury* [w:] A. Królikowska, red. Z. Marksa, *Refleksje nad godnością człowieka*, Wyd. WAM, Kraków 2007, s. 95.

[13] W. Chudy, *Śniadanie...*, dz. cyt.; A. Bronk, *Kategoria godności...*, dz. cyt., s. 11–29; Z. Szawarski, *Godność...*, dz. cyt. s. 93–106.

[14] Z. Szawarski, *Godność...*, dz. cyt., s. 93.

[15] W. Chudy, *Sens filozoficzny kondycji człowieka niepełnosprawnego* [w:] red. D. Kornas-Biela, *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie*, KUL, Lublin 1988, s. 107.

[16] Za: F. J. Mazurek, *Godność osoby...*, dz. cyt., s. 18–19.

[17] P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, s. 132.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

pojedynczego człowieka"[18]. Zdaniem Lippitza, ludzie zobowiązani są do szanowania każdego konkretnego Innego w jego indywidualności i jedyności, a szacunek ten „nie jest tylko postulatem, wobec którego się zobowiązuję, lecz – i to należy podkreślić – konkretnym etycznym doświadczeniem, które wiąże mnie przed wszystkimi autozobowiązaniami wobec innego i nakazuje mi powinności wobec niego"[19]. Są to twierdzenia szczególnie aktualne w pedagogice specjalnej – w odniesieniu do osób z niepełnosprawnością. Czesław Kosakowski[20] podkreśla tu podstawowe znaczenie kategorii podmiotowości. W pedagogice specjalnej autor rozumie ją zarówno w sensie normy postępowania z osobami niepełnosprawnymi (traktowanie ich jak niepowtarzalnych jednostek z mocnymi i słabymi stronami oraz mającymi prawo do samorealizacji i integracji z innymi ludźmi), jak i sprawczość – przyczynowość osobistą osób z niepełnosprawnością.

MOŻLIWOŚCI REALIZOWANIA IDEI POSZANOWANIA GODNOŚCI W PEDAGOGICE SPECJALNEJ

Równość, a także godność każdego człowieka podkreślana jest w różnych, także międzynarodowych aktach prawnych, np. w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ[21]. Istnieje ponadto wiele aktów prawnych dotyczących osób niepełnosprawnych. Są to: Deklaracja Praw Osób z Upośledzeniem Umysłowym (*Declaration on the Right of Mentally Retarded Persons*) z 1971 r., która podkreśla, iż osoby niepełnosprawne mają prawo do poszanowania ich godności oraz mają one takie same prawa, jak inni współobywatele. Deklaracja także ustanawia specjalne prawa wynikające z potrzeb osób niepełnosprawnych; Dekla-

[18] W. Lippitz, *Prawa innego człowieka. Nierówność innego w kontekście równości uniwersalnej* [w:] red. J. Piekarski, B. Śliwerski, *Edukacja alternatywna. Nowe teorie, modele badań i reformy*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2000, s. 49.

[19] Tamże, s. 50.

[20] C. Kosakowski, *Węzłowe problemy pedagogiki specjalnej*, Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit", Toruń 2003, s. 39–41.

[21] Deklaracja ustanowiona została przez Organizację Narodów Zjednoczonych (przyjęta i proklamowana rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ 217 A (III) w dniu 10 grudnia 1948 r.). Pojawił się w niej zapis dotyczący uznania przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich ludzi. Artykuł 1. brzmi: „wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa". Powszechna Deklaracja Praw Człowieka http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf [on line, dostęp dnia 25 lipca 2014 r.].

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

racja Praw Osób Niepełnosprawnych (*Declaration on the Right of Disabled Persons*) z 1975 r., także potwierdzająca prawa obywatelskie i polityczne osób niepełnosprawnych; Deklaracja Praw Osób Głuchych i Niewidomych (*Declaration on Deaf-Blind Persons*) z 1979 r; Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego z 1976 r. ustanawiająca rok 1981 Międzynarodowym Rokiem Osób Niepełnosprawnych. Powstały wówczas plany działań (zarówno o zasięgu międzynarodowym, jak i regionalnym czy krajowym) na rzecz osób niepełnosprawnych (wyrównywanie szans, leczenie, rehabilitacja i zapobieganie niepełnosprawności); Światowy Program Działań na Rzecz Osób Niepełnosprawnych (*World Programme of Action Concerning Disabled Persons*) przyjęty na mocy rezolucji Zgromadzenia Ogólnego ONZ z 3 grudnia 1982. Zauważyć należy, iż ONZ oficjalnie ogłosiło w roku 1992 dzień 3 grudnia Międzynarodowym Dniem Osób Niepełnosprawnych; Zasady Tallińskie (*Tallinn Guidelines for Action on Human Resources Development in the Field of Disability*), przyjęte w 1989 r., dotyczące edukacji i zatrudniania osób niepełnosprawnych w celu wyrównania szans niepełnosprawnych; Zasady Ochrony Osób Cierpiących na Choroby Psychiczne oraz Poprawy Opieki Zdrowotnej w tym Zakresie (*Principles for the Protection of Persons with Mental Illness and for the Improvement of Mental Health Care*), przyjęte w 1991 r. jako dokument końcowy Dekady Osób Niepełnosprawnych (United Nations Decade of Disabled Persons) ogłoszonej w latach 1983–1992. Dokument zawiera zasady, określające główne prawa osób niepełnosprawnych intelektualnie; Standardowe Zasady Wyrównywania Szans Osób Niepełnosprawnych (*The Standard Rules on the Equalization of Opportunities for Persons with Disabilities*) przyjęte w 1993 r. przez Zgromadzenie Ogólne, które weszły do systemu instytucjonalnego wielu państw członkowskich ONZ, pomimo iż nie mają wiążącego charakteru[22]; Konwencja ONZ o Prawach Osób Niepełnosprawnych (2006, ratyfikacja w Polsce – 2012). Artykuł 23 Konwencji zakazuje dyskryminacji osób z niepełnosprawnością we wszystkich sprawach dotyczących małżeństwa, rodziny, rodzicielstwa, adopcji, zapewnia im prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, podejmowania decyzji o liczbie i czasie urodzenia dzieci, dostęp do informacji dotyczących prokreacji i planowania rodziny,

[22] M. Jankowska, *Prawa osób niepełnosprawnych w międzynarodowych aktach prawnych*. Fundacja SYNAPSIS, s. 24–45, http://www.google.pl/url?url=http://www.pfron.org.pl/download/5/78/03MariaJankowska.pdf&rct=j&frm=1&q=&esrc=ssa=U&ei=pPoKVImdCIvZPMHogKgO&ved=0CBoQFjAA&usg=AFQjCNFyo74uyp7UjgXDkWXb8kuoLkRIew [online, dostęp dnia 8 września 2014 r.].

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

a także odpowiednią pomoc w wykonywaniu obowiązków związanych z wychowaniem dzieci. Nie wszystkie kraje ratyfikowały Konwencję bez zastrzeżeń. W Polsce, na przykład, zastrzeżenie dotyczy zawierania małżeństw przez osoby, których niepełnosprawność wynika z choroby psychicznej albo niedorozwoju umysłowego. W ich przypadku sąd może zezwolić na zawarcie małżeństwa, jeśli stan zdrowia lub umysłu nie zagraża małżeństwu ani zdrowiu przyszłego potomstwa i jeśli osoba ta nie została ubezwłasnowolniona całkowicie[23].

Jak podkreśla Maria Jankowska[24], akty międzynarodowe dotyczące praw osób niepełnosprawnych są liczne i taka różnorodność dokumentów potwierdza wagę przywiązywaną przez organizacje międzynarodowe do problemów osób niepełnosprawnych, ale również wnosi chaos informacyjny.

Zauważyć należy, iż w rozpowszechnianie praw osób niepełnosprawnych szczególnie mocno zaangażowany jest Kościół, który wielokrotnie mówiąc o sytuacji osób niepełnosprawnych przypomina o przysługujących im prawach.

Akty prawne czasem poprzedzane są przez oddolne idee, czasem zaś je dopiero inspirują. Warto też przyjrzeć się temu, co dzieje się w samej pedagogice specjalnej oraz na gruncie innych nauk, których zadaniem i celem jest dbanie o godne miejsce niepełnosprawnych w społeczeństwie. Do tych koncepcji należą:

1) nadawanie szczególnej godności osobom niepełnosprawnym,
2) idee podmiotowości i personalizacji,
3) integracja,
4) idea normalizacji,
5) emancypacja osób z niepełnosprawnością.

Wymienione elementy będą kanwą rozważań w dalszej części artykułu.

1. NADAWANIE SZCZEGÓLNEJ GODNOŚCI OSOBOM NIEPEŁNOSPRAWNYM

„Upośledzenie, każda jego forma, nigdy nie narusza godności osoby [...]”[25]. Swego rodzaju działaniem, którego celem jest podnoszenie

[23] Ratyfikacja konwencji o prawach osób niepełnosprawnych przez Polskę, www.mpips.gov.pl/spoleczne-prawa-czlowieka/konwencja-o-prawach-osob-niepelnosprawnych/ratyfikacja-konwencji-o-prawach-osob-niepelnosprawnych-przez-polske/, [online, dostęp dnia 21 maja 2013 r.].

[24] M. Jankowska, *Prawa osób*..., dz. cyt., s. 44.

[25] Jan Paweł II. *Ludzie niepełnosprawni w społeczeństwie. Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami VII Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej przez*

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

kwestii godności osób niepełnosprawnych, jest nadawanie im szczególnej godności i akcentowanie tego. Jest to związane z przypisywaniem osobom niepełnosprawnym szczególnej roli i miejsca w społeczeństwie. Z jednej strony dotyczy to grupy osób, które rzeczywiście wykazują się – mimo niepełnosprawności – pewnymi szczególnymi cechami, umiejętnościami, zdolnościami. Ich niepełnosprawność jest wybiórcza, nie dotyka wszystkich sfer funkcjonowania, a dziedzina, w której wybijają się ponad przeciętność sprawia, że zdobywają w społeczeństwie wyjątkowe miejsce. Można wymienić tu np. Thomasa Greene Bethune[26], Leslie Lemke[27], Richarda Johna Wawro[28], Vincentego van Gogha[29], Niccollo Paganiniego[30]. Nadawanie tym osobom szczególnej godności wydaje się zrozumiałe. Jednak są również poglądy propagujące danie szczególnego miejsca osobie niepełnosprawnej nawet z poważnymi uszkodzeniami i nie mogącej wybić się ponad przeciętność w żadnej dziedzinie. Akcenty te pojawiają się szczególnie w kręgach łączących wartość człowieka z aspektami religijnymi i nadaniem mu szczególnej godności przez Boga. Dokumenty Stolicy Apostolskiej na

---

Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. 21.11.1992, W trosce o życie. Wybrane Dokumenty Stolicy Apostolskiej, Biblos, Tarnów 1998, s. 241.

[26] Zwany Ślepym Tomem. To czarnoskóry człowiek niewidomy z niepełnosprawnością intelektualną, syn niewolnicy, który w wieku 4 lat grał usłyszane melodie. W wieku 11 lat zagrał w Białym Domu, a w wieku 16 odbył światowe tournée. W. Kułak, E. Krajewska-Kułak, A. Kułak, P. Kułak, B. Blecharczyk, Ł. Bienias, *Choroba – to nie przekreślenie życia, na przykładzie znanych osobistości i ich dolegliwości* [w:] red. E. Krajewska-Kułak, C. Łukaszuk, *W drodze do brzegu życia*, MKJ DRUK, Białystok 2009, s. 387–409.

[27] Niewidomy, dotknięty porażeniem mózgowym i zaburzeniami w rozwoju. Muzyk – wirtuoz. Mając 14 lat zagrał bezbłędnie I koncert fortepianowy b-moll Czajkowskiego, usłyszany po raz pierwszy w życiu. Ma w swoim repertuarze tysiące utworów, które śpiewa i gra podczas koncertów w Stanach Zjednoczonych. Potrafi także komponować.

[28] Autysta, sawant, malarz szkocki. Jego dzieła cieszą się wielką sławą i kolekcjonowali je Margaret Thatcher i Jan Paweł II. Jeden z londyńskich profesorów sztuki rysunki kredką z okresu dzieciństwa określił jako „niebywałe zjawisko łączące w sobie precyzję mechanika z wizją poety". D. A. Treffert, G. L. Wallace, *Islands of Genius*, „Scientific American" 2002, s. 56.

[29] Chory na schizofrenię i epilepsję.

[30] Wybitny skrzypek włoski. Charakteryzował się nadmiernie elastyczną skórą i stawami, które nienaturalnie wyginał, a wówczas jego gra na skrzypach była niewiarygodna. Mówi się, że chorował on na zespól Ehlersa-Danlosa. A. Steciwko, E. Siejko, *Wielcy twórcy i ich choroby*, „Przewodnik Lekarza" 200), s. 11–13.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

międzynarodowy rok niepełnosprawnych[31] podkreślają tajemnicę osoby i granic jej egzystencji:

> Osoba niepełnosprawna z wpisanymi w jej ciało i władze ograniczeniami oraz cierpieniem, bardziej uwydatnia tajemnicę osoby, z całą jej godnością i wielkością. Stając wobec osoby niepełnosprawnej, jesteśmy wprowadzeni w tajemnicze granice ludzkiej egzystencji i wezwani, by do tajemnicy tej zbliżać się z szacunkiem i miłością.

Podkreśla to również Wojciech Chudy:

> [...] życie człowieka niepełnosprawnego z istoty swojej obraca się w kręgu wartości bardziej prostych niż stanowiące oś aktywności życiowej człowieka zdrowego, sprawnego [...] Ludzie upośledzeni są bliżej wartości prostych i podstawowych [...] kontakt z popularnie nazwanym „muminkiem" może wiele nauczyć dzisiejszego człowieka odnośnie do źródłowych wartości natury ludzkiej oraz autentycznie ludzkiego przeżywania świata[32].

Analizy takich podejść na gruncie pedagogiki specjalnej dokonała Agnieszka Woynarowska[33], wyróżniając dyskurs sakralizujący i romantyczny w odniesieniach do osób z intelektualną niepełnosprawnością. W pierwszym z nich osoby te postrzegane są jako „dary Pana", często mistycy, którzy znają tajemnicę życia i jawią się w swej niedoskonałości jako ludzie doskonali. Z kolei w dyskursie romantycznym zakłada się, że w inności osób niepełnosprawnych tkwi duży potencjał i mądrość (która nie jest równoznaczna z inteligencją). Konsekwencją tego rodzaju dyskursów (obecnych również w mediach) może być zmiana nadawanych niepełnosprawności znaczeń, otwarcie się ludzi na inność, a także dostrzeżenie możliwości wzajemnego uczenia się[34]. Warto zwrócić uwagę, że również w niektórych teoriach socjologicznych „ludziom innym" przypisuje się szczególne miejsce. Dla przykładu, Markus Lipowicz[35] opisuje koncepcję Herberta Marcusego, według którego na „odmieńcach" i „outsiderach" spoczywa odpowiedzialność za

---

[31] *Kongregacja Nauki i Wiary. Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Niepełnosprawnych. 04.03.1981. Do wszystkich, którzy oddają się służbie niepełnosprawnym, W trosce o życie. Wybrane Dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Biblos, Tarnów 1998, s. 341.

[32] W. Chudy, *Sens filozoficzny...*, dz. cyt., s. 117–118.

[33] A. Woynarowska, *Niepełnosprawność intelektualna w publicznym i prywatnym dyskursie*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2010, s. 160–173.

[34] Tamże, s. 192.

[35] M. Lipowicz, *Krytyka nowoczesnych stosunków społecznych jako podstawa ponowoczesnej sztuki życia – egzystencjalny wymiar dzieła Michela Foucaulta*, „Analiza i Egzystencja" 21 (2013), s. 45–47.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dokonanie zmian społecznych. Różne mniejszości (w grupie tej znajdą się też niepełnosprawni) są w stanie uwolnić się od indoktrynacji i manipulacji, oprzeć się bezrefleksyjnemu konsumpcjonizmowi i to dzięki nim, według Marcusego, społeczeństwo nie jest „jednowymiarowe".

Stanisław Kowalik rozpatruje kontrowersyjność obdarzania niepełnosprawnych szczególną godnością:

> [...] dowartościowywanie osób z niepełnosprawnością jest słuszne, ponieważ chroni je przed rozpowszechnianym w naszej cywilizacji kultem sprawnego ciała i przeciwdziała stale występującym praktykom dyskryminacyjnym; równocześnie jednak jest to postępowanie niewłaściwe, ponieważ – paradoksalnie – może eksponować ich odmienność, a także osłabiać motywację do samodzielnego poprawiania jakości życia[36].

Według autora kultura, w której żyjemy, usprawiedliwia podkreślanie obdarzania niepełnosprawnych godnością, bo wyrównuje to ich szanse w świecie promującym wartości, którym nie są w stanie sprostać.

2. IDEE PODMIOTOWOŚCI I PERSONALIZACJI

Podejście podmiotowe i personalizacja z założenia miały sprzyjać rozwijaniu godności osób niepełnosprawnych. Idee te głoszone były od kilku dziesięcioleci. Personalizm zakładał, że zarówno wszystkie starania, jak i stosunki społeczne czy też wychowawcze zmierzające do wyeliminowania upośledzenia mają chronić godność, warunki życia i integralny rozwój osoby niepełnosprawnej we wszystkich jej wymiarach i uzdolnieniach.[37] Podmiotowe podejście zakładało „zobowiązanie do pełnego uznania osoby niepełnosprawnej za podmiot, zgodnie z jej możliwościami zarówno w zakresie życia rodzinnego, jak i nauki, zawodu, w ogóle we wspólnocie społecznej, politycznej i religijnej"[38]. Głoszone hasła nie znajdowały jednak odzwierciedlenia w rzeczywistości. Paradygmat tradycjonalistyczny – mimo głoszonych haseł – zakładał przedmiotowe traktowanie osób z niepełnosprawnością. Wyrażało się to w skupieniu (czy to w badaniach pedagogicznych i psychologicznych dotyczących osób z niepełnosprawnością, czy też oddziaływaniach na

---

[36] S. Kowalik, *Humanizm i niepełnosprawność – promowanie jakości życia* [w:] red. W. Zeidler, *Niepełnosprawność. Wybrane problemy psychologiczne i ortopedagogiczne*, GWP, Gdańsk 2007, s. 240.

[37] *Kongregacja Nauki i Wiary*..., dz. cyt., s. 343.

[38] Tamże, s. 342.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nich skierowanych) na defekcie, a nie na samej osobie[39]. Przedmiotowo może być traktowany sam człowiek z niepełnosprawnością, albo niesprawność jego organizmu. Jednak wraz z „odświeżeniem" paradygmatu humanistycznego[40], który zastąpił tradycjonalistyczny, zwiększa się szansa na realizację podmiotowości i personalizacji w podejściu do osób niepełnosprawnych.

3. INTEGRACJA

Analizując podejście do osób z niepełnosprawnością w społeczeństwie, zauważyć można duże zróżnicowanie. Z jednej strony, badania[41] wskazują na wzrost tendencji prointegracyjnych i stopniowe zbliżanie się osób pełno- i niepełnosprawnych. Wśród pozytywnych przemian w polskim społeczeństwie wyróżnia się m.in. wzrost zainteresowania Innym, przyjęcie zachodnich standardów koegzystencji z osobami z niepełnosprawnością, wzrost tolerancji oraz zanik wulgarnej marginalizacji i wykluczenia, rozwój pedagogiki miłości, a także koncepcji ochronnych i wspierających ludzi kalekich i chorych[42]. Z drugiej jednak, nadal podkreśla się, że wśród osób będących obiektami dystansu społecznego są „osoby, których słowa nie mają znaczenia – chorzy psychicznie, umysłowo upośledzeni [...] osoby, których dysfunkcje godzą w atrybuty człowieczeństwa, jak poruszanie się w postawie pionowej, mówienie, myślenie abstrakcyjne, szybkie i trafne, [...] osoby generujące cechy słabości, mające ograniczenia nie tylko zdrowotne, np. upośledzeni statusowo"[43].

Zbliżanie się osób pełno- i niepełnosprawnych może być tylko pozorem. W dzisiejszej, neoliberalnej rzeczywistości Joanna Rutkowiak pisze o przerabianiu ludzi (także w procesie edukacji) w obiekty

---

[39] W. Zeidler, *Niepełnosprawni pomiędzy psychologią a ortopedagogiką* [w:] red. W. Zeidler, *Niepełnosprawność. Wybrane problemy psychologiczne i ortopedagogiczne*, GWP, Gdańsk 2007, s. 21–68.

[40] A. Krause, *Współczesne paradygmaty pedagogiki specjalnej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2010, s. 167–182.

[41] Np. A. Ostrowska, *Postawy społeczeństwa polskiego w stosunku do osób niepełnosprawnych* [w:] red. A. Gustvsson, E. Zakrzewska-Manterys, *Upośledzenie w społecznym zwierciadle*, Wydawnictwo „Żak", Warszawa 1997, s. 75–95.

[42] A. Krause, *Teoretyczne i empiryczne problemy pedagogiki specjalnej. Zarys obszarów badawczych*, „Niepełnosprawność" 1 (2009), s. 11; tenże, *Niepełnosprawność – Inny w paradygmacie humanistycznym*, „Niepełnosprawność" 4 (2010), s. 117.

[43] H. Żuraw, *Niewidoczne bariery. Ze studiów nad społecznym dystansem wobec osób niepełnosprawnych*, „Szkoła specjalna" 3 (2014), s. 175.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

o trzech twarzach: 1) wydajnych, nierefleksyjnych producentów, 2) nienasyconych konsumentów oraz 3) ludzi z marginesu. Ostatnią grupę stanowią ludzie „o niskich kompetencjach kulturowych, a także słabsi fizycznie i psychicznie, niezaradni, nieudolni, źle zorganizowani, niezdrowi, nieradzący sobie [...]. Ludzie ci, już trwale zbyteczni, niepożądani, nadliczbowi i zbędni, stanowią «odpady» i «odrzuty» społeczne. Przewiduje się dla nich miejsce na śmietnisku życia [...]”[44]. Co równie istotne, poprzez różne rozwiązania i działania (np. nacisk na rywalizację, rankingi: szkół, klas, uczniów, pracowników), na niekorzyść zmienia się również społeczne podejście pozostałych grup („producentów” i „konsumentów”) wobec ludzi z marginesu. Rutkowiak pisze dalej, iż „rozprzestrzenia się opinie o nich jako o osobach winnych własnym niepowodzeniom, gdyż są bezwolni, słabo zmotywowani i niezaangażowani, czyli sprawiedliwie zasługują na swój zły los”[45]. Podkreślić jeszcze należy, że niepełnosprawność – rozumiana według Światowej Organizacji Zdrowia jako „każde ograniczenie lub brak (wynikający z uszkodzenia) zdolności do wykonywania czynności na poziomie uznawanym za normalny dla człowieka”[46] – traktowana może być jako czynnik zwiększający prawdopodobieństwo znalezienia się w tej grupie osób.

Przykładem niekoniecznie (nie zawsze) sprawdzającej się w praktyce idei integracji może być szkolnictwo. Uregulowania prawne w Polsce gwarantują równy dostęp do edukacji wszystkim obywatelom naszego kraju[47], a także zobowiązują wszystkie przedszkola i szkoły do zapewnienia dzieciom z niepełnosprawnością odpowiednich warunków do nauki, sprzętu, środków dydaktycznych i zajęć specjalistycznych oraz integracji dzieci ze środowiskiem rówieśniczym i przygotowania do samodzielności w życiu dorosłym[48]. Niestety, zmiany te, choć

---

[44] J. Rutkowiak, *Czy istnieje edukacyjny program ekonomii korporacyjnej* [w:] red. E. Potulicka, J. Rutkowiak, *Neoliberalne uwikłania edukacji*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków, s. 21; E. Potulicka, *Pytania o skutki neoliberalizmu. Aspekt jednostkowy* [w:] red. E. Potulicka, J. Rutkowiak, *Neoliberalne uwikłania edukacji*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2012, s. 311–321.

[45] Tamże, s. 21.

[46] Za: K. Ćwirynkało, *Społeczne funkcjonowanie osób z lekką niepełnosprawnością intelektualną (w kontekście ich autonomii i podmiotowości*, Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit”, Toruń 2010, s. 14.

[47] Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz.U. 2004 nr 256, poz. 2572 z późn. zm.).

[48] Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 listopada 2010 r. w sprawie warunków organizowania kształcenia, wychowania i opieki dla dzieci

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w założeniach słuszne, nie muszą świadczyć o autentycznej równości wszystkich dzieci[49]. Wybór odpowiedniej szkoły lub placówki – pomimo że zasadniczo leży w rękach rodzica/prawnego opiekuna – zależy również od: warunków materialnych, w tym architektonicznych szkoły (np. brak wind, zaplecza dydaktycznego) oraz organizacyjnych, jakie oferuje szkoła, rejonu, w jakim dziecko jest zameldowane, jak również – w przypadku wyższych etapów edukacyjnych – osiągnięć dziecka (w szczególności wyników sprawdzianu po szkole podstawowej, egzaminu gimnazjalnego czy matury) na poprzednich etapach. W rezultacie zakładana równość dostępu może okazać się fikcją.

Odrębne zagadnienie to sytuacja dziecka z niepełnosprawnością w grupie rówieśniczej – klasie, do której uczęszcza. Według Marianny Marek-Ruka, „zakłada się, że samo umieszczenie dzieci ze specjalnymi potrzebami w szkole powszechnej zaowocuje: wzrostem interakcji społecznych między nimi a innymi dziećmi, wzrostem akceptacji społecznej wobec dzieci o specjalnych potrzebach edukacyjnych ze strony rówieśników, zintegrowaniem tych dzieci dzięki kontaktom z kolegami w klasie i naśladowaniu ich zachowań"[50]. Badania rzadko potwierdzają te założenia. Wskazuje się bowiem na wysoki (sięgający nawet 80%) odsetek niepełnosprawnych uczniów, którzy są odrzucani bądź izolowani w klasach ogólnodostępnych lub integracyjnych[51].

---

i młodzieży niepełnosprawnych oraz niedostosowanych społecznie w przedszkolach, szkołach i oddziałach ogólnodostępnych lub integracyjnych (Dz. U. nr 228, poz. 1490) oraz Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 listopada 2010 r. w sprawie warunków organizowania kształcenia, wychowania i opieki dla dzieci i młodzieży niepełnosprawnych oraz niedostosowanych społecznie w specjalnych przedszkolach, szkołach i oddziałach oraz w ośrodkach (Dz. U. nr 228, poz. 1489).

[49] E. Potulicka, *Wolny rynek edukacyjny a zagrożenia dla demokracji* [w:] red. E. Potulicka, J. Rutkowiak, *Neoliberalne uwikłania edukacji*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2012, s. 104–108.

[50] M. Marek-Ruka, *Przemiany teorii i praktyki w edukacji osób niepełnosprawnych*, „Niepełnosprawność.", nr 3 (2010), s. 22–23.

[51] Zob. np. J. Bąbka, *Psychospołeczne aspekty efektywności edukacji dzieci w systemie integracyjnym* [w:] red. Z. Kazanowski, D. Osik-Chudowolska, *Integracja osób niepełnosprawnych w edukacji i interakcjach społecznych*, UMCS, Lublin 2003; K. Ćwirynkało, *Pozycja socjometryczna uczniów niepełnosprawnych a postawa nauczycieli wobec integracji* [w:] red. Z. Kazanowski, D. Osik-Chudowolska, *Integracja osób...*, dz. cyt.; G. Grządziel, *Dziecko autystyczne na tle środowiska szkoły ogólnodostępnej bez klas integracyjnych* [w:] red. Z. Janiszewska-Nieścioruk, *Człowiek z niepełnosprawnością intelektualną*. T 1: *Wybrane problemy osobowości, rodzin i edukacji osób z niepełnosprawnością intelektualną*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2003; J. Lipińska-Łokś, *Psychospołeczna sytuacja dzieci z niepełnosprawnością*

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Integracja generalnie ma służyć realizowaniu poszanowania godności osób z niepełnosprawnością, jednak idee i postulaty mogą bardzo odbiegać od praktyki, a nieudane próby integracji mogą stwarzać dodatkowo sytuacje uwłaczające godności ludzkiej osób z różnego rodzaju odchyleniami od normy.

4. IDEA NORMALIZACJI

Normalizacja jako paradygmat myślenia i działania wobec osób niepełnosprawnych pojawiła się w różnych krajach już kilkadziesiąt lat temu[52], natomiast w Polsce miała szansę zaistnieć po transformacji ustrojowej. Współczesna pedagogika specjalna odchodzi już od łączenia kategorii normalności z rehabilitacją osoby z niepełnosprawnością na rzecz dostrzegania niekorzystnej sytuacji, „którą jednostce z różnych względów stwarza społeczeństwo i której negatywnym skutkom należy przeciwdziałać"[53]. Idea normalizacji zakłada tworzenie osobom niepełnosprawnym warunków życia zbliżonych do normalnych oraz umożliwienie im realizowania się w typowych dla człowieka pełnosprawnego sytuacjach, rolach, miejscach. Amadeusz Krause pisze, że chodzi tu o zmianę norm, oczekiwań, struktur w taki sposób, aby ludzie niepełnosprawni mieli szansę normalnego życia[54]. Norbert Schwarte

---

intelektualną w klasach integracyjnych [w:] *Człowiek z niepełnosprawnością...*, dz. cyt.; G. Wiącek, *Dziecko ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi w klasie – wskazówki praktyczne dla organizacji kształcenia integracyjnego* [w:] red. W. Pilecka, K. Bidziński, M. Pietrykiewicz, *O poznawaniu siebie i świata przez dziecko ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego Kielce; A. Zamkowska, *Normalizacja w kształtowaniu środowiska klasy integracyjnej* [w:] red. Cz. Kosakowski, A. Krause, *Dyskursy pedagogiki specjalnej 4. Normalizacja środowisk życia osób niepełnosprawnych*, UWM, Olsztyn 2005; M. Rozenbajgier, *Dziecko niepełnosprawne w grupie rówieśniczej* [w:] red. W. Pilecka, K. Bidziński, M. Pietrykiewicz, *O poznawaniu siebie i świata przez dziecko ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego, Kielce.

[52] B. Nirje, *The normalization principle and its human management implications* [w:] red. R. Kugel, W. Wolfensberger, *Changing patterns in residential services for the mentally retarded*, D. C.: President's Committee on Mental Retardation, Washington 1969, s. 179–195.

[53] A. Krause, *Współczesne paradygmaty...*, dz. cyt., s. 197.

[54] Tenże, *Człowiek niepełnosprawny wobec przeobrażeń społecznych*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2004.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

i Ralf Oberste-Ufer[55] wymieniają pewne elementy normalizacji, które dotyczyć mają instytucji opiekuńczo-wychowawczych dla osób niepełnosprawnych. Należą do nich: miejsce zamieszkania, struktura dnia codziennego, warunki wspólnej egzystencji, kontakty nieprofesjonalne, ochrona prawna, dobór pracowników, organizacja placówki. Koncepcja ta dała impuls do przyglądania się sytuacji życiowej różnych osób niepełnosprawnych[56], w szczególności warunkom ich życia, możliwościom realizowania się w różnych rolach społecznych, możliwościom realizowania planów zawodowych, sposobom spędzania czasu wolnego, strukturze dnia codziennego, a także działaniom, które sprzyjają bądź hamują postęp normalizacji życia osób z niepełnosprawnością. Idea normalizacji daje konkretne wskazówki przydatne w postępowaniu z osobami niepełnosprawnymi i (pomocy przy) organizowaniu im życia codziennego tak, by w jak największym stopniu przypominały funkcjonowanie człowieka pełnosprawnego. Z pewnością realizowanie idei normalizacji może przyczynić się nie tylko do podniesienia jakości życia osób z niepełnosprawnością, ale też do zwiększenia poszanowania ich godności.

5. EMANCYPACJA OSÓB Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ

Nowe podejście do osób niepełnosprawnych akcentuje nie tylko podmiotowość, ale autonomię i aktywne uczestnictwo osób niepełnosprawnych w podejmowanych na ich rzecz działaniach[57]. Przyjmuje się, że:

[...] nie wystarczy obdarzyć osoby z niepełnosprawnością pakietem rozmaitych praw, a nawet preferencji równoważących szanse w dostępie do istotnych pozycji i ról. Ważne

[55] Za: Tenże, *Normalizacja jako paradygmat myślenia i działania w pedagogice specjalnej* [w:] Normalizacja środowisk..., dz. cyt., s. 46–52.

[56] K. Ćwirynkało, *Drogi do normalizacji życia osób z lekką niepełnosprawnością intelektualną* [w:] Normalizacja środowisk..., dz. cyt., s. 129–135; U. Bartnikowska, *Wyznaczniki normalizacji życia osób z uszkodzonym słuchem* [w:] Normalizacja środowisk..., dz. cyt., s. 142–147; B. Antoszewska, *Normalizacja warunków życia dzieci i młodzieży z chorobą nowotworową* [w:] Normalizacja środowisk..., dz. cyt., s. 479–484; A. Zamkowska, *Normalizacja w kształtowaniu środowiska klasy integracyjnej* [w:] *Normalizacja środowisk*..., dz. cyt., s. 228–235.

[57] A. Żarow-Nitoń, *Znaczenie uświadamiania sobie poczucia własnej godności przez osoby niepełnosprawne* [w:] red. A. Królikowska, Z. Marek SJ, *Refleksje nad godnością człowieka*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum", Wyd. WAM, Kraków 2007, s. 111.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jest, aby zechciały one – na miarę swoich możliwości – z owych praw korzystać, aby bez obaw o społeczny ostracyzm podejmowały ważne zadania i obowiązki wynikające z równoprawnego udziału w życiu społecznym. Uwolnienie się od tego rodzaju lęków i niepokojów wymaga nie tylko formalnej [...], ale przede wszystkim rzeczywistej akceptacji ze strony ogółu społeczeństwa faktu współistnienia we wspólnej przestrzeni życiowej z osobami z niepełnosprawnością[58].

Propagowany w ostatnich latach paradygmat emancypacyjny zakłada wyzwolenie osób niepełnosprawnych z ograniczeń przypisanych im społecznie ról. Emancypacja dotyczy zarówno pojedynczych osób z niepełnosprawnością, jak i całych grup osób niepełnosprawnych[59]. Uzyskiwanie wolności i grupowej tożsamości dokonuje się poprzez medialny przekaz, przyczyniający się do zmiany obrazu osób z niepełnosprawnością, ale – przede wszystkim – przez oddolne działania samych niepełnosprawnych i ich rodzin. Po okresie społeczno-politycznej transformacji „wyjściu z marginesu społecznego towarzyszy stopniowa emancypacja grupy"[60], zwiększa się bowiem aktywność wyzwalająca tożsamość grupową niepełnosprawnych. Powstają różnego rodzaju stowarzyszenia, zrzeszające np. autystów, niesłyszących, niewidomych, niepełnosprawnych ruchowo. Także osoby z niepełnosprawnością intelektualną – często pod patronatem Polskiego Stowarzyszenia na rzecz Osób z Upośledzeniem Umysłowym – tworzą coraz liczniejsze grupy self-adwokatów – ludzi świadomych swoich praw, występujących w imieniu nie tylko swoim, ale i innych niepełnosprawnych intelektualnie. W niektórych przypadkach można mówić o wyodrębnianiu się i istnieniu społecznej tożsamości określonych grup osób niepełnosprawnych. Jaskrawym przykładem jest społeczność Głuchych, w której ważnym elementem spajającym jest walka o odrębność kulturową i językową[61]. Działania emancypacyjne doprowadziły do szeregu zdarzeń pokazujących siłę i determinację części środowiska osób z uszkodzonym słuchem posługujących się polskim językiem migowym („Niemy protest" czy konferencje „Głusi Mają Głos"). Można się zastanawiać, czy takie działania emancypacyjne społeczności Głuchych prowadzą do ich integracji, postrzeganej jako dobro, z którego powinni mieć możliwość korzystania wszyscy niepełnosprawni. Emancypacja tego śro-

[58] A. Mikrut, O integracji społecznej osób z niepełnosprawnością w kontekście podmiotowości człowieka, „Niepełnosprawność" 4 (2010), s. 128.

[59] A. Krause, *Współczesne paradygmaty*..., dz. cyt., s. 206–210.

[60] Tamże, s. 207.

[61] U. Bartnikowska, *Słyszące dzieci niesłyszących rodziców*, Akapit, Toruń 2010, s. 56–79.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dowiska paradoksalnie może prowadzić do integracji, ale integracji na zasadach, które akceptują (a może nawet wyznaczają) świadomi swojej odmienności i żądający poszanowania swojej godności niesłyszący[62].

Emancypacji grupowej towarzyszy również emancypacja jednostkowa, która dokonuje się poprzez aktywność indywidualną i możliwości normalizacyjne stwarzane osobom z niepełnosprawnością[63]. Nie ulega wątpliwości, że w dzisiejszym procesie kształcenia tych osób coraz większy nacisk kładzie się na umiejętności emancypacyjne, przygotowanie do autonomii, rozumianej jako „zdolność do: odpowiedzialnego kierowania swoim zachowaniem, dokonywania wyboru z uwzględnieniem własnych i cudzych potrzeb, kształtowania relacji społecznych opartych na zasadzie wzajemności"[64].

Ideę emancypacji można postrzegać jako działanie zmierzające do rozwoju poczucia godności osób niepełnosprawnych. Poczucie godności oznacza świadomość własnej wartości i wyjątkowości oraz stanowi podstawę oceniania siebie, pozytywnego stosunku i szacunku do samego siebie. „Osoba posiadająca poczucie godności potrafi budować bezpieczne granice i troszczyć się o własne bezpieczeństwo. W działaniu kieruje się odpowiedzialnością, płynącą z przestrzeni wewnętrznej wolności"[65].

REFLEKSJE KOŃCOWE

Problematyka godności coraz częściej pojawia się na gruncie pedagogiki specjalnej i dotyczy założeń zarówno postrzegania osób z niepełnosprawnością, jak i postępowania wobec nich. Władysław Dykcik pisze, że:

> [...] w humanistycznej wizji stosunków międzyludzkich główną teoretyczno-pragmatyczną przesłanką organizującą myślenie i działanie pedagogiczne – w stosunku do osób niepełnosprawnych w szczególności – pozostaje człowiek, jego wolność, godność, tożsamość i jego ludzkie sprawy jako wartości naczelne (1998, s. 36).

---

[62] U. Bartnikowska, *Poczucie tożsamości kulturowej Głuchych – tendencje izolacyjne czy szansa na integrację* [w:] red. J. Rutkowiak, A. Krause, *Naukowe forum pedagogów. Obszary społecznej marginalizacji – niepełnosprawność*, OSW, Olsztyn 2009, s. 83–94.

[63] A. Krause, *Współczesne paradygmaty...*, dz. cyt., s. 207.

[64] W. Pilecka, J. Pilecki, *Warunki i wyznaczniki rozwoju autonomii dziecka upośledzonego umysłowo* [w:] red. W. Dykcik, *Społeczeństwo wobec autonomii osób niepełnosprawnych*, Eruditus, Poznań 1997, s. 31.

[65] A. Bleja, *Zasiewanie godności*, „Psychologia w szkole" 4 (2008), s. 63.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Włodzisław Zeidler również podkreśla fakt, że godność jest niezbywalna i niezależna od stanu organizmu człowieka.

> Od ludzkiej słabości ważniejsza jest bowiem ludzka godność! Niepełnosprawność jest niewątpliwie faktem, ale nie takim, który mógłby postawić pod znakiem zapytania godność człowieka[66].

Autor sprzeciwia się oddzielaniu różnych aspektów życia osoby niepełnosprawnej: medycznego od społecznego, psychologicznego od prawnego, pedagogicznego od etycznego, filozoficznego od politycznego. Można powiedzieć, że wszystkie te elementy spajają/powinny spajać praktyczne działania na rzecz niepełnosprawnych.

Samą godność osoby z niepełnosprawnością należy rozpatrywać w kontekście godności osobowej, czyli przysługującej, niezbywalnej, nienaruszalnej i niestopniowalnej, przysługującej bez względu na kondycję człowieka i jego zasługi. Jest to jednak trudne przy obecnym zorientowaniu na utylitaryzm człowieka. Zdolność do produkcji dóbr często staje się wyznacznikiem uznawania wartości i godności danej osoby oraz dawania jej praw do pełnego uczestnictwa w życiu społecznym. W konsekwencji, godność osoby z niepełnosprawnością bywa dosyć często zagrożona. Naruszanie godności niepełnosprawnego człowieka dostrzec można w realizowaniu źle pojmowanej integracji, nie uznawaniu potrzeb osób niepełnosprawnych, odmawianiu im prawa do indywidualnej i grupowej emancypacji, do „normalnych" warunków życia (np. w sferze mieszkalnictwa, zatrudnienia, seksualności, rodzicielstwa), a także w różnych przejawach zaniedbania[67] i przemocy[68] stosowanych wobec osób niepełnosprawnych (obecnych również w procesie rehabilitacji).

Aby koncepcja szanowania godności osobowej osób niepełnosprawnych miała rację bytu, potrzeba przekonania społeczeństwa co do jej słuszności. Źródłem krzewienia tego przekonania powinni być ci,

---

[66] W. Zeidler, *Niepełnosprawni pomiędzy psychologią a ortopedagogiką* [w:] tenże, *Niepełnosprawność*..., s. 34.

[67] K. Ćwirynkało, *Osoby z niepełnosprawnością jako ofiary zaniedbania w rodzinie*, „Opuscula Sociologica" 1 (2013), s. 47–59.

[68] U. Bartnikowska, K. Ćwirynkało, *W świecie dziecka z niepełnosprawnością – być ofiarą przemocy i zaniedbania* „Szkice Humanistyczne" t. XIII, nr 1 (vol. 31) (2013), s. 77–88; L. Kelly, *The Connections between Disability and Child Abuse: a Review of the Research Evidence*, „Child Abuse Review" 1 (3) (1992), 157–167; J. R. McCartney, V. A. Campbell, *Confirmed Abuse Cases in Public Residential Facilities for Persons With Mental Retardation: A Multi-State Study*, „Mental Retardation" t. 36, nr 6 (1998), s. 465–473.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

którzy stykają się na co dzień z niepełnosprawnymi, czyli terapeuci, nauczyciele, pedagodzy specjalni, lekarze, rehabilitanci itp. Ich odpowiedzialność powinna wykraczać poza sam kontakt z osobą niepełnosprawną i powinna obejmować promowanie pozytywnych postaw wobec niepełnosprawnych w szerszym społeczeństwie. O tym pisze Otto Speck:

> Wszelkie ortopedagogiczne działanie jest również działaniem zorientowanym na wartości, jego zakres obejmuje obyczaje i moralność. Jeśli działanie to ma być pomocne w realizacji udanego życia z upośledzeniem, musi wynikać z praktycznego obowiązywania wspólnych wartości (cnót), być podejmowane przez ludzi, którzy pojmują swój zawód również jako osobiste etyczne zobowiązanie (odpowiedzialność), nie zaś tylko jako funkcjonalne, fachowe wykonywanie czynności[69].

Dalej autor pisze, że poszanowanie godności osób z niepełnosprawnością stanowi

> [...] etycznie ugruntowaną cnotę i zobowiązanie, również własne. Polega ono na oczywistej i bezwarunkowej gotowości akceptowania drugiej osoby, nawet mimo jej „inności", oraz wspierania wartości jej życia [...][70].

Rozwijanie godności osobowościowej specjalistów pracujących z osobami niepełnosprawnymi daje szansę na społeczne poszanowanie godności osobowej osób niepełnosprawnych.

Warto w tym miejscu powołać się jeszcze na słowa Józefa Kozieleckiego, który uważa, że „ludzka godność jest trójwymiarowa". Pierwszym źródłem jest obrona własnej tożsamości i systemu przekonań – trzeba „żyć z godnością", „być sobą", „zachować wierność wobec siebie" w każdej sytuacji, każdych okolicznościach, nawet zagrożenia. Drugie źródło to aktywność skierowana na innych ludzi – to czyny pozaosobowe, które podnoszą rangę jednostki ludzkiej jako człowieka (np. solidarność, czyny altruistyczne, pomoc, przyjaźń). Trzecim źródłem godności jest twórczość, która stwarza większe możliwości rozwoju. Autor zauważa, że poszanowanie godności drugiego człowieka jest początkiem kształtowania własnej godności[71]. Przeniesienie tej koncepcji na grunt pedagogiki specjalnej i odniesienie jej do osób z niepełnosprawnością, pozwala na wskazanie kilku możliwych form działań. Po pierwsze, byłyby to działania skierowane na same osoby

---

[69] O. Speck, *Niepełnosprawni w społeczeństwie. Podstawy ortopedagogiki*, GWP, 2005, s. 307.

[70] Tamże, s. 308.

[71] J. Kozielecki, *O godności człowieka*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 32.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

niepełnosprawne: rozwijanie ich kreatywności, promowanie twórczości (w różnych dziedzinach, nie tylko artystycznej), a także pomoc w kształtowaniu poczucia własnej tożsamości (emancypacja indywidualna i grupowa) oraz promowaniu zachowań prospołecznych. Po drugie, można tu mówić o działaniach skierowanych na osoby pełnosprawne (które mają bądź mogą mieć kontakt z niepełnosprawnymi). Zadanie to nie należy do nowych. Janina Doroszewska[72] pisała ćwierć wieku temu, iż przygotowanie ludzi zdrowych do właściwego włączenia osób z niepełnosprawnością do społeczeństwa jest w zasadzie wspólnym zadaniem pedagogiki ogólnej, społecznej i specjalnej, a na barkach pedagoga specjalnego spoczywa odpowiedzialność za kwestię uświadamiania osób pełnosprawnych o osobach słabszych, niepełnosprawnych, innych.

THE DIGNITY OF DISABLED PERSONS FROM A SPECIAL EDUCATION PERSPECTIVE

Summary

The object of the authors' considerations is the concept of the dignity of a disabled person. The paper presents various ways of understanding the notion of dignity in philosophy and Christian theology, focusing on its individual and social aspects. The dignity and equality of all human beings are emphasized in many international legal acts. Nonetheless, it is often claimed that the dignity of people with disabilities is endangered. We describe some theories which concern the concept of the dignity of these people: 1) regarding people with disabilities as exceptional, with special dignity, 2) the ideas of personalization, 3) inclusion, 4) normalization, and 5) emancipation. It is concluded that in the humanist vision the dignity of a person with disabilities is one of the most essential values.

Urszula Bartnikowska, Katarzyna Ćwirynkało, Beata Antoszewska

[72] J. Doroszewska, *Pedagogika specjalna.* Tom I. *Podstawowe problemy teorii i praktyki. Wydanie II uzupełnione*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1989, s. 35.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 3, 2015
PL ISSN 1230-4050

ROMANA KOLARZOWA
(Rzeszów)

ZWIDY, MAJAKI, POWIDOKI CZYLI MEANDRY POSTPAMIĘCI. MIĘDZY DOMINICKIEM LACAPRĄ A GIORGIO AGAMBENEM

Gdy mowa o *postpamięci*, pierwszym odzewem jest zwykle *Holocaust*. Jest to skojarzenie ze wszech miar zrozumiałe. Jednak – jak można sądzić – nie wyłącznie do tej traumy fenomen ten jest przywiązany. Badaczom z kręgu teorii krytycznych i teorii postkolonialnych zawdzięczać należy zwrócenie uwagi na inny typ doświadczenia traumatycznego. Doświadczenia, w którym uczestniczyło kilka (a niekiedy kilkanaście) pokoleń, a które było traumą złożoną: wykorzenienia, wydziedziczenia, odczłowieczenia, eksploatacji i (niekiedy) eksterminacji. Doświadczenie to ukształtowało w społecznościach, których dotyczyło, coś, co można by nazwać „pamięcią równoległą" do tej, zapisanej przez historyków. W historii zapisanej, do niedawna skupionej przede wszystkim na ekspansji, rozwoju, rozszerzaniu i umacnianiu wpływów kultury, do której należeli badacze, doświadczenia *innych*, którzy zostali skonfrontowani z tymi procesami nie były uwzględniane inaczej, niż marginalnie. Konstatację Joanny Tokarskiej-Bakir[1] o nieobecności głosu ofiar można by nieco rozszerzyć: głosami nieobecnymi są głosy *przedmiotów* historii.

Nie znaczy to, że *przedmioty* historii pozbawione są zdolności pamiętania, Istnieje jednak specyficzna dialektyka radzenia sobie z doświadczeniem traumatycznym: potrzeba pamiętania i potrzeba odcięcia

[1] J. Tokarska-Bakir, *Polska jako chory człowiek Europy? Jedwabne, „postpamięć" i historycy*, www.eurozine.com/articles/2003-05-30-tokarska-pl.html

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

się od pamięci. Sama zdolność pamiętania może być zdominowana przez jeden z tych sposobów, co nie znaczy, że ten drugi jest nieobecny. Wyparcie traumy[2] rodzi skutki nader złożone, zarówno w sferze symbolicznej, jak i realnej. Narracje postpamięciowe gruntują je i przekazują je dalej. LaCapra wskazuje główne pokusy narracji „postpamięciowej":

1. *Uwznioślenie* – apokaliptyczne wizje, *acting out* i radykalne wyparcie.

2. „Pokusa wierności" i wielość jej fantazmatycznych żywotów. – Wierność jako żałoba udaremniona. – Wywoływanie duchów i ożywianie widm czyli instrumentalizacja doświadczeń traumatycznych.

3. Te szczególne przypadki, gdy praca pamięci nie jest pracą żałoby – o przemieszczeniach *pamiętanego*.

Wszystkie trzy pokusy mamy, zarówno w badaniach historycznych, badaniach z obszaru nauk społecznych, jak i w tym życiu, w które badacze (nawet socjolodzy) zanurzać się nie chcą – co również jest symptomem... sprawiającym, że mając je, jednak ich nie rozpoznajemy.

Ad 1. Mówiąc o postpamięciowym *uwznioślenia* traumy, LaCapra daje przykład pracy, jaką nad tekstem źródłowym Primo Leviego wykonał Giorgio Agamben[3]. Rzeczywiście, w agambenowym *Co zostaje z Auschwitz* z Leviego zostaje niewiele: świadectwo tego, kto pamięta, ponieważ przeżył, zostało swoiście „wypięknione" – lapidarność i rzeczowość narracji świadka – w terminologii LaCapry świadka pierwszego rzędu – zostały przeistoczone w apokaliptyczne *de profundis*[4]. Dochodzi w nim do zatarcia się – w apokaliptycznej *straszliwości* – granicy między doświadczeniem tej straszliwości przez obie strony. To jest bowiem w narracji apokaliptycznej nieuchronne, że ponieważ „koniec świata" nie przewiduje miejsca dla *tych trzecich*, zrównuje on wszystkich: *res tremenda* staje się Rzeczą powszechną, a wszyscy są jej ofiarami. W tej perspektywie pamięć zostaje oczyszczona z partykularyzmów – w tym z podziału na ofiary i sprawców. Można zgodnie powiedzieć: *wojna jest rzeczą straszną*.

Rytuał pamięci czystej *vs* wymazywanie pamięci nie tylko traumy wojennej dotyczy. Przykładem na jego działanie może być fantazmat I Rzeczpospolitej. Tym, co w największym stopniu uległo wyparciu

---

[2] Tamże.

[3] D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożasmość, teoria krytyczna*, przekł. K. Bojarska, Universitas, Kraków 2009, r. IV, s. 185–246.

[4] G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz: archiwum i świadek (Homo sacer III),* przekł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 14–44.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w narracji *dni pełnych chwały* to realności niewolnictwa w I RP. A to wyparcie było tożsame z wymazaniem chłopskiej pamięci.

Zasadniczo trzeba się cieszyć, że temat bodaj najbardziej załgany w oficjalnej historii zaczyna wreszcie wynurzać się z szafy. Sprawiedliwie trzeba jednak zaznaczyć, że lekcje, jak ten temat traktować, były i w dość odległej przeszłości, i najzupełniej świeże. Z tych odległych trzeba mieć na względzie to, co powtarza się w różnych relacjach: że na ziemiach polskich zamieszkują dwa narody, różne pod względem nie tylko kulturowym, ale zgoła odmienne antropometrycznie. Relacje pomiędzy nimi wskazują, że jeden to naród zwycięzców, a drugi to naród podbity[5]. Zastanawiająca jest zgodność tych spostrzeżeń z mitem założycielskim Polaków historycznych, tzn. szlachty, wywodzącej swoje pochodzenie od Sarmatów i konsekwentnie podkreślającej własną heterogeniczność wobec chłopstwa.

Lekcje współczesne bynajmniej nie zostały lepiej przyswojone; dwie ważne książki zostały zignorowane: studium Daniela Beauvois *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*; oraz praca Jana Sowy *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*[6]. Niech będzie, że Beauvois jest interesujący głównie dla historyków. Sowa jednak „z urzędu" winien zainteresować również socjologów, historyków kultury, antropologów, politologów, nawet filozofów..., a tu cisza głucha. Jak zwykle przy kwestiach niewygodnych, choć raczej niespornych.

Daniel Beauvois w słowie wstępnym wyłożył, co sądzi o polskich badaczach, zajmujących się zagadnieniami, które sam podejmuje. Streścić to można, że uparcie *patrzą, chociaż nie chcą widzieć*. Wolą ignorować przekazy źródłowe, byle tylko utrzymać pewien konstrukt mityczny. Uprawiają raczej piśmiennictwo sentymentalno-mitologiczne, niż prowadzą badania stricte historyczne.

Jan Sowa wprost sięga po teorie krytyczne i postkolonialne i dekonstruuje tę mitologię sentymentalną. W obu wymienionych pracach nazywa się rzeczy po imieniu. Kolonizacja jest kolonizacją, a nie *misją*

---

[5] Spośród dostępnych świadectw można wymienić wzmiankowane w monografii A. Świętochowskiego (*Historia chłopów polskich*, Warszawa, t. 1, 1925; t. 2, 1928) czy przekazane przez W. Witosa (*Moje wspomnienia*, Warszawa 1988, t. 1, s. 68–124); por. też T. Kizwalter, *O nowoczesności narodu: przypadek polski*, Semper, Warszawa 1999, r. III, r. VII.

[6] D. de Beauvois, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, Lublin 2005; J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

cywilizacyjną bądź *pokojowym jednoczeniem się narodów*. Niewolnictwo jest niewolnictwem, a nie *wtórnym poddaństwem* czy – wybitnie już nieadekwatnie – *systemem feudalnym*. Gdyby istotnie była jakaś większa wola poważnego zajęcia się tym *szkieletem w szafie*, to trudno o lepszą okazję do dyskusji. Tej zaś brak.

I tu pora wskazać jeszcze jeden element tej zawstydzającej praktyki historyzowania spod znaku *my, Sławianie, my lubim sielanki*. Otóż wyparcie realności niewolnictwa w I Rzeczpospolitej idzie w parze z wymazaniem chłopskiej pamięci. Cały tzw. projekt niepodległościowy, tworzony w XIX w., opierał się na tym wymazaniu. Przyjmując ostatecznie (choć niekoniecznie z entuzjazmem) niezbędność elementarnej edukacji *ludu* oraz niezbędność pozyskania go, nie skrywano przecież rzeczy najważniejszej: że ma to być pozyskiwanie dla swoich celów. Chcąc ten cel osiągnąć, zaoferowano *ludowi* swoisty udział w historii, tej samej, z której uprzednio był intencjonalnie wykluczany. W tej materii *praca u podstaw* oznaczała dokładnie to, co sugeruje nazwa: świadomość chłopską należało tak *od podstaw* fundamentalnie *przetransformować*, aby *lud* uznał doświadczenie historyczne i polityczne swoich właścicieli za doświadczenie własne.

Jak wiemy, ten karkołomny zamiar powiódł się. *De facto* dlatego, że *lud* jak niemy był, tak pozostał niemy i na niemotę skazany[7]. Jego historia, podobnie, jak historie *dzikich*, została skazana na zatarcie lub bardzo specyficzne *przepisanie*. W duchu sielanki. *Lud* nie tworzył podręczników do historii[8] ani kanonu literackiego; nie sprawował też kontroli nad swoją własną emancypacją – a zależała ona od przyswojenia treści zadanych. Przyswajano więc te treści oraz język, jakim były wyrażane. A nie był to język niewinny; co ujawnia choćby ten niewielki przykład – że rusyfikacja (i analogicznie germanizacja) odbierały, pomiędzy innymi, własne sądownictwo *Polakom*. Faktycznie likwidowano sądy szlacheckie, które były sądami *pro domo sua*. Zdanie to, choć prawdziwe (bo w świadomości społecznej *Polacy* to tyleż, co szlachta), jest zarazem narzędziem ideologicznego kamuflażu. Jego zadaniem jest zatarcie historycznej oczywistości, że tak określana *wspólnota narodowa* była wspólnotą ekskluzywną. I że z całą pewnością wykluczała ona tych, do których adresowane jest to zdanie. Jeszcze wyraźniej

[7] Pouczające są okoliczności związane z projektem R.U.T.A., *Gore – pieśni buntu i niedoli XV–XX w.* (2011). Dla M. Szajkowskiego dotarcie do tych 17. pieśni było „przywołaniem ich z zaświatów, gdzieś [...] z niebytu".

[8] Należy zwrócić uwagę na nieobecność w tej historii buntów chłopskich; zob. F. Ziejka, *Złota legenda chłopów polskich*, Warszawa 1984.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ideologiczny charakter języka ujawnia się w jednej z naczelnych tez polskiej historiografii, że I Rzeczpospolita była – w porównaniu z innymi państwami – enklawą wolności. I że dramat rozbiorowy wiązał się z tej wolności utratą. To jest oczywiście prawda, gdy *implicite* akceptuje się ekskluzywną koncepcję *narodu szlacheckiego* (a innej w powszechnej jeszcze w XIX w. świadomości społecznej nie było)[9]. To samo zdanie, gdy ma się odnosić do zakładanego w edukacyjnej *pracy u podstaw* rozumienia *narodu* czy też *społeczeństwa*, jest czystą ideologią. Co więcej, jest ideologią wykluczającą doświadczenie i pamięć społeczności edukowanej.

Praktyka unieważniania chłopskiego doświadczenia i wymazywania chłopskiej pamięci połączona była z dość szczególnym (i dwuznacznym) zabiegiem ochronnym. Mianowicie z idealizacją i „uromantycznieniem" *resp*. uwznioślenieniem chłopów. Sporo elementów tego, co nazwano kulturą ludową, stało się tabu. I to tabu trwa; nadal (np.) wiejskie pijaństwo, agresja i okrucieństwo mają status zbliżony do ponurego, rodzinnego sekretu. Wtajemniczeni dobrze wiedzą, jak się rzeczy mają[10] – ale po co zaraz to wywlekać? Oficjalnie obowiązuje sielski obrazek *człowieka prostego, przywiązanego do wartości, który w zgodzie w przyrodą*... itd.

Nie można też nie zauważyć, że tabu to jest wielce użyteczne i dla drugiej strony. Nie tylko zwalnia od urealnienia obrazu własnego; pozwala na wcale dogodną instrumentalizację *ludu*. Dochodzi do niej z reguły wtedy, gdy chce się uniknąć szczególnie przykrej konfrontacji społecznego *ja idealnego* z realiami. Lat temu kilkanaście postawiłam, *a propos* takich właśnie zabiegów, pytanie o pewną dystynkcję: kiedy *lud* staje się *motłochem?* Zdaje się, że nie dosłyszano; to niedosłyszenie, razem z samą kwestią, nadal uważam za znaczące.

Podejmowanie badań nad tym wątkiem niesie ryzyko nie dekonstrukcji mitu, ale kto wie, czy nie większe: ujawniania i badania ideologicznych manipulacji, jakim poddawano chłopską pamięć. W imię emancypacji; w imię *uczynienia chłopów obywatelami*; i całkiem praktycznie – w imię uniknięcia powtórki z pamiętnych okoliczności Styczniowych: kiedy to *lud* gotów był *buntowników* tropić wspólnie z carską armią i policją. Samo zresztą przyjrzenie się tym wydarzeniom i okolicznościom – wypieranym, a jakże – i uczynienie tego wedle

[9] J. Sowa, *Fantomowe ciało...*, s. 126–142, 323–344.

[10] W. Witos, dz. cyt., s. 101–111; E. Lewandowski, *Charakter narodowy Polaków i innych*, Warszawa 2008, s. 120–179.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wymogów teorii krytycznych tudzież postkolonialnych, jest przedsięwzięciem mało bezpiecznym. Już na początku okazałoby się, że trzeba się rozstać z wygodnymi schematami poznawczymi tego osobliwego *katechizmu historycznego*, który sobie od lat zamiast historii preparujemy. Na proste pytanie: *czemuż lud tak robił?* święte zaklęcie: *ponieważ był nieuświadomiony patriotycznie* mogłoby już nie wystarczyć.

Możliwe, że ta fałszywa pamięć jest tym, co – współcześnie – sam *lud* uwiera i zawstydza[11]. Trauma historii *ludu* została programowo wymazana; a zatem stała się czymś, czego wypowiedzieć nie można. Obecnie, gdy bada się zjawisko, nazwane *postpamięcią*, jednak nie uchodzi już udawać, że o czym się w publicznym dyskursie nie mówi, to przestaje istnieć. Tak samo nie uchodzi pokrzepiać się frazesem o *czasie, który leczy* itd. Jeśli serio stawiamy pytanie o to, czemu *lud* ma problemy z samoakceptacją, z uznaniem dla własnych korzeni, to równie serio winniśmy brać pod uwagę możliwość, że bardzo trudno o samoakceptację, gdy ma się (choćby i dość niezorganizowane i trudne do wyartykułowania) poczucie, że nie można identyfikować się z tym, co uważa się za treść społecznej pamięci; że ta pamięć w gruncie rzeczy jest pamięcią cudzą, obliczoną na unieważnienie własnej traumy. Nazywając rzecz po imieniu, jest to tak, jakby ofiara miała identyfikować się z pamięcią opresora, a potomkowie ofiary mieli tę właśnie pamięć afirmować jako *jedyną prawdziwą*. Nic więc dziwnego, że sfałszowana pamięć niszczy tożsamość i musi skutkować odcinaniem się od korzeni, z których nie wyrasta. Warto ten trop rozważyć w kolejnym nawrocie zaniepokojenia, np. otwarcie okazywanym lekceważeniem dla wykształcenia innego, niż zawodowe czy dla spędzania czasu na „zajęciach bezproduktywnych" w rodzaju czytania książek.

Inne skutki tych problemów z zaburzoną tożsamością wręcz materializują się – co znakomicie uchwycił Filip Springer w *Wannie z kolumnadą*[12]. Tu akurat problem materialny zgoła „lakanizuje się" i unaocznia zarówno proces wyparcia, jak i pożądanie *pożądania Innego*: przecież zabudowa wiejska może zawierać wszystko, tylko nie jakieś znaczące elementy wiejskiego pejzażu. Dlatego wycina się jabłonie i lipy, a sadzi żywotniki. Nie, żeby się one bardzo podobały, ale imaginacyjnie przyjmuje się, że tak by się podobało „tym innym", a podobałoby się, bo to już „nie wygląda, jak na wsi".

---

[11] Problem „tożsamościowego rozszczepienia" podejmuje A. Leder w *Prześnionej rewolucji*, Warszawa 2014.

[12] F. Springer, *Wanna z kolumnadą. Reportaże o polskiej przestrzeni*, Czarne, Wołowiec 2013.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Coraz częściej społecznie akceptowaną formą ekspresji pamięci są tzw. rekonstrukcje historyczne – ale ze względu na naszkicowaną tu komplikację wypartego *pamiętanego* i wszczepionego fantazmatu są to raczej konstrukcje fantazmatyczne, niż *acting out* – ta forma odreagowania znajduje się gdzie indziej. Niemniej i temu trzeba się przyjrzeć, jakie to duchy wywołuje się najczęściej w tych spektaklach i w jakiej relacji to, co wywoływane pozostaje wobec tożsamości wywołujących[13].

Specyficzna jest zbiorowa pamięć *ludu*. Co najmniej rozkawałkowana, jeśli nie wręcz roz-szczepiona. Manifestuje się to roz-szczepienie najprościej tak, że „słowa nie przystają do rzeczy". Słowa dają świadectwo skuteczności wszczepienia traumy nieswojej: *lud*, wyedukowany nawet na poziomie elementarnym, chętnie „daje świadectwo" swojej identyfikacji z historycznymi katastrofami: w tym identyfikacji z doświadczeniem traumy największej – z utratą *wolności*. Czyli z utratą nie doznaną, bo przecież nie może utracić *wolności* ten, kto z definicji swojego stanu jest nie-wolny i kto nie jest podmiotem politycznym, lecz „ożywionym przedmiotem", zredukowanym do tego, co Agamben nazywa *nagim życiem*, choć bardziej adekwatne wydaje się tu pojęcie biowładzy Foucaulta[14].

Zakwestionowanie faktyczne tego fantazmatycznego doświadczenia widoczne jest wyraźnie, chociaż albo pozostaje nienazwane, albo podlega interpretacji wedle nie mniej fantazmatycznego klucza. Podnosi się raz po raz problem nikłego kapitału społecznego oraz równie niewielkiego respektu dla prawa. Jedno i drugie to zjawiska widoczne, interpretowane jako skutek traumy, związanej z XIX-wiecznym „nieposiadaniem suwerenności" oraz z autorytarnymi rządami w 2. połowie XX w. Ta eksplikacja, chociaż hermeneutycznie mało wyrafinowana, okazuje się skuteczna; przynajmniej na tyle, że uniemożliwia sformułowanie przynajmniej dwóch zapytań: a) jak to możliwe, aby

---

[13] Zasygnalizuję tylko, że potomkowie tych, którzy np. brali grunty z parcelacji i „skuwali herby w wywłaszczonych dworach" (A. Leder) identyfikują się z... „żołnierzami wyklętymi".

[14] Por. uwagi LaCapry, dz. cyt., s. 209, przyp. 19. Zgadzam się z J. Sową, że Agamben nietrafnie twierdzi, że *obóz koncentracyjny* stał się paradygmatem nowoczesności; trzeba sięgnąć do teorii postkolonialnych i skonfrontować tę tezę z „paradygmatem niewolnictwa" oraz z koncepcją *subalterna*. Znakomitą ilustrację dla tego, czym była *biowładza folwarczna* znalazł A. Leder, *Folwark polski*, rozmowa Grzegorza Sroczyńskiego z Andrzejem Lederem, „Gazeta Wyborcza" nr 86. 8118, 12–23.04.2014, s. 14–16.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

większość, dla której „trauma rozbiorów" jest traumą wszczepioną, tak realnie dziedziczyła jej skutki?[15]; b) czy nie warto bliżej przebadać hipotezę, że ten osobliwie silny i powszechny opór wobec prawa jest ekspresją czegoś znacznie bardziej „pierwotnego", a nienazwanego – mianowicie oporu wobec *poddaństwa*: kondycji, w której prawo oznaczało *obowiązek* akceptacji opresji zewnętrznej. Wyparcie realności bycia przez pokolenia *nagim życiem*, biologiczną masą, zarządzaną *ekonomicznie* skutkuje także przemieszczeniem *pamięci o wrogach*.

Własnością ludowej świadomości nie stał się (np.) *Zamek kaniowski* Goszczyńskiego – stała się *Trylogia* Sienkiewicza. Potomkowie *ludu* akceptują jako „swój" ten model narracji, w którym dla bohatera pozytywnego możliwe jest głosić jako jedną z reguł porządku społecznego, że *chama należy prać po pysku, nie zsiadając z konia*. A skoro tak, to odreagowanie nie może kierować się na bohatera pozytywnego – musi znaleźć inny obiekt, który byłby – zgodnie zarówno z regułami sztuki psychoanalitycznej, jak i modelem Girarda – pomieszczony poza kręgiem własnym i postawiony zarazem poniżej własnej kondycji i bliżej obiektu wypartego.

W tak skonstruowanej ramie społecznej musi pojawić się Żyd: jest podwójnie obcy: etnicznie i religijne. I chociaż obcy, pozostaje w postrzeganych jako bliższe oraz mniej opresyjne relacjach z „zakazanym obiektem nienawiści"[16]. To pozwala na kilka operacji: a) z perspektywy przekonania o prawdziwości jednej wiary usytuować „wroga" tej wiary poniżej siebie; b) z perspektywy mocno utrwalonego, a później wypartego pewnika o heterogeniczności własnej wobec zarządzających *nagim życiem* ludu skuteczniej „substytuować" heterogeniczność zakazaną jako obiekt nienawiści przez heterogeniczność dozwoloną; c) bliskość obu obiektów heterogenicznych, wzmacniana przez imaginację („żydowscy doradcy") taką substytucję uprawdopodobnia; d) możliwa staje się akceptacja konstruktu tożsamościowego, w którym kwestia heterogeniczności zostanie zeskamotowana i zastąpiona fantazmatem *tożsamości wiary*.

Antysemityzm *ludowy* istnieje; mimo długiej praktyki dyskursywnej, w której wzajemne relacje starano się idealizować. Osiągano to kosztem bagatelizowania aktów przemocy symbolicznej (łatwo prze-

[15] Jeśli tak by miało być, to zbiorowość taka byłaby bardzo bliska przypadku Benjamina Wilkomirskiego. Zob. LaCapra, dz. cyt., s. 162–165.

[16] T. Markiel, A. Skibińska, *Zagłada domu Trynczerów*, Warszawa 2011, s. 44–55; szczególne znaczenie dla uświadomienia sobie „pracy nad chłopską pamięcią" mają cytaty na str. 54.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

chodzącej w realną)[17]. Jest to o tyle proste, że relacje te często przedstawiane są w nadmiernym uproszczeniu; tak jakby *wieś* była strukturą jednolitą[18], zamkniętą i autonomiczną, wolną od podwójnego – sprawowanego przez właścicieli ziemskich oraz duchowieństwo – nadzoru, który faktycznie trwał aż do końca II RP.

Stawiam hipotezę, wymagającą przeprowadzenia badań źródłowych – zarówno terenowych, jak i archiwalnych: że opresja, jakiej doświadczali Żydzi w wiejskich społecznościach mogła być: a) formą odreagowania opresji poddaństwa; b) przeniesioną formą odwetu. Wstępnie na rzecz tej hipotezy przemawia obsesyjny wątek „tropienia żydowskości" (nie bez powodu eksploatowany przez ugrupowania populistyczne); staje się on bardziej czytelny, gdy zestawi się go z uprzednią obsesją *narodu politycznego*, poświadczoną przez *Liber chamorum*. *Lud* inkorporuje to, co imaginuje sobie jako *pożądanie* (zakazanego) *Innego* i czyni z tej transkrypcji pożądania własny fantazmat. Być może podobną ewolucję przeszła wyparta trauma, związana z *nagim życiem* i jego eksploatacją – i ujawniła się w *polowaniach na Żydów* jako zwierciadlane odbicie *pożądania* władzy nad życiem[19].

Jest jeszcze jedna sfera, bardzo istotna dla współczesnego życia społecznego, w której ujawnia się to rozszczepienie pamięci wraz z wielowarstwowym resentymentem. To sfera kultury. Stosunek do kultury symbolicznej, w tym do tej jej części, którą nazywa się *narodową*, ujawnia nie tylko brak kompetencji do uczestnictwa w niej, ale i niechęć. Daleko bardziej zaawansowaną, niż skonstatowane przez Gombrowicza niezachwycanie się Słowackim. Ten brak zachwytu też ma zresztą swoje przyczyny – i trzeba by ich szukać w *Księdzu Marku* raczej, niż w *Mazepie* czy *Lirykach lozańskich* – którymi Gombrowicz zajmować się nie chciał; tu ważniejsze od szczegółowej analizy antropologicznej oporu wobec Słowackiego wydaje się odnotowanie, że owa niechęć współczesna jest manifestacją oporu wobec *tego, co obce*. Paradoksalnie, ujawnieniu tej niechęci do kultury symbolicznej jako

---

[17] Por. J. Tokarska Bakir, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny 2004, s. 74–77, 86–92.

[18] Dziękuję dr. A. Kubiakowi za zwrócenie uwagi na ideologiczny charakter „homogenizowania" wsi – ta operacja bardzo ułatwia przekształcenie chłopskich społeczności w *masy wiejskie*.

[19] Do takiej hipotezy skłaniają lektury wspomnień T. Markiela, *Okrzyków pogromowych* J. Tokarskiej-Bakir (Czarne 2011) oraz – z trzech książek, dotyczących relacji polsko-żydowskich na wsiach polskich – J. Grabowskiego *Judenjagt. Polowanie na Żydów. Studium dziejów pewnego powiatu*, Warszawa 2011, s. 21–30; 53–66; 71–86.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

czegoś obcego, sprzyja dominujący od ćwierćwiecza paradygmat dyskursu publicznego. Śledząc procesy, zachodzące w sferze kultury – a mówiąc wprost, śledząc degradację jej instytucji i tego, co Bourdieu nazywał *polem produkcji kulturowej*[20] – trudno nie zauważyć swoistej ulgi, z jaką racjonalizuje się jej zaniedbywanie. To zaniedbywanie ma legitymizować respekt dla reguł rynkowych. W tych racjonalizacjach nie ma miejsca dla imponderabiliów w rodzaju dziedzictwa czy wspólnotowej pamięci. I to jest dość oczywiste – bo to dziedzictwo nie jest bynajmniej wspólne, a uwspólnienie okazało się nader powierzchowne (choć dla doraźnych celów ideologicznych i politycznych było wystarczające). To jest obszar, w którym swobodnie pojawia się duch Szeli i gdzie do głosu dochodzi to, co według Ledera było niewyrażalne:

> O ile wrogość wobec Żydów i pragnienie, „by znikli", już dawno przed wojną znalazły znakomity wyraz w ideologii narodowej demokracji i nauczaniu Kościoła katolickiego, o tyle wielowiekowa niechęć wobec szlachecko-urzędniczych elit była o wiele bardziej skryta. Przekształcała się w mieszaninę strachu, oporu i fascynacji, która wybuchała tylko nieoczekiwanie w porywach przemocy i okrucieństwa [...] Wskutek tego wobec Żydów można było zupełnie otwarcie snuć okrutne czy pogardliwe fantazje [...], zaś wobec ówczesnych, wywodzących się z dworu elit narodowych – nie[21].

Wyparta wrogość powraca; i może powracać otwarcie, chociaż nie zawsze *expressis verbis*.

BIBLIOGRAFIA:

G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz: archiwum i świadek (Homo sacer III)*, przekł. S. Królak, Warszawa, Sic!, 2008.

D. de Beauvois, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, Lublin 2005.

J. Grabowski, *Judenjagt. Polowanie na Żydów. Studium dziejów pewnego powiatu*, Warszawa 2011.

T. Kizwalter, *O nowoczesności narodu: przypadek polski*, Semper, Warszawa 1999.

D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria* krytyczna, przekł. K. Bojarska, Universitas, Kraków 2009.

A. Leder, *Folwark polski*, rozmowa Grzegorza Sroczyńskiego z Andrzejem Lederem, „Gazeta Wyborcza" nr 86. 8118, 12–13.04.2014, s. 14–16.

A. Leder, *Prześniona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej", Warszawa 2014.

---

[20] P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tł. E. Neyman, PWN, Warszawa 2006, s. 76 i n.

[21] A. Leder, *Prześniona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wyd. „Krytyki Politycznej", Warszawa 2014, s. 34.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

E. Lewandowski, *Charakter narodowy Polaków i innych,* Warszawa 2008.
T. Markiel, A. Skibińska, *Zagłada domu Trynczerów*, Warszawa 2011.
J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.
F. Springer, *Wanna z kolumnadą. Reportaże o polskiej przestrzeni*, Czarne, Wołowiec 2013.
Świętochowski, *Historia chłopów polskich*, Warszawa, t. 1, 1925; t. 2, 1928.
J. Tokarska-Bakir, *Polska jako chory człowiek Europy? Jedwabne, „postpamięć" i historycy*, www.eurozine.com/articles/2003-05-30-tokarska-pl.html
J. Tokarska-Bakir, *Okrzyki pogromowe*, Czarne, Wołowiec 2012.
W. Witos, *Moje wspomnienia*, Warszawa 1988.
F. Ziejka, *Złota legenda chłopów polskich*, Warszawa 1984.

SPECTRES, DELUSIONS, AFTERIMAGES – THE MEANDERS OF POSTMEMORY. BETWEEN DOMINIC LACAPRA AND GIORGIO AGAMBEN

Summary

This paper refers to the phantasm of Poland as *the oasis of freedom*, which acts as a historical doctrine. The text is focused on exclusivism of dominant narration and its effect. I point the most important: the repressioned trauma of social object of biopower, the displacement and "acting out" of this trauma, and false memory/identity as a price of "including into the nation".

Romana Kolarzowa

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 3, 2015
PL ISSN 1230-4050

WOJCIECH CZABANOWSKI
(Kraków)

MAKSYMY WEZYRA PTAHHOTEPA – WYRAZ IDEOLOGII KLASY URZĘDNICZEJ OKRESU STAREGO PAŃSTWA

MAKSYMY WEZYRA PTAHHOTEPA[1]

Maksymy przypisywane są zwyczajowo – zgodnie z deklaracją autora na początku tekstu – Wezyrowi Ptahhotepowi, wysokiemu dostojnikowi na dworze Faraona Dżedkare Izezi. Autor przedstawia się jako: „Książę, Hrabia, Ojciec Boga, Umiłowany przez Boga, Najstarszy syn Króla, syn jego ciała, Burmistrz miasta i Wezyr Ptahhotep”[2]. Jakkolwiek zachowane do dzisiejszych czasów wersje tekstu napisane są w języku średnioegipskim, przyjmuje się, że jego oryginalnym językiem był staroegipski. Chociaż rozmaici autorzy różnią się w swoich poglądach co do datowania tekstu i jego autorstwa, większość zgodna jest, że dzieło napisane zostało w okresie Starego Państwa (mniej więcej w latach 2414–2375 p.n.e.[3]), a najpóźniej w Pierwszym Okresie Przejściowym[4].

---

[1] Cytaty z Maksym podaję we własnym tłumaczeniu, dokonanym głównie na podstawie tłumaczeń M. Lichtheim i V. A. Tobina, a niekiedy także tłumaczenia Z. Žaby i tekstu oryginalnego. Miejsca w tekście oryginalnym podaję wg numeracji Z. Žaby, *Les Maximes de Ptahhotep*, Praha 1956, wraz ze skrótem MP. Za pomoc w redakcji tekstu i cenne uwagi dziękuję dr. hab. Janowi Kiełbasie.

[2] Z. Žaba, wiersze: 43–46.

[3] N. Grimal, *A History of Ancient Egypt*, Oxford 1992, s. 79.

[4] R. J. Williams, *The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship*, „Journal of the American Oriental Society”, Vol. 101, No. 1, Oriental Wisdom (Jan.–Mar., 1981), s. 9.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Znaczenie *Maksym* na tle zachowanej literatury Starożytnego Egiptu trudno jest przecenić. Stanowiły one wzorzec dla późniejszej literatury mądrościowej[5], a cytaty i aluzje do tekstu znajdujemy w pismach późniejszych, m.in. w *Historii Sinuhe*[6] oraz w *Instrukcjach lojalistycznych*[7].

Ten, należący do gatunku *sebayt*, tekst składa się ze wstępu, części zasadniczej, złożonej z czterdziestu pięciu maksym oraz zakończenia[8]. Wszystkie części składają się w formalną całość, ukazującą drogę, jaką ma do przebycia młody człowiek zainteresowany karierą w administracji państwowej.

Wstęp rozpoczyna się od apostrofy skierowanej do Faraona, w której Wezyr prosi o zgodę, by ze względu na swój podeszły wiek, mógł pouczyć swego syna o mądrości, którą zdobył w trakcie swego żywota, a także o mądrości przodków. Wezyr, wypowiedziawszy swą prośbę, wskazuje, że będzie to zarówno z korzyścią dla jego syna, jak i dla samego władcy:

> By mój syn mógł zająć mą pozycję,
> […]
> A niech i tobie się przydarzy,
> By nie było swarów wśród ludu
> I by służyły ci Obydwa Brzegi[9].

Podobne wskazywanie na korzyść wynikającą ze stosowania się do zaleceń (w tym miejscu prośby) Wezyra obecne są w całym tekście, stanowiąc nieodłączny element każdej maksymy.

Władca pozytywnie ustosunkowuje się do prośby, po czym następuje przytoczony już fragment opisujący postać samego Wezyra wraz z zapewnieniem, że przyswojenie jego nauk zagwarantuje uczniowi pomyślność, zaś ich odrzucenie doprowadzi go do zguby.

Wstęp do *Maksym* zawiera zatem przykład, do którego należy dążyć – jest nim autor dzieła, człowiek sukcesu, wysoki dostojnik królew-

---

[5] Tamże, s. 11.

[6] A. H. Gardiner, *Notes on the Story of Sinuhe*, Paris 1916, s. 62.

[7] G. Posener, *L'Enseignement Loyaliste: Sagesse egyptienne du Moyen Empire, Centre de recherches d'histoire et de philologie, II: Hautes etudes orientales 5*, Geneva 1976. s. 35.

[8] Podział za: V. A. Tobin, *The Maxims of Ptahhotep*, [w:] W. K. Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, New Haven i London 2003, s. 129–148.

[9] Metonimiczne określenie Egiptu. Tłumaczenie za: V. A. Tobin, *The Maxims of Ptahhotep*, [w:] W. K. Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, New Haven i London 2003, s. 131.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ski – wraz z obietnicą wskazania drogi prowadzącej do urzeczywistnienia tego ideału. Droga ta opisana jest w części zasadniczej tekstu – jest nią nauka zawarta w czterdziestu pięciu maksymach. Maksymy te omówione zostaną dokładniej dalej.

Epilog stanowi apostrofa do syna, w której ojciec zapewnia go o tym, że jego osiągnięcia są znaczne i przewyższył w godnościach swoich przodków. Tego samego życzy synowi – adresatowi tekstu. W ostatnich słowach mówi:

> Wszystko to spotkało mnie, gdyż czyniłem Ma'at dla Króla,
> Aż osiągnąłem dzięki temu chwałę[10].

MA'AT

Pojęcie Ma'at przekładane zwykle jako prawo, prawda lub sprawiedliwość[11] pojawia się w tekście 9 razy:

1. „Wielka[12] jest Ma'at, a jej podstawy są stabilne,
   Pozostaje niewzruszona od czasów Ozyrysa,
   A ten, kto łamie prawo zostaje ukarany"[13].

2. „Ostatecznie ostoi się i tak Ma'at [w odróżnieniu od ludzkich podstępów]"[14].

3. „Trzymaj się Ma'at, nie przekraczaj jej"[15].

4. „Trwa człowiek, który kieruje się Ma'at,
   Który podąża prostą drogą.
   On spisze swój testament,
   A chciwiec nie będzie miał grobu"[16].

5. „Jeżeli posłuchasz moich rad,
   Wszystkie twoje sprawy potoczą się pomyślnie,
   Jeżeli zawarta w nich Ma'at okaże się skuteczna, będzie to dowodem ich wartości"[17].

6. „Jego [mędrca] oczy widzą,
   A uszy słyszą, co przyniesie korzyść jego synowi.
   Kto postępuje zgodnie z Ma'at, wolny jest od fałszu"[18].

---

[10] MP, 644.

[11] E. A. Wallis Budge, *Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, Londyn 1920, s. 270.

[12] Ma'at jest rzeczownikiem rodzaju żeństkiego.

[13] MP, 88.

[14] MP, 89.

[15] MP, 150 Albo: „Mów tylko prawdę, nic ponadto".

[16] MP, 312.

[17] MP, 509.

[18] MP, 532.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

7. „[Ten, kto słuchał nauk swego ojca] przemawiał będzie do swoich dzieci,
A te będą przemawiały do swoich dzieci.
Wychowuj je, nie przekazuj zgubnych treści,
Utrwalaj w nich Ma'at, a będą żyły"[19].

8. „Dobry syn, dar od bogów
Osiąga więcej niż to, czego nauczył go ojciec,
Czyni Ma'at,
Gdyż jego serce podąża właściwą drogą"[20].

9. „Wszystko to spotkało mnie, gdyż czyniłem Ma'at dla Króla,
Aż osiągnąłem dzięki temu chwałę"[21].

Na podstawie przytoczonych użyć pojęcia, możemy wyciągnąć wniosek, że Ma'at jest w *Maksymach* czymś, czym można się kierować, jest czymś, co trwa pomimo ludzkich nieprawości, ale jednocześnie co można utrwalać. Może być również zawarte w czyichś wypowiedziach. Przyjmuję *a contrario*, że Ma'at jest także czymś, wbrew czemu można postępować, a wypowiedzi mogą być tego pozbawione. W dostępnych tłumaczeniach Ma'at jako coś zawartego w wypowiedziach tłumaczone jest jako mądrość, często też bywa tłumaczone jako prawo lub porządek. Gdzieniegdzie zachowywane jest oryginalne słowo, pozostawione bez tłumaczenia.

Sam proponuję następującą interpretację tego pojęcia:

Ma'at bez wątpienia oznacza prawo, ponieważ można postępować zgodnie z nim lub wbrew niemu, ale bez względu na to, czy jest łamane czy przestrzegane, obowiązuje nadal. Podobnie o prawie myślimy współcześnie – to, że ktoś przechodzi na czerwonym świetle nie powoduje, że przepis zabraniający takiego zachowania obowiązuje mniej, taki czyn w żaden sposób nie szkodzi normie. Za taką interpretacją przemawia także pojawianie się tego słowa w kontekstach dotyczących prawa, korzyści, sporu i instytucji.

Ma'at wydaje się oznaczać także porządek społeczny, reprezentowany w szczególności przez urzędników. Ptahhotep oświadcza w końcu, że „czynił Ma'at dla Króla". Postępowanie zgodne z Ma'at zapewnia także bogactwo i pomyślność.

Ma'at ma przy tym niewątpliwie wymiar etyczny („serce podąża właściwą drogą", „podążania prostą drogą", „dar od bogów") oraz intelektualny (Ma'at zawarta w naukach).

---

[19] MP, 597.
[20] MP, 635.
[21] MP, 644.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Na tej podstawie uważam, że Ma'at oznacza w *Maksymach* ogół pozytywnie wartościowanych norm obowiązujących w społeczeństwie egipskim (prawnych, ale także obyczajowych, i moralnych), służących zachowaniu panującego w nim porządku, a także naukę dotyczącą tych norm oraz praktykę ich stosowania[22].

Tak pojęte Ma'at stanowi właściwy przedmiot nauczania Wezyra, a także znajduje swoje odbicie w formie utworu. Zgodnie ze słowami: „[Ten, kto słuchał nauk swego ojca] przemawiał będzie do swoich dzieci, / A te będą przemawiały do swoich dzieci. / Wychowuj je, nie przekazuj zgubnych treści, / Utrwalaj w nich Ma'at, a będą żyły". – Ptahhotep naucza swojego syna, ukazując mu we wstępie siebie jako cel, podając drogę do osiągnięcia celu w części zasadniczej oraz zwracając się do niego jako adresata, znajdującego się na początku tej drogi, w zakończeniu. Jest to porządek zstępowania czy nauczania Ma'at, gdzie osoba spełniona i wywyższona za jej pośrednictwem przekazuje swoją wiedzę i doświadczenie człowiekowi znajdującemu się na początku drogi – kariery urzędniczej. Spoglądając na *Maksymy* od końca, naszym oczom ukaże się porządek wstępowania czy uczenia się Ma'at, według którego opisany w epilogu młodzieniec, postępując zgodnie z naukami 45 maksym, osiągnie lub przewyższy w końcu chwałę dostojnika przedstawionego w prologu. Oba te porządki możliwe są jednak dzięki temu, że ich gwarantem jest porządek obiektywny, „trwający od czasów Ozyrysa".

TRÓJELEMENTOWA STRUKTURA 45 MAKSYM

Część zasadnicza dzieła składa się z 45 maksym. Lichtheim proponuje wyróżnić tylko 37, a ostatnie osiem wlicza do epilogu[23], należy jednak przychylić się do podziału, jaki podaje Tobin[24]. Ostatnie osiem nie różni się bowiem od wcześniejszych swoją strukturą, a jedynie dotyczy innych zagadnień. Pierwsze 37 pouczeń mówi, jak zachowywać

---

[22] W podobny sposób w języku polskim funkcjonuje pojęcie prawa. Prawo to z jednej strony zespół norm, np. prawo cywilne, z drugiej strony nauka, mówimy np. „studiować prawo" (w przypadku innych dyscyplin często stosowane są w podobnych okolicznościach dwa różne określenia; prawo jest przedmiotem nauki, która też nazywa się prawo, ale na przykład zdrowie jest przedmiotem nauki, która nazywa się medycyna), a z trzeciej strony praktyka, mówimy np., że urząd stosuje prawo.

[23] M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. Vol. I: The Old and Middle Kingdoms*, Londyn 2006, s. 73.

[24] V. A. Tobin, *The Maxims of Ptahhotep* [w:] W. K. Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, New Haven i London 2003, s. 129–148.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

się w rozmaitych życiowych sytuacjach, podczas gdy ostatnie osiem mówi o tym, w jaki sposób ustosunkować się do całości wiedzy przekazanej w dziele. Proponuję zatem określić pierwsze 37 maksym jako maksymy materialne, a ostatnich osiem jako maksymy formalne.

Jak powiedziałem wszystkie maksymy mają z grubsza tę samą strukturę. Na początku każdej określony jest adresat, np.: „Jeżeli jesteś jednym z gości..."[25], „Jeżeli jesteś pośród ludzi..."[26], „Jeżeli jesteś człowiekiem sprawującym władzę..."[27] czy „Jeżeli chcesz wypróbować charakter przyjaciela..."[28] Następnie sformułowane jest zalecenie dotyczące postępowania, np. (odpowiednio): „...przyjmuj wszystko, co jest podawane, gdy zostanie przed tobą postawione..."[29], „...zdobywaj stronników godnych zaufania..."[30], „...słuchaj spokojnie słów człowieka przychodzącego ze skargą..."[31], czy „...nie wypytuj o niego znajomych, ale wypróbuj go sam..."[32]. Na samym końcu maksymy autor przedstawia nam korzyść płynącą z zastosowania się do porady. Korzyść może być bezpośrednia, ale może też polegać na uniknięciu nieprzyjemnych konsekwencji, np. (odpowiednio): „...ponieważ [gospodarz] będzie szczodry dla tych, których sobie upodoba."[33], „...gdyż tacy zostają dostojnikami."[34], „...gdyż o tym, kto odrzuca skargi, będą gadali: 'Dlaczego ją odrzucił?'"[35], czy „...ponieważ wtedy szybko go poznasz"[36]. Struktura taka przypomina trójczłonową koncepcję normy prawnej[37]. Według koncepcji tej, norma prawna składa się z *hipotezy* – części określającej do kogo i w jakich okolicznościach stosuje się norma, *dyspozycji* – części określającej, jak w razie zaktualizowania się hipotezy adresat powinien postąpić oraz *sankcji* – części określającej, jakie korzyści spotkają adresata lub jakich nieprzyjemności uniknie, zachowując się zgodnie z dyspozycją. Można powiedzieć, że prawie wszystkie maksy-

[25] MP, 119.
[26] MP, 232.
[27] MP, 264.
[28] MP, 465.
[29] MP, 121.
[30] MP, 233.
[31] MP, 165.
[32] MP, 466–467.
[33] MP, 137.
[34] MP, 235.
[35] MP 273–274.
[36] MP, 469.
[37] С. А. Голунский, М. С. Строгович, *Теория государства и права*, Moskwa 1940, s. 251–152.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

my charakteryzują się właśnie taką, trójczłonową budową. Jak zauważy wnikliwy czytelnik, znajdujemy w poradach Ptahhotepa także zdania, które zdają się nie być ani hipotezą, ani dyspozycją, ani sankcją. Są to zdania eksplikacyjne, mające wyjaśnić czytelnikowi, o co dokładnie chodzi lub dlaczego autor zaleca takie, a nie inne postępowanie. Eksplikacje takie mogą dotyczyć zarówno hipotezy, dyspozycji, jak i sankcji. Aby dobrze to zilustrować proponuję przyjrzeć się z bliska kilku przykładom. Literą (H) oznaczał będę hipotezę maksymy, (D) dyspozycję, a (S) sankcję. Małymi literami oznaczę zdania eksplikacyjne.

1. Maksyma 3 pokazuje nam, w jaki sposób kolejne elementy mogą następować bezpośrednio po sobie. Wiersz czwarty maksymy uznaję za eksplikacyjny, gdyż nie wyraża powinności, a jedynie towarzyszące jej okoliczności, podobnie wiersz piąty uznaję za służebny względem pożądanego skutku (sankcji), jakim jest zwycięstwo w procesie, a jaki wyraża wiersz ostatni.

(H) Jeżeli występujesz jako strona przeciwko komuś,
Kto jest tobie równy, kto ma podobny status jak ty,
(D) Pokaż się z lepszej strony niż on, milcząc,
(d) Podczas gdy on będzie przemawiał nienawistnie.
(s) Choć narada sędziów będzie długa,
(S) To twoje imię będzie uważane za dobre w ich umysłach[38].

2. W maksymie 9 znajdujemy eksplikację hipotezy, a także sankcję wskazującą na dwie korzyści płynące z zalecanego zachowania: szacunek wśród ludzi oraz zwiększenie swoich szans do zwycięstwa przed sądem. Można także twierdzić, że szacunek pełni funkcję subsydiarną w stosunku do zwycięstwa przed sądem, a zatem uznać wiersz czwarty za eksplikacyjny, sądzę jednak, że właściwiej jest uznać szacunek za samoistną korzyść, gdyż pojawia się on w maksymach w wielu innych miejscach właśnie w takiej roli[39].

(H) Jeżeli zajmujesz się rolnictwem, a twoje pola obrodziły,
(h) Bóg sprawia, by dawały plon twoim rękom,
(D) Nie rozpowiadaj o tym niepotrzebnie wśród sąsiadów.
(S) Ludzie mają wielki szacunek dla cichego człowieka.
(s) Człowiek o dobrym charakterze posiada prawdziwe bogactwo -
(S) Przed sądem jest niebezpieczny jak krokodyl.
[...][40]

---

[38] MP, 69–73.

[39] O wartościach samoistnych i susbydiarnych będzie mowa w dalszej części tekstu.

[40] MP, 161–168.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

3. W maksymie jedenastej dyspozycja wyrażona jest przed hipotezą. Hipoteza w tej dyspozycji daje się *de facto* wyrazić jako: „każdy".

(D) Podążaj za swoim sercem, (H) dopóki jesteś żywy...[41]

Identycznie sformułowaną hipotezę spotykamy w maksymie 34, podobnie w maksymie 35 „(D) Bądź wdzięczny swoim pomocnikom (H) w pomyślnym czasie"[42]. W krótkiej maksymie 36 dowiadujemy się pod koniec, że pouczenie stosuje się do osób sprawujących urząd sędziego[43]. W Maksymach 15, 20, 26, 27 i 31 mamy do czynienia z podobnymi sytuacjami.

Natomiast maksyma 23 pozbawiona jest zupełnie wyrażonej *explicite* hipotezy. Rozpoczyna się ona od dyspozycji.

(D) Nie powtarzaj pomówień,
Ani ich nie słuchaj..."[44]

Wyjątki:

Co do zasady maksymy realizują konsekwentnie omówioną trójelementową strukturę. Odstępstw od tej zasady jest niewiele i część z nich jest jedynie pozorna. Przeanalizuję teraz kolejno wszystkie.

1. Brak hipotezy. W sześciu maksymach materialnych brakuje, podobnie jak w ostatnim przytoczonym przykładzie, wysłowionej *explicite* hipotezy. Są to maksymy: 1, 6, 22, 23 oraz 32. Hipotezy wydaje się brakować także w niektórych maksymach formalnych, ale – ponieważ traktują one o stosunku do mądrości zawartej w tekście jako całości – należy przyjąć, że ich hipoteza domyślna to po prostu: „Ty synu/adresacie/czytelniku", taką interpretację sugeruje także początek pierwszej maksymy formalnej (38), który mówi: „Jeżeli dasz posłuch temu, czego cię uczę..."[45] Ten, do kogo odnosi się hipoteza, to zatem „ty", czyli syn lub adresat, czy ogólniej czytelnik. W języku polskim hipoteza taka wyrażona jest podmiotem domyślnym, w języku egipskim zaś zaimkiem sufigowanym *.k*. Hipoteza kolejnych maksym formalnych jest ewidentnie taka sama, gdyż traktują o tym samym przedmiocie; brak jej wysłowienia można, jak sądzę tłumaczyć tym, że następują kolejno po sobie.

---

[41] MP, 186.
[42] MP, 489.
[43] MP, 495–498.
[44] MP, 350–351.
[45] MP, 507.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Maksyma pierwsza rzeczywiście nie zawiera hipotezy. Można to zinterpretować na dwa sposoby. (1) Pouczenie to odnosi się do zdobywania wiedzy, a jako takie podobne jest do maksym formalnych z końca dzieła. Ponadto ostatnimi słowami ze wstępu, poprzedzającego maksymę są słowa: „I tak przemówił do swego syna Ptahhotepa młodszego”[46]: można zatem przyjąć, że hipoteza to: „Jeżeli poszukujesz wiedzy...” lub po prostu „synu/czytelniku”. (2) Można przyjąć także, że wiedza jest wartością samoistną[47] i hipotezą maksymy jest „każdy”.

W przypadku maksym 6, 22, 23 i 32 wydaje się, że należy przyjąć, że ich domyślna hipoteza to „każdy”. Pierwsze pouczenie zabrania spiskowania, drugie nakazuje dzielić się z przyjaciółmi własnym bogactwem, trzecie zabrania słuchania i rozpowszechniania pomówień, czwarte natomiast zakazuje współżycia ze zniewieściałymi chłopcami. Brak wskazania jakichkolwiek okoliczności w tych maksymach uzasadnia twierdzenie, że stosują się one do wszystkich.

Na podstawie powyższego rozumowania uznaję, że nie ma maksym pozbawionych hipotezy, mogą one co najwyżej zawierać hipotezę domyślną, a także – zupełnie wyjątkowo – niejednoznaczną.

2. Drugim odstępstwem od trójelementowej struktury są dwie maksymy, w których zamiast sankcji Ptahhotep przedstawia rozbudowaną eksplikację dyspozycji. Są to maksymy IX od połowy oraz X w całości. Przytoczę te fragmenty, oznaczając poszczególne elementy:

[...] (D) Nie chwal tego, który nie ma dzieci,
Ale nie mów też o nim źle
(d) Gdyż często bywa tak, że ojciec jest nieszczęśliwy,
A od matki, która urodziła, inne mogą być szczęśliwsze.
Bezdzietny jest tym, którym opiekują się bogowie,
A głowa rodziny często nie może domodlić się godnego następcy[48].

(H) Jeżeli jesteś ubogi i służysz komuś zamożnemu,
(d) Niech twoje zachowanie będzie nieskazitelne przed bogiem,
(D) Nie wspominaj, że kiedyś był ubogi
I nie bądź arogancki wobec niego
Z powodu wiedzy o jego dawnym ubóstwie.
Szanuj go za to, co osiągnął,
(d) Ponieważ bogactwo nie przychodzi samo,
Ale z nadania bogów dla tego, kogo sobie upodobali.
On zgromadził sam swoje dobra,

[46] MP, 51.
[47] Patrz przypis 39.
[48] MP, 169–174.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Ale to bóg mu na to pozwolił
I strzeże go, gdy śpi[49].

Podobna do nich jest również maksyma 6, która chociaż zawiera sankcję, to ma ona charakter nadprzyrodzony, co jest nietypowe na tle pozostałych maksym, gdzie wskazywane są przeważnie namacalne i – można by rzec – przyziemne korzyści. W tym przypadku rozbudowana jest nie eksplikacja dyspozycji, ale sankcji, natomiast przypomina ona bardzo wywód z maksymy 9.

(D) Nie spiskuj przeciw ludziom,
(S) Bo bóg stosownie cię ukarze.
(s) Ktoś może postanowić sobie żyć w taki sposób,
Ale w końcu zabraknie chleba w jego ustach,
Ktoś może postanowić, że się wzbogaci
I postanowić: 'Zagarnę dla siebie, cokolwiek widzę!',
Człowiek może postanowić kogoś oszukać,
Ale w ostatecznym rachunku jego zysk przypadnie komuś obcemu
Ludzkie spiski się nie ostaną,
Ostanie się nakaz boga,
Żyj więc spokojnie,
A co ma cię spotkać, nadejdzie samo[50].

W maksymach tych zamiast obietnicy dostąpienia realnej korzyści lub uniknięcia kłopotów przedstawione jest rozumowanie, mające skłonić adresata do przestrzegania danego pouczenia. W każdej z omawianych maksym obecne jest zrządzenie bogów, które może przynieść rozmaite skutki. Innymi słowy: los nie jest zależny w pełni od człowieka, gdyż mogą nas spotkać okoliczności, na które nie mamy wpływu. W szczególności, jak wynika z przytoczonych maksym, nie da się przewidzieć, czy posiadanie dzieci przyniesie szczęście czy zgryzotę, kto się wzbogaci, a kto pozostanie biedny oraz czy spisek się powiedzie. Powoływanie się na interwencję boską w tych przypadkach proponuję rozumieć następująco: ponieważ w tych sytuacjach ciężko przewidzieć, co się wydarzy na podstawie życiowego doświadczenia, należy przyjąć, że ich rozstrzygnięcie jest losowe (zrządzenie losu wyrażone jest w tekście jako wola czy działanie bogów). Ogólna zasada postępowania, która wynika z tych nietypowych maksym jest następująca: „tam, gdzie wynik jest nieprzewidywalny, powstrzymaj się od działania (spiski) lub przynajmniej od oceny (wzbogacenie, posiadanie dzieci).

[49] MP, 175–185.
[50] MP, 99–118.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Trzecim odstępstwem od schematu jest brak sankcji połączony z brakiem eksplikacji wskazującej na nieprzewidywalność skutków – jak w poprzednim punkcie. Do tej kategorii wydaje się zaliczać 4 maksymy: 1, 5, 8 i 12. W przypadku maksymy 12 jest to brak pozorny. Poucza ona, by, jeżeli ma się syna, który przynosi pociechę i chwałę, hołubić go, a jeżeli ma się syna, który sprawia kłopoty i przynosi wstyd, oddalić go. Niewypowiedzenie sankcji nie oznacza jednak, że rzeczywiście jej brakuje. Domyślną sankcją jest utrwalenie pożądanego stanu w pierwszym przypadku, a usunięcie dokuczliwego w drugim.

W przypadku pozostałych pouczeń sankcji rzeczywiście brakuje i nie da się jej zrekonstruować. Jest tak, ponieważ w normach tych Wezyr wskazuje na wartości samoistne[51]. Wartości te są zresztą w maksymach tych imiennie przywoływane. W maksymie 1 jest to wiedza, w 5 i 8 Ma'at.

Należy zwrócić uwagę, że jakkolwiek kilku maksymom materialnym brakuje wyrażonej bezpośrednio sankcji, sankcja dla całości nauczania Ptahhotepa zawarta jest w Maksymach formalnych[52]. Jest to sankcja wieloelementowa: jak mówi Wezyr, kto zastosuje się do jego nauki, temu będzie się powodziło w jego sprawach czy interesach[53], będą sprzyjali mu bogowie[54] (proponuję to rozumieć zgodnie z tym, co napisałem przy okazji omawiania drugiego odstępstwa, a zatem sprzyjanie bogów interpretuję jako zwiększenie swoich szans w sytuacjach losowych), będzie zapamiętany przez współczesnych i tych, którzy dopiero nadejdą[55], wraz z wiekiem dostąpi chwały i wywyższenia[56], a także spotka go wiele innych korzyści. Należy zatem uznać, że maksymy, dla których Ptahhotep z różnych powodów zdecydował się nie podać sankcji i tak są sankcjonowane jako elementy systemu mądrości wyrażonej w całym dziele.

W GŁĄB MAKSYMY

Przyjrzyjmy się teraz, w jaki sposób Ptahhotep konstruuje poszczególne części swojej swoich maksym.

---

[51] Patrz przypis 39.

[52] Za tę, wyrażoną w rozmowie prywatnej, obserwację dziękuję kol. Michałowi Bizoniowi.

[53] MP, 505.

[54] MP, 548.

[55] MP, 562–563.

[56] MP, 590.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

1. Hipoteza. W maksymach napotykamy hipotezy pięciu rodzajów. Mając w pamięci rozważania z poprzedniego rozdziału, wyróżnić możemy: (1) hipotezy adresata, odnoszące się do syna, adresata, czytelnika, tego, kto słucha (np.: „Jeżeli syn daje posłuch słowom swego ojca...”[57]) lub wyrażone w sposób domyślny; (2) hipotezy powszechne, odnoszące się do wszystkich (np.: „...dopóki żyjesz”[58]); (3) hipotezy profesji, odnoszące się do każdego, kto trudni się określonym w hipotezie zajęciem, bądź pełni określoną funkcję (np.: „Jeżeli piastujesz poważny urząd...”[59] lub „Jeżeli zajmujesz się rolnictwem...”[60]); (4) hipotezy sytuacji, odnoszące się do każdego, kto znajdzie się w określonych w hipotezie okolicznościach (np.: „Jeżeli występujesz jako strona przeciwko komuś...”[61] lub „Jeżeli jesteś jednym z gości...”[62]); (5) hipotezy woli, odnoszące się do każdego, kto pragnie osiągnąć określony w hipotezie cel (np.: „Jeżeli chcesz wypróbować charakter przyjaciela ...”[63] lub „Jeżeli chcesz, by przyjaźń trwała...”[64]).

Należy zauważyć, że maksymy zawierające hipotezy woli są warunkowe ze względu na hipotezę. Maksyma 18[65] poucza na przykład, by nie wdawać się w relacje z kobietami z otoczenia mężczyzny, z którym chcemy się przyjaźnić. Oznacza to jednocześnie, że jeżeli nie chcemy się z danym mężczyzną przyjaźnić, możemy wchodzić w relacje z kobietami z jego otoczenia.

Maksymy zawierające pozostałe hipotezy są ze względu na hipotezę bezwarunkowe, jak jednak przekonamy się dalej, są warunkowe ze względu na sankcję.

2. DYSPOZYCJA

Dyspozycje Maksym dzielą się na nakazy (np.: „...słuchaj spokojnie słów człowieka przychodzącego ze skargą...”[66]), zakazy (np.: „... nie pracuj więcej, niż jest od ciebie wymagane...”[67]) oraz dozwolenia

[57] MP, 564.
[58] MP, 186.
[59] MP, 415.
[60] MP, 161.
[61] MP, 69.
[62] MP, 119.
[63] MP, 465.
[64] MP, 277.
[65] MP, 277–297.
[66] MP, 165.
[67] MP, 187.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

zawarte *implicite* w maksymach z hipotezą woli. Wyczerpujący podział maksym ze względu na przedmiot dyspozycji czy raczej sferę życia, do której się odnoszą, sporządziła J.O. Hertzler[68].

3. Sankcja. Sankcje dzielą się co do zasady na pozytywne (korzyści) i negatywne (nieprzyjemności). Większość sankcji, również negatywnych, wyrażona jest na sposób pozytywny – unikanie nieprzyjemności przedstawiane jest jako korzyść. Sankcje w dziele Ptahhotepa dzielą się także na doczesne i nadprzyrodzone, przy czym sankcji doczesnych jest znacznie więcej i te nadprzyrodzone zdają się pełnić jedynie rolę uzupełniającą czy wręcz ozdobną.

Należy zauważyć, że co do zasady wszystkie maksymy są też warunkowe ze względu na sankcję, ponieważ to sankcja ma przekonywać do ich przestrzegania. Jeżeli komuś np. obojętny jest skutek opisany w sankcji, maksyma taka nie jest dla niego przekonująca. Omawiając dzieło Ptahhotepa napotykamy np. sankcję mówiącą, że nagrodą za postępowanie zgodnie z dyspozycją będzie objęcie wysokiego urzędu w administracji. Jeżeli komuś nie zależy na obejmowaniu urzędów, cała maksyma nie jest dla niego przekonująca. W szczególności osobą, dla której wiele z podawanych przez Wezyra sankcji może wydać się nieprzekonujących jest faraon, stojący w końcu ponad aparatem urzędniczym i posiadający swoje stanowisko z urodzenia, nie muszący się zatem w żaden sposób starać czy wspinać po szczeblach drabiny kariery. Za bezwarunkowe można by było uznać jedynie sankcje korzyści i unikania nieprzyjemności, gdyż stanowią one w zasadzie analityczne rozwinięcie samego pojęcia sankcji[69].

REKONSTRUKCJA AKSJOLOGII *MAKSYM*

Jak wspomniałem już kilkukrotnie, w dziele Wezyra niektóre wartości można interpretować jako samoistne. Wartość samoistna to taka wartość, która godna jest realizacji ze względu na samą siebie, a nie ze względu na coś innego. Do tej pory jako wartości samoistne wymieniłem: wiedzę i Ma'at oraz powszechny szacunek. Wiedza i Ma'at uznane zostały za wartości samoistne, ponieważ pojawiały się w maksymach pozbawionych sankcji, to znaczy nie potrzebowały zewnętrznego uzasadnienia, a zatem godne były realizacji ze względu na nie

[68] J. O. Hertzler, *The Social Wisdom in the Ancient Egyptian Precepts*, Social Forces, Vol. 12, No. 2 (Dec., 1933), s. 174–186.

[69] Patrz kolejny rozdział.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

same. Powszechny szacunek natomiast uznałem za wartość samoistną ponieważ pojawił się jako sankcja pozytywna, a zatem to jakieś inne rzeczy (wyrażone w dyspozycji) warto było robić ze względu na niego. Spróbujmy sformułować zatem ogólną zasadę: W *Maksymach* za wartości samoistne należy uważać te, które pojawiają się w dyspozycjach maksym pozbawionych sankcji, a także te, które pojawiają się w sankcjach maksym.

Stosując powyższą zasadę możemy wyodrębnić następujący katalog (kolejność alfabetyczna) wartości, które za samoistne uznaje wezyr Ptahhotep:

1. bogactwo i dziedzictwo,
2. Ma'at,
3. powodzenie w interesach,
4. powszechny szacunek (w szczególności szacunek ludzi piastujących urzędy), sława,
5. pozycja społeczna, posada dostojnika.
6. przyjemności,
7. unikanie niepokoju,
8. unikanie nieprzyjemności,
9. wiedza,
10. zwycięstwo w sporze.

Już jednak spoglądając na samą tę listę, można podejrzewać, że wyszczególnione na podstawie zaproponowanego kryterium wartości nie są równorzędne. Ponieważ maksymy formalne odnoszą się do nauki zawartej w tekście jako całości, należy przyjąć, że wartości pojawiające się właśnie w tych maksymach pełnią funkcję nadrzędną. Proponuję więc następującą hierarchizację: spośród wymienionych powyżej wartości samoistnych za samoistne *sensu stricto* uznać należy jedynie te, które pojawiają się w maksymach formalnych, pozostałe wartości są samoistne jedynie *sensu largo*, ponieważ, chociaż są godne realizacji ze względu na same siebie jako motywacja do realizowania dyspozycji w ramach konkretnej maksymy materialnej, to ich rola w całym systemie jest służebna i zmierza do realizacji wartości wymienionych w maksymach formalnych.

Wartości samoistne wymienione w maksymach formalnych to wiedza, Ma'at, powszechny szacunek, powodzenie w interesach, sława i pozycja społeczna. Wśród tych wartości istnieje jednak wypowiedziana *explicite* hierarchia. Ptahhotep uczy: „Jeżeli Ma'at będzie trwać,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

twoje dzieci będą żyły”[70] (nie chodzi tutaj oczywiście o życie w sensie biologicznym, tylko o wartościowe życie, czyli takie, o jakim mowa w *Maksymach*, prestiżowe i dostatnie), a także „Jeżeli syn będzie postępował według słów ojca, nigdy w swoich sprawach nie poniesie klęski”[71]. Wiedza jest zatem po prostu narzędziem służącym do osiągnięcia sukcesu, a Ma’at jest gwarantem istnienia tego porządku, który umożliwia osiąganie sukcesu. Wartości pojawiające się w maksymach materialnych, a nie powtórzone w maksymach formalnych stanowią wyraz tej wiedzy, która stanowi narzędzie do osiągnięcia wartości samoistnych – wartościowego życia.

Pewien szczególny status mają w tekście wartości przyjemności/korzyści oraz unikania nieprzyjemności czy niepokoju. Pojawiają się one w maksymach, które odnoszą się do każdego bez wyjątku. Są też samoistne *par excellence*, bo nie tylko nie potrzebują żadnego zewnętrznego uzasadnienia, ale są *de facto* analitycznym rozwinięciem pojęcia sankcji – sankcja to w *Maksymach* korzystne następstwo zastosowania się do dyspozycji albo niekorzystne następstwo niezastosowania się do niej.

Proponuję przyjąć zatem następującą mapę aksjologii Wezyra Ptahhotepa:

1. Twierdzenie podstawowe: Każdy człowiek dąży do przyjemności i korzyści, a unika nieprzyjemności i niepokoju

2. Twierdzenie instrumentalne: Najlepszym sposobem, by wieść życie pozbawione nieprzyjemności i niepokojów, a bogate w przyjemności i korzyści jest życie zgodne z ideałem mędrca dostojnika[72].

a) Aby żyć zgodnie z ideałem mędrca-dostojnika należy zdobyć wiedzę i postępować zgodnie z nią.

i. Wiedza ta zawarta jest w maksymach materialnych.

b) Aby żyć zgodnie z Ideałem mędrca-dostojnika konieczne jest, by obowiązywało Ma’at.

i. Mędrzec-dostojnik utrwala i realizuje Ma’at.

IDEAŁ MĘDRCA-DOSTOJNIKA I JEGO RELACJA DO MA’AT

Cały tekst *Maksym* od początku do końca rysuje nam obraz mędrca-dostojnika. Jego figurą jest sam autor tekstu, Wezyr i wielki dostojnik – Ptahhotep. Wezyr realizuje wszystkie wartości samoistne za-

[70] MP, 597; Albo: „Jeżeli utrwalisz w swych dzieciach Ma’at, będą żyły”.

[71] MP, 564–565.

[72] Ideał mędrca-dostojnika omówiony zostanie szczegółowo w następnym rozdziale.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

warte w tekście. Jest człowiekiem ogólnie poważanym i zamożnym, piastuje najwyższy po faraonie urząd w państwie, wolny jest od trosk związanych z koniecznością wykonywania obowiązków życia codziennego oraz cieszy się łaską władcy. Wszystko to osiągnął dzięki swojej mądrości – ta mądrość to sztuka prowadzenia sporów, przemawiania w radzie królewskiej, zdobywania stronników i przyjaciół oraz szacunku wśród możnych i wśród gminu. Racjonalność mędrca to racjonalność instrumentalna[73] – polega na dobieraniu najefektywniejszych środków do realizacji swoich celów.

Nauka Ptahhotepa do pewnego stopnia przypomina zatem sztukę wymowy, o której mówi Gorgiasz[74], z tym że Gorgiasz i Ptahhotep funkcjonują w zupełnie różnych środowiskach. Dla Gorgiasza, żyjącego w rzeczywistości demokratycznej istotniejsze są umiejętności związane z manipulowaniem tłumem i schlebianiem jego instynktom, dla Ptahhotepa ważniejsze jest przypodobanie się możnym, stąd chwali w *Maksymach* milczenie, posłuszeństwo i powściągliwość.

W rozdziale poświęconym Ma'at podałem definicję tego pojęcia takiego, jakie używane jest przez Wezyra: jest to ogół pozytywnie wartościowanych norm obowiązujących w społeczeństwie egipskim (prawnych, ale także obyczajowych i moralnych), służących zachowaniu panującego w nim porządku, a także naukę dotyczącą tych norm oraz praktykę ich stosowania. Ten ogół norm to właśnie środowisko, w którym funkcjonuje mędrzec-dostojnik. Mędrzec i Ma'at są wobec siebie komplementarne i pozostają w relacji sprzężenia zwrotnego, ponieważ nie można by było z powodzeniem realizować kariery mędrca-dostojnika, gdyby nie pozwalał na to ustrój społeczny, a też ustrój taki by nie istniał, gdyby jego utrwalanie nie leżało w interesie potężnych mędrców-dostojników. Innymi słowy: Ma'at to normatywna i deskryptywna racjonalizacja ustroju Starego Państwa. Ta racjonalizacja reprodukowana jest przez urzędników, ale jednocześnie istnienie urzędników możliwe jest dzięki tej racjonalizacji.

CZYM JEST ETYKA WEZYRA PTAHHOTEPA?

Dokonawszy analizy tekstu i zrekonstruowawszy struktury teoretyczne stojące za *Maksymami*, można zadać pytanie, jakiego typu etyką

[73] N. Kolodny, J. Brunero, *Instrumental Rationality*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/rationality-instrumental/>.

[74] Platon, *Gorgiasz*, tłum. J. Witwicki, Lwów 1922, s. 13–41.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jest ta, nauczana przez Ptahhotepa. Sądzę, że, na podstawie przeprowadzonych analiz, można określić ją jako:

1. teleologiczną – dane postępowanie oceniane jest jako właściwe ze względu na cel, jakiemu służy;

2. eudajmoniczną – ludzkim celem jest szczęśliwe życie, rozumiane jako bogate w przyjemności, a wolne od nieprzyjemności i niepokojów, uosabiane przez ideał mędrca-dostojnika;

3. fronetyczną – cnotą służącą do realizacji tak pojętego szczęśliwego życia jest mądrość praktyczna, rozumiana jako umiejętność dobierania środków właściwych do realizacji przyjętych celów.

Jak się wydaje, można także do pewnego stopnia zrekonstruować prezentowane przez Ptahhotepa stanowisko metaetyczne. Wydaje się, że stoi on na gruncie:

1. naturalizmu etycznego – sądy moralne sprowadzone są do sądów o pewnych zależnościach przyczynowo-skutkowych w świecie;

2. relatywizmu etycznego – sądy moralne nie są uniwersalnie prawdziwe, ale są prawdziwe dopiero w pewnych okolicznościach, inne, gdy jest się urzędnikiem, inne, gdy plebejuszem;

3. empiryzmu etycznego – wiedzę o prawdziwości sądów moralnych zyskujemy poprzez obserwację i doświadczenie.

Należy również zadać sobie pytanie, czym jest w ogóle nauka Ptahhotepa, wyrażona w *Maksymach* – sądzę, że przekonujące są trzy interpretacje:

1. podręcznikiem *savoir-vivre*'u, bądź kodeksem etycznym przeznaczonym dla zawodu urzędnika – takie odczytanie dzieła możliwe jest „na pierwszy rzut oka", bez pogłębionej analizy jego treści;

2. systemem etyki normatywnej, wyznawanym przez Wezyra, spełniającym wymienione powyżej charakterystyki i adresowanym w szczególności do młodych Egipcjan zainteresowanych karierą w administracji państwowej – jak sądzę, wykazałem, że takie odczytanie jest uprawnione, w analitycznej części tekstu;

3. wyrazem ideologii klasy urzędników starego państwa – takie odczytanie wymaga szerszego omówienia.

IDEOLOGIA URZĘDNIKÓW STAREGO PAŃSTWA

„Dojrzałość do hegemonii oznacza dla klasy, że jej interesy i świadomość umożliwiają jej zorganizowanie całego społeczeństwa zgodnie

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

z tymi interesami"[75] – zdanie to doskonale daje się zastosować do opisu klasy urzędniczej Starego Państwa, której reprezentantem jest Wezyr Ptahhotep. Interesy sprecyzowane są w *Maksymach* dosłownie – chodzi o powodzenie w interesach, zwycięstwo w procesach, intratne posady w administracji publicznej oraz powodzenie w rolnictwie, gdyż bycie przedstawicielem klasy urzędniczej wiązało się często z posiadaniem ziemi i czerpaniem z niej dochodów[76], wyrazem świadomości jest cały tekst – są w nim sprecyzowane wartości, które stanowią cele klasy urzędniczej oraz określone są sposoby osiągania tych celów. Sposobem organizacji społeczeństwa zgodnie z tymi interesami jest właśnie Ma'at. Jest ona tym, co gwarantuje, że wymienione sposoby działają, jest tym, czego należy uczyć swoje dzieci, jest tym, co należy wcielać w życie i praktykować, a ponadto tym, co jest przedmiotem wiedzy. Ma'at stanowi zatem nadbudowę nad stosunkami produkcji Starego Państwa, których beneficjentem jest klasa urzędnicza, innymi słowy: jest ideologią tej klasy. Warto zwrócić uwagę, że dla osób spoza klasy urzędniczej Ptahhotep ma jedynie dwie porady: należy służyć komuś zamożnemu i nie być wobec niego aroganckim, bez względu na to, co się o nim wie[77], nie ma zatem wątpliwości, że całe społeczeństwo organizowane jest zgodnie z interesami dostojników.

Jako ideologia, a zatem narzędzie konceptualne służące obronie interesów określonej klasy, Ma'at posiada szereg charakterystyk obronnych, mających utrudnić lub uniemożliwić zaatakowanie jej właśnie na poziomie konceptualnym. Po pierwsze porządek wyrażany przez Ma'at jest określany jako obiektywny i wieczny – trwa rzekomo niezmieniony od czasów Ozyrysa[78], by argumenty przeciwko niemu uważane były za fałszywe, jest deifikowany – Ma'at to w końcu także bogini, by atakowanie go było świętokradztwem, jest wreszcie tautologiczny, by nie było takich sytuacji, których by nie wyjaśniał. Tautologiczność gwarantowana jest w tekście przez pewien teoretyczny fortel. Otóż co do zasady, jak obiecuje Ptahhotep, kto postępuje zgodnie z naukami zawartymi w *Maksymach*, osiągnie pomyślność i będzie cieszył się intratną posadą w administracji. Jest jednak oczywiste, że administracja

---

[75] G. Lukacs, *History and class consciousness*, Londyn 1968, s. 52. Tłumaczenie własne.

[76] G. J. C. Moreno, *L'organisation sociale de l'agriculture Egyptienne pendant I'Ancien Empire*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient", Vol. 44, No. 4 (2001), s. 417–418.

[77] MP, 175–185.

[78] MP, 88–89.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

publiczna Starego Państwa nie była nieskończenie pojemna i nie była w stanie zagwarantować zatrudnienia wszystkim. Wstęp i zakończenie *Maksym* najmocniej wskazują że największe szanse na urzędy mieli synowie urzędników. Kariera, jak pokazuje maksyma 10[79], była otwarta również dla osób wywodzących się z ubogich warstw, ponieważ jednak Wezyr musi otwarcie zakazywać naśmiewania się z takich ludzi, oznacza to, że nie było to zasadą, a raczej wyjątkiem. Cały czas jednak ktoś, w szczególności nieumocowany w wyższych sferach biedak, mógłby zadać pytanie: „Postępowałem według zaleceń Ptahhotepa, a jednak nie zostałem dostojnikiem. Dlaczego?". Odpowiedź zapewnia maksyma 6[80], w której powiedziane jest: „Ludzkie spiski się nie ostaną, ostanie się nakaz boga, żyj więc spokojnie, a co ma cię spotkać, nadejdzie samo"[81]. Struktura obronna Ma'at jest więc następująca:

1. Jeżeli chcesz zostać mędrcem-dostojnikiem, postępuj zgodnie z nauką zawartą w maksymach.
2. Nauka ta wyraża wieczny i święty porządek.
3. Jeżeli postępowałeś zgodnie z nauką Wezyra, a jakimś cudem nie zostałeś mędrcem-dostojnikiem, znaczy to, że bogowie nie chcieli, byś nim był, a na to nie ma rady.

Zabieg taki powoduje napięcie wewnątrz teorii Wezyra – z jednej strony głosi on bowiem indeterministyczną antropologię, w której każdy jest kowalem własnego losu, z drugiej zaś pozostawia furtkę, przez którą na zasadzie *deus ex machina* wkrada się element deterministyczny, mający wytłumaczyć niepowodzenia niektórych osób stosujących się do zasad głoszonych przez autora. Nie należy, jak sądzę, rozumieć tego napięcia jako jakiejś metafizycznej dwoistości w filozofii Ptahhotepa, jest to raczej zabieg pomyślany pragmatycznie – jak zresztą całość jego dzieła. *Maksymy* oczywiście nie są adresowane do wszystkich, jawnym adresatem jest wszak jedynie syn Wezyra, mający zastąpić go niebawem na stanowisku. Mądrość w niepowołanych rękach – na przykład kogoś nisko urodzonego – po prostu nie zadziała, a dla ideologa-Ptahhotepa lepiej poświęcić spójność logiczną w kwestii sporu na linii determinizm/indeterminizm, niż pozbawić ideologię waloru powszechnego obowiązywania.

Podsumowując krótko: Ma'at to ustrój społeczno-polityczny Starego Państwa, umożliwiający podjęcie kariery urzędniczej, a urzędnicy

[79] MP, 175–185.
[80] MP, 99–118.
[81] MP, 99–118.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

są klasą, która ten ustrój utrwala, jednocześnie będąc jego beneficjentami. Utrwalają Ma'at dzięki wiedzy dotyczącej funkcjonowania członka klasy urzędniczej, którą przekazują swoim dzieciom. Wiedzę tę nazywają świętą, wieczną i powszechnie obowiązującą, a także będącą wyrazem Ma'at. Jednocześnie wiedza ta niedostępna jest prostaczkom, a nawet jakby była, jest mało prawdopodobne, by udało się im z niej skorzystać. Tę niekorzystną sytuację tłumaczy się wolą bogów. Wolnością i brakiem zdeterminowania mogą się więc cieszyć jedynie synowie dostojników, los ludzi ubogich jest natomiast podły, gdyż tak zadecydowali bogowie.

ZAKOŃCZENIE

W pracy zrekonstruowałem subtelną i ciekawą strukturę teoretyczną, jaka stała za *Maksymami*, wskazując na trójczłonową koncepcję maksymy, a także pokazując, jaka aksjologia kryje się za tekstem Ptahhotepa. W ten sposób spełniłem (2) cel badawczy. Rekonstrukcja ujawniła, że dzieło stanowi wyraz systematycznego i spójnego namysłu, czym wykazałem, że (1) można je traktować jako dojrzałe dzieło z zakresu etyki normatywnej. Wreszcie w ostatniej części artykułu, pokazałem, w jaki sposób *Maksymy* stanowią wyraz ideologii urzędniczej Starego Państwa (3), wskazując na stojące za nimi świadomość klasową i interesy.

BIBLIOGRAFIA:

Teksty źródłowe i tłumaczenia

Dungen van den W., *The Maxims of Good Discourse*, 2010, URL=<http://www.maat.sofiatopia.org/ptahhotep_maxims.htm>

Lichtheim M., *Ancient Egyptian Literature. Vol. I: The Old and Middle Kingdoms*, Londyn 2006, s. 61–80.

Myers R. R., *The Maxims of PtahHotep*, 2009, URL=<http://pl.scribd.com/doc/21403019/The-Maxims-of-PtahHotep>

Nederhof M. J., Myers R. R., *Instruction of Ptahhotep*, 2009, URL=<http://mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/ptahhotep/text.pdf>

Tobin V. A., The Maxims of Ptahhotep, w: Simpson, W. K., *The Literature of Ancient Egypt*, New Haven i London 2003, s. 129–148.

Žaba Z., *Les Maximes de Ptahhotep*, Praha 1956.

Literatura

Gardiner A. H., *Notes on the Story of Sinuhe*. Paris 1916.

Grimal N., *A History of Ancient Egypt*, Oxford 1992.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Hertzler J. O., *The Social Wisdom in the Ancient Egyptian Precepts*, Social Forces, Vol. 12, No. 2 (Dec., 1933).

Kolodny N., Brunero J., *Instrumental Rationality*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/rationality-instrumental/>.

Lukacs G., *History and class consciousness*, Londyn 1968.

Moreno Garcia J. C., L'organisation sociale de l'agriculture Egyptienne pendant I'Ancien Empire, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 44, No. 4 (2001), s. 417–418.

Platon, *Gorgiasz*, tłum. Witwicki, J., Lwów 1922.

Posener G., L'Enseignement Loyaliste: Sagesse egyptienne du Moyen Empire, *Centre de recherches d'histoire et de philologie, II: Hautes etudes orientales 5*, Genewa 1976.

Wallis Budge, E. A., *Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, Londyn 1920.

Williams R. J., The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 101, No. 1, Oriental Wisdom (Jan.–Mar., 1981), s. 1–19.

Голунский С. А., Строгович М. С. *Теория государства и права*, Moskwa 1940.

THE MAXIMS OF THE VIZIER PTAHHOTEP. THE IDEOLOGY OF THE OFFICIAL CLASS THE OLD KINGDOM

Summary

The paper is an analysis of the philosophical content of the oldest surviving wisdom book – *The Maxims of Ptahhotep*. The first part deals with the concept of Ma'at, which is of key importance for understanding ancient Egyptian political, legal, and ethical thought. The next part of the paper is devoted to the logical construction of the maxims. I try to show that they have a consistent tripartite structure (hypothesis, disposition, sanction) and explain the meaning of the few existing deviations from this structure. Then, using the tripartite model, I try to reconstruct the axiology and ethics contained in the work of the Vizier. In the last part I reflect on the ideological aspects of the book.

Wojciech Czabanowski

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 3, 2015
PL ISSN 1230-4050

PRZEKŁADY

ALAIN BADIOU[1]

SCHOLIUM
MUZYCZNY WARIANT METAFIZYKI PODMIOTU[2]

Logiques des mondes, Seuil 2006. Livre I: *Théorie formelle du sujet (métaphysique)*, p. 89–99: *SCOLIE. Une variante musicale de la métaphysique du sujet*

Zakończywszy dotychczasowy wykład [formalnej teorii podmiotu], możemy przedstawić jego zwartą, nieco zmodyfikowaną wersję.

Wychodzimy bezpośrednio od podstawowych ontologicznych komponentów, świata i wydarzenia, przy czym drugie dokonuje zerwania w logice prezentacji pierwszego. Formie podmiotowej zostaje wówczas przypisana dwuznaczna lokalizacja w porządku bytu [*dans l'être*]:

---

[1] Alain Badiou – ur. 1937, filozof, dramaturg, powieściopisarz, aktywista polityczny. Emerytowany profesor paryskiej École normale supérieure, wcześniej wykładowca na Université Paris VIII. Najważniejszymi prezentacjami jego filozofii są: *Théorie du sujet* (1982) oraz *L'Être et l'événement* (1988) i *Logiques des mondes: L'Être et l'événement 2* (2006), dwie części planowanej trylogii, której finał stanowić ma oczekiwana w najbliższych latach *L'Immanence des vérités.* W 2013 wydawnictwo Fayard rozpoczęło publikację *Le Séminaire*, transkrypcji seminariów prowadzonych przez Badiou w Paryżu od 1983 roku po czas obecny.

[2] Od tłumacza. Jest to, wedle mojej wiedzy, drugi fragment *Logiques des mondes* przełożony na polski – wcześniej ukazało się *Qu'est-ce que vivre?*, jako *Co to znaczy żyć?*, tł. Bartosz Kuźniarz, „Kronos" 1/2012, s. 135–141. Jedyna istotniejsza różnica w stosunku do tamtego przekładu: termin *subjectivable* (dotyczący ciał: *corps subjectivables*) tłumaczony jest nie jako „dające się upodmiotowić", ale jako „podmiotyzowalne" (oznacza to zarazem propozycję oddawania *subjectivation* przez neologizm „podmiotyzacja", który wydaje mi się bardziej adekwatny niż „upodmiotowienie" z jednej strony, „subiektywizacja" z drugiej).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

z jednej strony, podmiot to tylko zbiór elementów świata, a więc jeden z obiektów sceny, na której pewne mnogości są prezentowane przez świat; z drugiej strony, podmiot orientuje ten obiekt, co do efektów, jakie jest zdolny wytwarzać, w kierunku nadanym przez wydarzenie. Podmiot można więc nazwać jedyną znaną formą dającego się pomyśleć „kompromisu" między trwałością fenomenalną świata i jego wydarzeniowym przekształcaniem.

Umówimy się, by nazywać „ciałem" światowy wymiar podmiotu; „śladem" – to, co determinuje, wychodząc od wydarzenia, aktywną orientację ciała. Podmiot jest więc formalną syntezą między statyką ciała i jego dynamiką, między jego kompozycją i urzeczywistnianiem.

Trzynaście następujących punktów organizuje te dane.

1. *Podmiot jest pośrednią i twórczą relacją między wydarzeniem i światem*.

Obierzmy jako świat niemiecką muzykę końca XIX i początku XX wieku: ostatnie, zawieszone między wirtuozerską burleską i przesadnie wzniosłymi adagiami, efekty Wagnera w symfoniach i pieśniach Mahlera, pewnych obszarach symfonii Brucknera, u Richarda Straussa przed zwrotem neoklasycznym, pierwszego Schönberga (*Gurrelieder*, *Peleas i Melisanda* czy *Verklärte Nacht*), młodziutkiego Korngolda... Wydarzenie – to wydarzenie schönbergowskie, czyli to co przełamuje na dwoje historię muzyki, afirmując możliwość takiego świata dźwiękowego, który nie byłby rządzony przez system tonalny. Wydarzenie tyleż mozolne, co radykalne, któremu potrzeba prawie dwadzieścia lat, by dokonać swej afirmacji i zniknąć. Przechodzimy, w rzeczy samej, od atonalności drugiego kwartetu (1908) do zorganizowanego serializmu *Wariacji na orkiestrę* (1926) przez systematyczną dodekafonię *Pięciu utworów na fortepian* z 1923. Cały ten czas był potrzebny na samo bolesne otwarcie nowego muzycznego świata, o którym Schönberg napisał, że zapewnia „prymat muzyki niemieckiej na następne sto lat".

2. *W kontekście procesu podmiotostawania-się, wydarzenie (którego cały byt polega na zniknięciu) jest reprezentowane przez ślad; świat (który nie przewiduje jako taki żadnego podmiotu) jest reprezentowany przez ciało*.

Literalnie podchodząc do sprawy, śladem będzie to, co pozwala się wydobyć z utworów Schönberga jako abstrakcyjna formuła organizacji dwunastu podstawowych dźwięków. W miejsce systemu gam i fundamentalnych akordów określonej tonacji kompozytor zyskuje wolny

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wybór następstwa odrębnych dźwięków, ustalając porządek, w jakim dźwięki te muszą pojawiać się lub łączyć – następstwo zwane serią. Serialna organizacja dwunastu dźwięków jest też nazywana „dodekafonią", dla zaznaczenia, że dwanaście stopni starej gamy chromatycznej (a więc: c, cis, d, dis, e, f, fis, g, gis, a, ais, h) nie jest już hierarchizowane przez konstrukcję tonalną i prawa harmonii klasycznej, ale traktowane egalitarnie wedle zasady następstwa obranej jako podstawowa struktura dla tego czy innego dzieła. Urządzona w ten sposób organizacja serialna odnosi dźwięki wyłącznie do ich wewnętrznej organizacji, do ich wzajemnych stosunków w obrębie określonej przestrzeni dźwiękowej. Jak mówił Schönberg, muzyk pracuje z „dwunastoma dźwiękami powiązanymi wyłącznie ze sobą".

W rzeczywistości ślad wydarzenia nie jest tożsamy z techniką dodekafoniczną czy serialną. Jest on, jak prawie zawsze, wypowiedzią w formie preskrypcji, której technika jest konsekwencją (jedną pośród innych). Wypowiedź ta, w przypadku którym się zajmujemy, brzmiałaby: „Może istnieć organizacja dźwięków zdolna do zdefiniowania muzycznego uniwersum na bazie całkowicie wymykającej się tonalności klasycznej". Ciało jest rzeczywistym istnieniem utworów muzycznych, dzieł, napisanych i wykonanych, które usiłują konstruować uniwersum zgodne z imperatywem przechowywanym przez ślad.

3. *Podmiot jest ogólną orientacją efektów ciała w zgodzie z wymogami śladu. Jest więc formą-ze-śladu efektów ciała.*

Naszym podmiotem [i tematem] będzie stawanie się muzyki dodekafonicznej (serialnej), czyli muzyki, która rozporządza w dziedzinie parametrów muzycznych – a w pierwszej kolejności dozwolonych następstw dźwięków – wychodząc od reguł niezwiązanych z dozwolonymi harmoniami systemu tonalnego i akademickimi przebiegami modulacji. Historia nowej formy, inkorporowanej w dzieła; to o nią chodzi tu pod nazwą podmiotu.

4. *Realność podmiotu lokuje się w konsekwencjach (konsekwencjach* w jakimś świecie*) konstytuującej ten podmiot relacji między śladem i ciałem.*

Historia muzyki serialnej między *Wariacjami na orkiestrę* Schönberga (1926) a, powiedzmy, pierwszą wersją *Répons* Pierre'a Bouleza (1981), nie jest historią anarchiczną. Podejmuje szereg problemów, potyka się o przeszkody („punkty", zob. dalej), poszerza swą bazę, zwalcza wrogów. Historia ta jest zbieżna co do zakresu z istnieniem pew-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nego podmiotu (często dziwacznie nazywanego „muzyką współczesną"). Realizuje ona system konsekwencji wyjściowej danej: śladu (nowego imperatywu muzycznej organizacji dźwięków) formalnie zapisanego w pewnym ciele (rzeczywistym szeregu dzieł). Jeśli po blisku półwieczu dochodzi do stanu nasycenia, to nie dlatego, że ponosi porażkę, lecz przez to, że każdy podmiot, choć wewnętrznie nieskończony, stanowi sekwencję, której po fakcie można ustalić granice czasowe. To samo dotyczy nowego podmiotu muzycznego. Jego możliwości są z istoty nieskończone; ale w okolicach końca lat 70. jego możliwości „cielesne", czyli to, co wpisywać się może w wymiar dzieła, stają się coraz bardziej zawężone. Prawie się już nie znajduje „interesujących" rozwinięć, znaczących przekształceń, lokalnych dokonań. W taki właśnie sposób nieskończony podmiot osiąga stan *ukończenia*.

5. *W odniesieniu do danej grupy konsekwencji zgodnych z imperatywem śladu, w praktyce zawsze zdarza się, że jedna część ciała nadaje się do dyspozycji i jest przydatna, podczas gdy inna jest pasywna, a nawet szkodliwa. W rezultacie każde podmiotyzowalne ciało jest rozłamane (przekreślone)*.

W rozwoju „muzyki współczesnej", czyli tego, co w XX wieku wyłącznie zasłużyło na miano „muzyki" – o ile przynajmniej muzyka jest sztuką, a nie tym, co jeden francuski minister uznał za konieczne zdać na obchody pewnego nieznośnego święta – serialna organizacja wysokości dźwięków (reguła następstwa dźwięków gamy chromatycznej) jest regułą, która z łatwością autoryzuje globalną formę. Ale wysokość jest tylko jedną z trzech lokalnych cech dźwięku w danym uniwersum muzycznym. Dwie pozostałe to czas trwania i barwa; a serialne manipulowanie czasem trwania i barwą stawia przed okropnymi problemami. Dość wcześnie da się dostrzec, że współczesny sposób operowania czasem trwania, a więc rytmem, przechodzi przez Strawińskiego (*Święto wiosny*) i Bartoka (*Muzyka na smyczki, perkusję i czelestę*), z których żaden nie jest inkorporowany w muzykę dodekafoniczną czy serialną. Dostrzegalna jest też w tej historii ważna rola Messiaena (wynalezienie i teoria rytmów „nieodwracalnych"). Ale nawet jeśli pokazał on, w *Czterech etiudach rytmicznych* (1950), że potrafił uprawiać serializm rozciągnięty na wszystkie parametry muzyczne, to przez jego przywiązanie do tematów i posługiwanie się akordami klasycznymi Messiaen nie może być w pełni uznany za jedno z imion podmiotu „muzyka serialna". W ten oto sposób podejście do sprawy rytmu podąża trajektorią niepokrywającą się z serializmem. Ale podobnie kwestia barwy,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

choć podjęta rygorystycznie przez Schönberga (teoria „melodii barw") i zwłaszcza przez Weberna, mimo to ma źródła przedserialne, szczególnie u Debussy'ego, pod tym względem „ojca założyciela" na równi z Schönbergiem. Podąża ona, między obiema wojnami, przez Varèse'a i znowu Messiaena, skomplikowaną trasą. Zresztą to wokół kwestii barwy francuska grupa *L'Itinéraire* (Gérard Grisey, Michaël Levinas, Tristan Murail...) zerwała ze „strukturalnymi" orientacjami Pierre'a Bouleza i podjęła kontestację dziedzictwa serializmu. Można więc powiedzieć, że muzyczne ciało „serializm" okazało się rozłamane, przynajmniej w aspekcie niektórych rozwinięć, między czystą formą pisaną i wrażeniem słuchowym. Jak powiedziałby Lacan, barwa nazywa faktycznie, w dzisiejszej muzyce, „to co nie przestaje się nie zapisywać" [*ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire*].

6. *Istnieją dwa rodzaje konsekwencji, a więc dwie modalności podmiotu. Pierwsza przyjmuje formę ciągłych dostosowań wewnątrz starego świata, lokalnych przystosowań nowego podmiotu do obiektów i relacji tego świata. Druga ma za przedmiot bariery narzucone przez świat, sytuacje, w których złożoność tożsamości i różnic jest dla podmiotu brutalnie sprowadzona do wymogu wyboru między dwiema i tylko dwiema możliwościami. Pierwsza modalność jest* otwarciem: *przeprowadza w sposób ciągły otwarcie nowopowstałej możliwości tak, by pozostawać jak najbliżej możliwości starego świata. Druga modalność – którą przestudiujemy szczegółowo w księdze VI – jest* punktem. *W pierwszym przypadku podmiot przedstawia się jako nieskończona negocjacja ze światem, którego struktury rozciąga i otwiera. W drugim przypadku przedstawia się jako decyzja – decyzja, której lokalizacja jest narzucona przez niemożliwość otwartości – i obowiązkowe forsowanie możliwości*.

Jeśli – jak potrafi to robić Berg, na przykład w koncercie skrzypcowym znanym pod tytułem *Pamięci anioła* (1935) – serię traktuje się prawie jak rozpoznawalny segment melodyczny, to otwiera się tym samym możliwość pełnienia przez nią w architekturze dzieła podwójnej funkcji: z jednej strony, w zastępstwie modulacji tonalnych, seria zapewnia globalną homogeniczność utworu; ale z drugiej, jej powracanie może być słyszane jako temat, przywracając w ten sposób więź z ważną zasadą kompozycji tonalnej. Powiemy w takim wypadku, że podmiot (serialny) otwiera negocjację ze starym światem (tonalnym). Jeśli, przeciwnie – jak genialnie robi to Webern w *Wariacjach na orkiestrę* (1940) – rozciąga się serię na czas trwania, a nawet na barwy, nie roz-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wija się ani nie dopuszcza powrotu żadnego elementu, a ekspozycję koncentruje w kilku sekundach, wtedy zupełnie niemożliwe staje się zidentyfikowanie segmentu na bazie klasycznego modelu tematu. Nowe uniwersum muzyczne z mocą narzuca się wówczas za pośrednictwem alternatywy: albo niesłyszany dotąd efekt muzyczny przekonuje, że twórcze wydarzenie jest w istocie tym, co niesie podmiot ku granicom ciszy; albo ogarnięcie jednolitości konstrukcji jest niemożliwe i wszystko się rozprasza, jakby istniała wyłącznie interpunkcja pozbawiona tekstu. Berg jest genialnym negocjatorem otwarć na stary świat; stąd też przoduje w „popularności" wśród trzech wiedeńczyków i jednocześnie potrafi urządzić nową muzykę w szczególnie nieczystym królestwie opery. Webern interesuje się tylko punktami; stopniowym forsowaniem tego, co prezentuje się jako absolutnie zamknięte; nieodwołalnym wyborem. Pierwszy inkorporuje się w podmiot „muzyka serialna" pod postacią olśniewającej gry, owocnego paktowania. Drugi uosabia w nim mistykę decyzji.

7. *Podmiot jest sekwencją zawierającą ciągłości* i *nieciągłości, otwarcia* i *punkty. „I" ucieleśnia się jako podmiot. Inaczej mówiąc (korporyzując) [ou encore (en-corps)]: Podmiot jest koniunkcyjną postacią ciała.*

Wystarczy powiedzieć, że „Berg" i „Webern" to tylko dwie nazwy dla sekwencyjnych komponentów podmiotu „muzyka serialna". W rezultacie geniusz otwarć (teatralnych ciągłości) i geniusz punktów (mistycznych nieciągłości) są obaj inkorporowani w ten sam podmiot. W przeciwnym razie zresztą nie zostałoby dowiedzione, że wydarzenie schönbergowskie faktycznie jest cezurą w świecie „muzyka tonalna na początku XX wieku", gdyż byłoby wówczas możliwe, że jego konsekwencje są zbyt wąskie bądź niezdolne radzić sobie zwycięsko z trudnymi punktami strategicznymi. Lokalna, wewnątrzpodmiotowa antynomia „Berga" i „Weberna" stanowi najważniejszy dowód „Schönberga" – tak jak w przypadku podmiotu nazwanego przez Charlesa Rosena „stylem klasycznym" nazwy „Mozart" i „Beethoven" dowodzą z prawie matematycznym rygorem, że to, co inauguralnie zachodzi pod nazwą „Haydn", jest wydarzeniem.

8. *Sekwencyjna konstrukcja podmiotu jest łatwiejsza w momentach otwarcia, ale podmiot jest wtedy często podmiotem słabym. Konstrukcja ta jest trudniejsza, kiedy konieczne jest przechodzenie przez punkty; podmiot jest wtedy jednak znacznie silniejszy.*

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Zdroworozsądkowa uwaga: jeżeli, tak jak Berg, subtelnie negocjujesz z teatralnością, albo liryzmem, odziedziczonymi po postwagnerowskim brzegu starego świata, konstrukcja sekwencyjnego podmiotu „muzyka wyrwana z ram tonalności" jest łatwiejsza, publiczność mniej oporna, porozumienie szybciej osiągnięte. Opery Berga są dziś klasykami repertuaru. Mimo to, podmiot poddany tego rodzaju dyspozycjom w otwarciach starego świata jest kruchy, co widać w tym, że Berg stopniowo mnoży ustępstwa (czysto tonalne rozwiązania w *Lulu* i w koncercie skrzypcowym), a przede wszystkim w tym, że nie otwiera drogi dla zdecydowanej kontynuacji tego podmiotu, dla nieprzewidywalnego mnożenia efektów nowo urządzonego w świecie muzycznego ciała. Berg jest wielkim muzykiem, ale odwołania do niego pojawiają się prawie zawsze po to, by usprawiedliwić reaktywne ruchy wewnątrzsekwencyjne. Jeżeli przeciwnie, tak jak Webern, pracujesz na punktach, a więc na nieciągłych krawędziach podmiotostawania-się – wówczas stajesz przed znacznymi trudnościami, długo traktowany jako muzyk ezoteryczny lub abstrakcyjny, ale to ty otwierasz przyszłość i to w twoim imieniu konstruktywny wymiar nowego świata dźwiękowego zostanie uogólniony i utrwalony.

9. *Nowy świat jest stwarzany podmiotowo punkt po punkcie*.

Jest to wariacja na temat wprowadzony w ósemce. Operowanie na ciągłościach – otwarciach – powoli kreuje strefy względnej nierozróżnialności między efektami podmiotyzowanego ciała i „normalnymi" obiektami świata, a więc ostatecznie strefy nierozróżnialności między śladem (który orientuje ciało) i przedmiotową lub światową kompozycją ciała; czyli, wreszcie, strefy nakładania się na siebie wydarzenia i świata w pogmatwanym procesie stawania się. Jest to przypadek tych (René Leibowitza na przykład), którzy w latach 40. myślą, że zwycięstwo jest niezaprzeczalne i że można „zakademizować" dodekafonię. Tylko delikatne przekroczenie kilku punktów strategicznych przez nienegocjowalne decyzje potwierdza nowość, rozbijając to, co akademizacja kazała przyjmować jako ustalony rezultat. Pokolenie Darmstadtu (Boulez, Nono, Stockhausen...) przypomni to z hukiem w latach 50., przeciw samej dogmatyce schönbergowskiej.

10. *Generyczną nazwą konstrukcji podmiotowej jest: prawda*.

Rzeczywiście, tylko sekwencja serialna otwarta przez wydarzenie schönbergowskie wypowiada prawdę postwagnerowskiego świata muzycznego końca XIX i początku XX wieku. Prawda ta jest rozwijana

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

punkt po punkcie, nie mieści się w żadnej pojedynczej formule. Można jednak powiedzieć, że wskazuje ona we wszystkich obszarach (harmonia, tematy, rytmy, globalne formy, barwy...), że dominujące fenomeny starego świata dokonują rozległego zniekształcenia stylu klasycznego, aby w końcu dotrzeć do tego, co można nazwać jego strukturalną totalizacją, będącą też czymś w rodzaju emocjonalnego nasycenia; prowokującego lęk i ostatecznie daremnego poszukiwania efektu. Wynika stąd, że muzyka serialna – prawda stylu klasycznego, który doszedł do saturacji swych efektów – jest systematyczną eksploracją, w obrębie dźwiękowego uniwersum, tego co ma wartość przeciwefektu. To owemu duchowi rozczarowania zawdzięczamy zresztą tak częsty pogląd, że muzyki tej nie da się słuchać. Pozwolić raz jeszcze usłyszeć to, co stary świat uznawał za odpowiadające uszom zwierzęcia ludzkiego, byłoby tu oczywiście bezcelowe. Prawda określonego świata nie jest prostym obiektem tego świata, gdyż uzupełnia go o podmiot, w którym spotykają się moc pewnego ciała i przeznaczenie pewnego śladu. Jak pozwolić usłyszeć prawdę słuchalnego nie przechodząc przez nie-słuchalne? To jak pragnąć, by prawda była „ludzka", podczas gdy to jej nie-ludzkość zapewnia jej istnienie.

Ascetyzm serialnego uniwersum jest mimo to wyolbrzymiany. Żadną miarą nie zabrania on wielkich gestów – rytmicznych, harmonicznych, orkiestrowych – czy to dramatycznie operujących wbrew swej typowej roli w obrębie technik osiągania efektu, jak brutalne następowanie po sobie *forte* i *pianissimo* u Bouleza, czy to organizujących kontaminację muzyki przez niezgłębioną ciszę, jak to się często dzieje u Weberna.

Sprawą zasadniczą jest pojąć, że nie ma żadnego współczesnego zrozumienia stylu klasycznego i jego stawania-się-romantycznym, żadnej wiecznej, a więc aktualnej prawdy podmiotu muzycznego zainicjowanego przez wydarzenie haydnowskie, która nie przechodzi przez inkorporację w serialną sekwencję, a więc w podmiot potocznie zwany „muzyką współczesną". Ci – liczni – którzy deklarują upodobanie wyłącznie do stylu klasycznego (lub romantycznego, to ten sam podmiot) i których muzyka serialna odrzuca, mogą dobrze znać to, co sobie umiłowali, lecz nie znają jego prawdy. Prawdę tę cechuje pewna oschłość? Kwestia wyrobienia i kontynuacji. To do ciała nowej muzyki cierpliwie należy dołączać swoje własne słuchanie; przyjemność dojdzie jako suplement. Miłość („Trudno to pokochać..."), która jest osobną procedurą prawdy, nie gra tu roli. Jak bowiem przypomina Lacan ze zwykłą sobie ostrością, to religijnemu obskurantyzmowi i gubiącym

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

się w nim filozofiom należy pozostawić motyw „umiłowania prawdy". By pragnąć inkorporować się w podmiot jakiejkolwiek prawdy, wystarczy nam by była wieczna, i by w ten sposób zwierzęciu ludzkiemu przez dyscyplinę, jaką narzuca mu partycypacja w tej prawdzie, przyznana została szansa – której ewentualna oschłość nie ma wielkiego znaczenia – stawania się Nieśmiertelnym.

11. *Cztery afekty sygnalizują inkorporację zwierzęcia ludzkiego w podmiotowy proces prawdy. Pierwszy świadczy o pragnieniu Wielkiego Punktu, decydującym przerwaniu ciągłości, które za jednym zamachem ustanowiłoby nowy świat i przyniosło spełnienie podmiotu; nazwiemy go* terrorem. *Drugi świadczy o strachu przed punktami, o cofnięciu przed nieprzejrzystością wszystkiego, co nieciągłe, wszystkiego co narzuca pozbawiony gwarancji wybór między dwiema hipotezami. Inaczej mówiąc, afekt ten wyraża pragnienie ciągłości, monotonnej osłony. Nazwiemy go* lękiem. *Trzeci zapewnia o akceptacji mnogiej liczby punktów, tego, że nieciągłości są zarazem nieodparte i wielokształtne. Nazwiemy go* odwagą. *Czwarty zapewnia o pragnieniu, by podmiot stanowił trwałe splątanie punktów i otwarć; afirmuje, wobec wyższości podmiotostawania-się, równoważność tego, co ciągłe i negocjowane z tym, co nieciągłe i gwałtowne. Są to tylko modalności podmiotowe, które zależne są od konstrukcji podmiotu w pewnym świecie i od posiadanych przez ciało zdolności wytwarzania w tym świecie efektów. Nie należy ich hierarchizować. Wojna może być warta tyle co pokój, negocjacja tyle co walka, przemoc tyle co łagodność. Ten afekt, poprzez który kategorie aktu podporządkowane zostają przygodności światów, nazwiemy* sprawiedliwością.

Bardzo wcześnie, na początku lat 50., napiętnowano terroryzm Pierre'a Bouleza. To prawda, że wobec „muzyki francuskiej" międzywojnia był bezwzględny, że swą rolę pojmował jako rolę cenzora, że swych adwersarzy skazywał na nicość. Tak, można to powiedzieć: w swej nieugiętej woli, by inkorporować muzykę we Francji w podmiot, który w Austrii i Niemczech liczył sobie pół wieku, Boulez nie wahał się wprowadzić, w obrębie publicznej polemiki, pewnej dozy terroru. Nawet jego pisanie nie było od tego wolne, co widać w *Strukturach* (na dwa fortepiany) z 1952: serializm integralny, dyskursywność przepełniona gwałtownością; przeciwefekt doprowadzony do ekstremum.

Lęk tych, którzy przyznając konieczność nowego podmiotowego podziału i witając nadchodzącą potęgę serializmu nie chcieli zerwać z dawnym uniwersum i uznawali za oczywiste istnienie jednego mu-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

zycznego świata, można odczytać zarówno w sympatycznych fanfaronadach późno dołączających zwolenników (nawrócenie Strawińskiego na dodekafonię, zainicjowane baletem *Agon*, datuje się na 1957...), jak i w negocjowanych konstrukcjach Dutilleux, najbardziej pomysłowego spośród tych, którzy podążają wciąż śladami Berga (posłuchajcie na przykład *Métaboles* z 1965). Widać tym samym, że przez „lęk" rozumiemy tu afekt twórczy w stopniu, w jakim twórczość pozostaje normowana raczej przez otwarcie niż przez ostrość punktów.

Odwaga Weberna polega na szukaniu punktów, co do których nowy muzyczny świat musi dowieść, że ich rezultaty zdolny jest rozstrzygać we wszystkich swoich kierunkach. W tym celu poświęca on centralnie konkretnemu punktowi konkretny utwór, w którym z łatwością widać, że realizuje czysty wybór w kwestii rytmów, w kwestii barw, w kwestii konstrukcji całości, etc. Eliptyczna strona Weberna (tak jak Mallarmégo w poezji) polega na tym, że dzieło nie musi wychodzić poza ekspozycję tego, co zostaje przez nie rozstrzygnięte w osiągniętym punkcie.

Powiemy, że Boulez między 1950 a 1980 nauczył się sprawiedliwości, gdyż posiadł władzę rozluźniania w razie potrzeby ostrości konstrukcji, rozwijania własnych otwarć nie wyrzekając się ich bezlitośnie poprzez heterogeniczny punkt, ale jednocześnie podejmując dzieło na nowo, przez skoncentrowane decyzje, kiedy tylko zachodzi konieczność, by przypadek był „pokonywany słowo po słowie".

12. *Przeciwstawianie wartości odwagi i sprawiedliwości „Złu" lęku i terroru jest wyłącznie efektem opinii. Aby rozwinęła się inkorporacja zwierzęcia ludzkiego w proces podmiotowy – aby przytrafiła się temu zwierzęciu, w ramach dyscypliny pewnego Podmiotu i konstrukcji pewnej prawdy, łaska bycia Nieśmiertelnym – wszystkie afekty są konieczne*.

Boulez tak samo nie mógł i nie powinien był uniknąć pewnej dozy terroru, by wygrzebać domniemaną „muzykę francuską" z błota, jak i nie miał przed sobą twórczych perspektyw poza procesem stopniowego uczenia się sprawiedliwości. Twórcza wyjątkowość Dutilleux polega dokładnie na wynajdywaniu, na skrajach podmiotu (na marginesach jego ciała), tego co można by nazwać przytłumionym lękiem (stąd też niezwykły eteryczny blask jego pisania). Webern to wyłącznie odwaga.

Terror! powiedzą. Mimo wszystko nie w polityce, gdzie przed zbrodniami państwa nie mamy innej osłony niż prawa człowieka. Ani nie w czystej abstrakcji, na przykład matematyce.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Ale owszem. Znamy terror polityczny; istnieje również terror matemu. Z tego, że jeden bierze za cel żyjące ciała, a drugi utrwalone myśli, tylko wtedy wyciągniemy wniosek o wyższej szkodliwości pierwszego jeśli przyjmiemy, że życie, cierpienie i skończoność to jedyne absolutne punkty orientacyjne istnienia. Co zakładałoby, że nie istnieje żadna wieczna prawda, w której konstrukcję istota żywa mogłaby się inkorporować – niekiedy, rzeczywiście, za cenę swego życia. Taka właśnie jest, w konsekwencji, konkluzja materializmu demokratycznego.

Dialektyka materialistyczna będzie przyjmować bez szczególnej radości, że do dziś żaden podmiot polityczny nie osiągnął wieczności rozwijanej przezeń prawdy bez momentów terroru. Jak bowiem pyta Saint-Just: „Czego chcą ci, którzy nie chcą ani Cnoty ani Terroru?" Jego odpowiedź jest znana: chcą korupcji – która jest inną nazwą porażki podmiotu.

Dialektyka materialistyczna poczyni też kilka uwag dotyczących historii nauk. Od lat 30., stwierdzając matematyczne opóźnienie Francji wskutek wykrwawienia w wojnie 1914–1918, młodzi geniusze – jak Weil, Cartan, Dieudonné – podjęli się zadania będącego rodzajem całkowitej odbudowy matematycznej konstrukcji, włączając do niej wszystkie niezwykłe osiągnięcia ich czasu: teorię zbiorów, algebrę strukturalną, topologię, geometrię różniczkową, algebrę Liego, etc. Ten gigantyczny kolektywny projekt, który przyjmie nazwę „Bourbaki", zasadnie wywierał efekt terroru na „starej" matematyce przez co najmniej dwadzieścia lat. I terror ten był konieczny, by móc inkorporować dwie czy trzy nowe generacje matematyków w podmiotowy proces otwarty na wielką skalę wraz z końcem wieku XIX (nawet jeśli był antycypowany przez Riemanna, Galois, nawet Gaussa).

Z tego, co podporządkowuje zwierzę ludzkie wieczności pewnej Prawdy poprzez jego inkorporację w stający się podmiot i w ten sposób przezwycięża w nim skończoność, nic nie mogło się zdarzyć bez lęku, odwagi i sprawiedliwości; ale nie zdarzyłoby się również, co do zasady, bez terroru.

13. *Etyka podmiotu – „etyka prawd" jest jej inną nazwą – sprowadza się, kiedy chodzi o inkorporację zwierzęcia ludzkiego, do tego: znaleźć punkt po punkcie taki porządek afektów, który autoryzuje* kontynuację *procesu*.

Wystarczy nam zacytowanie Becketta, zakończenie *Nienazywalnego*. „Bohater" tekstu prorokuje między osamotnieniem i sprawiedliwością (Beckett napisze później w *Jak jest*: „W każdym razie nasze

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

bycie jest w sprawiedliwości, nie słyszałem nigdy nic przeciwnego"); łzy lęku spływają mu po twarzy; stosuje wobec siebie niewypowiedziany terror (więzi między prawdą i terrorem to jeden z wielkich problemów Becketta); odwaga nieskończonej mowy sprawia, że proza drży. W konsekwencji może ów „bohater" wypowiedzieć słowa: „Muszę kontynuować, nie mogę kontynuować, będę kontynuować".

Dziś muzyczny świat jest zdefiniowany negatywnie. Podmiot klasyczny i jego romantyczne wcielenia osiągnęły całkowite nasycenie i to nie „muzyki" w liczbie mnogiej – folklor, klasycyzm, rozrywka, egzotyka, jazz i barokowa reakcja w tym samym festiwalowym worku – je ożywią. Mimo to podmiot serialny jest tak samo pozbawiony energii, od co najmniej dwudziestu lat. Muzyk dzisiejszy, wystawiony na samotność interwału, w którym rozpraszają się, w niezorganizowanych ciałach i próżnych ceremoniach, zarówno stary jednolity świat tonalności, jak i twardy świat dodekafoniczny, który przyniósł prawdę pierwszego, może tylko heroicznie powtarzać, w samych swoich dziełach: „Kontynuuję, aby myśleć i doprowadzać do paradoksalnego rozbłysku racje, które bym miał, by nie kontynuować".

PIOTR SKALSKI
(Kraków)

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 3, 2015
PL ISSN 1230-4050

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

BLASK, LŚNIENIE I ILUMINACJA

Paulina Tendera, *Od filozofii światła do sztuki światła*, wyd. Uniwersytet Jagielloński, The Polish Journal of the Arts and Culture (seria Estetyki i Krytyki) MONOGRAFIE, Kraków 2014, s. 238.

Książka Pauliny Tendery, która ukazała się niedawno w serii Estetyki i Krytyki – *The Polish Journal of the Arts and Culture* – dotyka problemu w filozofii i sztuce doskonale znanego – symboliki światła. Jednak nowatorstwo książki polega na próbie szerszego, całościowego oglądu istnienia światła w trzech dziedzinach aktywności ludzkiej: filozofii, teologii oraz sztuce. Autorka zajmująca się na co dzień m.in. heglowską filozofią dziejów właśnie na myśli tego uczonego opiera swoje rozważania zarówno filozoficzne, jak i estetyczne. Filozofia światła staje się tutaj jednym z aspektów procesu rozwoju rzeczywistości w ogóle i tak też zostaje ujęta. Autorka przeprowadza nas od dialektycznego schematu starożytnej filozofii światła, przez średniowieczną teologię światła aż po romantyczną sztukę światła. Te trzy moduły czy też momenty w historii dziejów, jak chciałby Hegel, są wyraźnie od siebie oddzielone czy może raczej sobie przeciwstawione.

W starożytności symbolika światła była stosowana niezwykle często – począwszy od przeciwstawienia sobie światła i ciemności, czyli dobra i zła czy też życia i śmierci, przez bezpośrednie odwołanie do ognia, który jest przecież mitologicznym źródłem metafizyki światła koncepcji Parmenidesa dotyczącej ścieżek: światła, a więc Prawdy i ciemności, czyli złudzeń i mniemań, po platońską strukturę rzeczywistości. Platon jako pierwszy tak wyraźnie rozdzielił światło intelektualne/duchowe od tego materialnego, z czego skorzystali późniejsi myśliciele chrześcijańscy. Jak doskonale wiemy, filozof porównywał świat zmysłowy do wnętrza jaskini, w której przebywają ludzie wpatrujący się w cienie widoczne na ścianie. Owe cienie symbolizują świat materialny, zmysłowy, zaś świat znajdujący się za plecami ludzi to świat idei, miejsce istnienia przedmiotów idealnych. Platoński podział na te dwa światy jest u Autorki szczegółowo opisany, bowiem odgrywa zasadniczą rolę w budowaniu kolejnych etapów myślenia o symbolice światła. Dla Tendery wszystkie kolejne spostrzeżenia i wnioski, które wykaże, są konsekwencją platońskiej jaskini. W tym rozdziale omawia następujące aspekty światła: ontologiczny, wskazujący na światło jako byt doskonały; aksjologiczny, podkreślający istnienie światła jako najwyższej wartości; oraz epistemologiczny, mówiący o istnieniu światła jako symbolu wiedzy. Autorka analizuje także myśli kontynuatorów Platona – emanacjonizm Plotyna, poszukuje inspiracji symboliką światła także u Proklosa i Pseudo-Dionizego Areopagity. Ten ostatni staje się dla niej głównym

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

i najważniejszym przedstawicielem drugiego etapu dziejowego rozwoju myślenia o świetle – średniowiecznej teologii światła.

Przedstawiciel ontologicznego neoplatonizmu był niezwykle popularny nie tylko wśród wielu pokoleń znakomitych myślicieli, ale także zwyczajnych chrześcijan. Oczywiście na sławę filozofa wpływało także wiele legend związanych z jego osobą, by wymienić chociażby poszukiwanie korzeni Dionizego w kręgu uczniów św. Pawła z Tarsu. Filozofia Pseudo-Dionizego Areopagity jest przede wszystkim filozofią ściśle związaną z Bogiem, ale Bogiem niedostępnym poznawczo, rozumianym jako „wszechpiękno" czy też „ponadpiękno", w którym początek ma zarówno każdy byt, jak i niebyt, a którego najważniejszym imieniem jest według filozofa Dobro. Zaś dobro Boga jest dla duszy człowieka tym, czym słońce (światło) dla świata przyrody. Rozważania Dionizego zasadzają się na dwóch porządkach: ontycznym oraz metaforycznym. W tym drugim pojawia się wiele metafor i symboli związanych ze światłem.

Średniowiecze też ma swoich wielkich kontynuatorów filozofii światła w postaci Roberta Grosseteste oraz Mikołaja z Kuzy. Obaj rozwijali myśl neoplatońską oraz emanacjonizm. Na drugim biegunie znajduje się zaś nurt aksjologiczny reprezentowany przede wszystkim przez św. Augustyna z Hippony oraz św. Bonawenturę. W swoich *Wyznaniach* św. Augustyn pisał: *Oto bowiem umiłowałeś prawdę; a kto czyni ją, ten przychodzi do światłości.* (Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. M. B. Szyszko, Kraków 2008, s. 335). Nazywanie przez niego Boga nierzadko wiązało się z symboliką światła: jasnością, promieniem, blaskiem. Również człowiekowi „przyświeca jakieś światełko" – jak pisze filozof – które wskazuje mu, że ma wolną wolę czy też – mówiąc bardziej ogólnie – samoświadomość. Również dla św. Bonawentury pewien element ludzkiego stworzenia posiada światło – jest nim umysł człowieka. Kolejnym – trzecim – aspektem teologii światła w wiekach średnich jest nurt epistemologiczny kojarzony z dominikaninem Albertem Wielkim. Wniósł on istotny wkład w rozwój filozofii przede wszystkim poprzez recepcję myśli Arystotelesa, którą widział w duchu chrześcijańskim. Dla niego to dusza ludzka posiada w sobie światło, które jest efektem jej pochodzenia od Boga – Pierwszej Przyczyny. Według filozofa światło istnieje także w rzeczach i pozwala ono dostrzec nam dzięki temu piękno w ich widzialnej formie. Myśl tę kontynuuje św. Tomasz z Akwinu szukając blasku (*claritas*) w przedmiotach, by móc uznać je za piękne. Dla niego piękno jest jednocześnie blaskiem prawdy. Nie jest to jednak miejsce na przybliżanie szczegółów dyskutowanej przez filozofów, teologów i estetyków teorii św. Tomasza z Akwinu. Pragnę tylko zaznaczyć, że Autorka temu właśnie zagadnieniu poświęca sporo miejsca w swojej książce.

Osobne miejsce znajduje Autorka dla literackiego dzieła wpisującego się także – według niej – w filozofię i sztukę światła – *Boskiej komedii* Dantego. Jest to ciekawe przywołanie symboliki utworu w tym właśnie aspekcie. W Piekle Dante usłyszy od Ubertiego, że odróżnia je od świata doczesnego właśnie brak światła. Natomiast pojawi się ono już od momentu wizyty poety w Czyśćcu, którym opiekuje się i oświetla go swoją łaską sam Bóg. W Raju światło utożsamione jest z pięknem, miłością, dobrocią i mądrością, które to stają się udziałem ludzi zbawionych. Wszystkie dusze przebywające wraz z Bogiem świecą również swoim własnym blaskiem.

Kolejnym, istotnym momentem w rozwoju filozofii i sztuki światła jest jej etap trzeci, czyli światło w sztuce romantycznej. Zainteresowanie artystów symboliką świetlną wynika z wpływu – opisanych przez Tenderę w pierwszych rozdziałach – myśli filozoficznych. Jednak nie tylko filozofia, ale również twórczość wieków po-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

przednich, jak na przykład sztuka bizantyjska, gotycka i sztuka ikony, miały wpływ na to, co działo się na przełomie XVIII i XIX wieku. W sztuce Bizancjum bez wątpienia ważne było światło wpadające przez okna skierowane oczywiście na wschód, jak choćby np. w bazylice Santa Maria Maggiore w Rzymie. Budowano wówczas także drugi typ świątyń – rotundy, w których składano trumny z ciałem świętych i władców broniących chrześcijańskiej wiary, na które padało jasne światło promieni słońca. Wnętrza bizantyjskich świątyń były zaś wypełniane mozaikami i ikonami. Teolodzy, zwłaszcza prawosławi, uważali, że sztuka pozwala na przeżycie mistyczne, doświadczenie sacrum. W kościele wschodnim częścią liturgii, sakramentami są ikony, które nawet w codziennym życiu prostych ludzi mają szczególną moc (wiesza się je wysoko nad drzwiami wejściowymi, na ścianach pokoi, by móc kierować wzrok „ku górze", ku temu co boskie). Ikona przywodzi na myśl oczywiście spór ikonoklastów i ikonodulów w Bizancjum i kolejne sobory, które usankcjonowały obrazowanie Chrystusa, Marii i świętych. Następnie, w wieku XVI, nastał tzw. ikonoklazm niderlandzki, potem można tropić kolejne działania ikonoklastyczne związane chociażby ze sztuką awangardową potępianą przez hitlerowskie Niemcy. Wyrastają one jednak w oderwaniu od poprzednich – religijnych sporów. Wymienione tu wcześniejsze nurty artystyczne korespondują w pewien sposób z nową, romantyczną sztuką światła. Romantyzm słynął przecież z wieszczów widzących więcej i dalej, z umiłowania świata ponadzmysłowego czy powrotu do ludowej, magicznej topiki.

Hegel w swojej *Fenomenologii ducha* dzieli sztukę na: symboliczną, klasyczną i romantyczną właśnie. Pierwsza zawiera ducha subiektywnego i tym samym ma utrudnione dotarcie do prawdy (w rozumieniu platońskim), pozostaje na poziomie zmysłowym, nie przedostaje się więc do świata duchowego, intelektualnego, w którym to prawda się objawia. Odmiennie przedstawia się sytuacja w przypadku sztuki klasycznej, którą najpełniej reprezentują – według Hegla – antyczne rzeźby greckie. Tutaj sprawa jawi się jako bardziej skomplikowana, bowiem sztuka nadal pozostaje w świecie zmysłowym, który nie dotarł jeszcze do treści filozoficznych, ale jak pisze Autorka „treści te zostały już uświadomione". Wreszcie w podziale heglowskim pojawia się sztuka romantyczna, która wypełnia luki, jakie miała jeszcze jej poprzedniczka. Artyści romantyczni dążą do przedstawienia duchowości człowieka, jego wewnętrznego blasku, tajemnicy. Tym samym – kosztem formy – treści ducha zostają zapośredniczone i przeświecają już w pełni na widzialnych obrazach. Zamykając heglowski podział przeświecania ducha/prawdy w kolejnych etapach rozwoju sztuki, Autorka pokusiła się o własną analizę sztuki współczesnej pod tym kątem, czy jak sama pisze, sztuki „po końcu sztuki". Jaka jest jej diagnoza?

Gdzie więc tkwi współcześnie źródło doświadczenia ludzkiej duchowości, źródło duchowego światła człowieka? Pierwszą, automatyczną niejako odpowiedzią na to pytanie wydaje się wskazanie samego podmiotu jako źródła światła duchowego. Jest to odpowiedź słuszna, lecz połowiczna (s. 195).

Według niej człowiek to tylko część wiedzy o ideach związanych z postawami życiowymi, sensem człowieczeństwa czy prawdy. Doskonalszym źródłem pozostaje wciąż filozofia – jedyne pewne i ostateczne źródło wiedzy – w szczególności o Absolucie, który stanowi o istnieniu wszechrzeczy. Co zaś ze sztuką? Według Tendery, która wspiera się w dużej mierze na poglądach Arthura C. Danto, straciła ona ciąg linearnego rozwoju wraz z utratą mimetyzmu. Mimetyzm gwarantował bowiem sztuce celowość

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

i tworzył jej kanony. W XX wieku stał się zaś zbyt mało nowatorski, a symbolizm martwy. Poza tym wskutek rozwoju nauki i techniki zaczęto traktować światło jako coś sztucznego, a tym samym pustego metafizycznie. Sztuka współczesna stała się bardziej intelektualna, a tym samym trudniejsza w odbiorze dla przeciętnego widza. Czy dziś można wskrzesić zainteresowanie metafizyką światła w sztuce i filozofii, czy też umarła ona bezpowrotnie wraz z romantyzmem? Autorka tak odpowiada na to pytanie:

> Dzisiaj metafory światła pobudzają nasze emocje, nadal odsyłają do treści duchowych, ale jest to raczej odruch wyuczony, wywołany pamięcią tradycji. Metafory światła utraciły swą moc, nie ujawniają Prawdy, zbyt rzadko docierają ścieżkami refleksji w dalekie i zapomniane krainy bytu. Zapewne tymi ścieżkami łatwiej chadzało się średniowiecznym myślicielom, teologom, a nawet renesansowym artystom niż nam współcześnie (s. 211).

Jednak czy przez to, że współczesnym trudniej jest poddać refleksji znaczenie światła w filozofii i sztuce, stało się to zupełnie niemożliwe i niepotrzebne? Czy faktycznie utraciliśmy umiejętność myślenia symbolami i mitami? Czy może raczej trudność polega na tym, że musimy je wciąż na nowo reinterpretować bądź tworzyć nowe? A może jedno i drugie jednocześnie? Człowiek zanurzony w nowym, ponowoczesnym świecie musi nauczyć się operować postmodernistyczną filozofią tak, by nie była pusta znaczeniowo, ale miała swój własny bagaż treści, co wydaje się być jednak już dzisiaj pewną oczywistością. Autorka tęskni jednak za filozofią dawnych wieków, gdzie każde pytanie zdawało się być nowe, tchnące świeżością, a każde pojedyncze słowo miało swój ważki ciężar, czego często brakuje zarówno współczesnej filozofii, jak i sztuce. Książka ta jest bez wątpienia wyrazem tej tęsknoty.

Na koniec rozważań dotyczących książki Tendery chcę się wytłumaczyć z tytułu mojej refleksji. O ile blask i lśnienie jako określenia Transcendencji czy elementów związanych ze światłem w sztuce, pojawiły się w tekście kilkakrotnie, o tyle iluminacje mogą wydawać się niezrozumiałe czy też nieuprawnione. Czym bowiem owe iluminacje są? Mówiąc najkrócej jest to oświetlenie budynków architektonicznych – najczęściej nocą – które ma na celu np. lepszą ich widoczność, podkreślenie pewnych detali czy tworzenie nastroju. Jednak współcześnie iluminacja nabrała szerszego znaczenia. Na budynkach pojawiają się bowiem „świetlne" fragmenty wierszy czy dzieła sztuki. Taki pokaz staje się sam w sobie dziełem, bazuje przecież na użyciu światła – światła sztucznego, które zostało przez myśl filozoficzną pozbawione znaczenia i ciężaru metafizycznego, ale czyż właśnie poprzez takie działanie nie można podjąć próby jego odzyskania? Pytanie o metafory światła we współczesnych działaniach kulturowych staje się tym samym pytaniem otwartym, na które być może Autorka zechce odpowiedzieć w swojej kolejnej książce – mogłaby ona być niezwykle ciekawym studium o świetle we współczesnej myśli filozoficznej jak i w sztuce.

SYLWIA GÓRA
(Kraków)

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

WIARA FENOMENOLOGÓW – PRZEŻYCIE I REFLEKSJA

Fenomenologia polska a chrześcijaństwo, red. Jakub Gomułka, Karol Tarnowski, Adam Workowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2014, s. 433.

Wybór tekstów, opracowany przez filozofów z Uniwersytetu Papieskiego w Krakowie, jest obszerny, a byłby ogromny, gdyby uwzględnić wszystkie przychodzące jeszcze na myśl wątki i postacie. „Fenomenologia polska", tak samo jak „polska myśl chrześcijańska" to dwie wielkie dziedziny. Wybór tekstów, który otrzymujemy, jest chyba pierwszą próbą przyjrzenia się ich części wspólnej.

Spis treści zdaje się budzić pewną konfuzję – niektóre nazwiska powtarzają się w różnych działach. Zasady podziału są jednak jasne: dział *Antologia tekstów* obejmuje *Cześć pierwszą – Fenomenologię ogólną* czyli klasykę – prace autorów, których pominąć nie można, fundujących podstawy polskiej myśli fenomenologicznej i religijnej, oraz *Część drugą – Fenomenologię religii* czyli prace oryginalne z tej dziedziny. Wreszcie w dziale zatytułowanym *Eseje* zamieszczono omówienia myśli autorów, którzy pojawili się w *Antologii*.

Otrzymujemy prace ciekawe, świetnie napisane i ważkie. Zarysowuje się pewna całość, wielostronna i wielokierunkowa, którą można opisywać według różnych jej „przekrojów" i wzdłuż rozmaitych wątków, a nawet pokusić się o próbę odnalezienia tego, co stanowi o wspólnocie przedstawionych w antologii autorów.

Zestawienie fenomenologii i chrześcijaństwa nie jest ani przypadkowe, ani dowolne. Idea Boga – pisze Karol Tarnowski – czy ostrożniej, tego, co boskie wydaje się elementem relacji pojęciowej – „Ale jej pierwotny kształt wcale nie ma charakteru pojęciowego, lecz przeżyciowy w tym sensie, w jakim przeżycie jest pewnym fenomenem całościowym, w którym bierze udział żywy podmiot..." (s. 202).

Żywy podmiot, wraz z całym jego doświadczeniem, to obszar, który najlepiej odsłania i opisuje fenomenologia, to ona dostarcza najlepszej metody i przydatnych pojęć. I jeszcze jedna zaleta fenomenologii – jej otwartość, fenomenologia nie ogranicza z góry swego obszaru zainteresowań, wszystko, co się jawi, wszystko, co jest dane, warte jest uwagi – od tego, co najbliższe, do tego, „nad co nic większego nie da się pomyśleć".

Inspiracje filozoficzne zaprezentowanych w wyborze autorów nie ograniczają sie do fenomenologii. Niektórzy (Karol Wojtyła, Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel) zakorzenieni są też mocno w klasycznej metafizyce. Inni (Józef Tischner, K. Tarnowski, Tadeusz Gadacz, Krzysztof Mech) odwołują się do Heideggera, Marcela, Jaspersa, Lévinasa i innych myślicieli żydowskich. Tam, gdzie pojawiaję się odwołania do Pisma św. albo gdy w grę w chodzi religijna symbolika (także symbole obecne w dziełach sztuki) przydaje się też hermeneutyka i jej mistrz Paul Ricoeur.

Różne wątki i tradycje nie są po prostu przywoływane, lecz zostają za każdym razem w pewien sposób przetopione, przefiltrowane przez indywidualność zafascynowanego nimi badacza, dając w rezultacie własne, oryginalne ujęcie.

Harmonijne łączenie elementów różnych tradycji, niezamykanie się w obrębie jednej szkoły, jest niewątpliwie specyficzną zdolnością i wyróżniającą cechą krakowskiego środowiska. Szczególnie cenna jest taka postawa, gdy polem badawczym jest przestrzeń spotkania człowieka i Boga. Świadomość tego, że możliwe są tu różne per-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

spektywy i ujęcia, łączy się ze świadomością niemożności wyczerpania problematyki, zamknięcia rozważań ostatecznymi wnioskami. To także wydaje sie cechą wspólną autorów antologii.

Nie można mówić o polskiej fenomenologii bez Ingardena. Z dorobku tego myśliciela twórcy antologii wybrali dwa teksty: esej *Człowiek i czas* z *Książeczki o człowieku* oraz fragment o jakościach metafizycznych z *O dziele literackim*. Piękne, ważne, często cytowane teksty, a zarazem takie, w których Ingarden zdaje się przekraczać granice ontologii, czyli dziedziny czystych możliwości i rysować perspektywy własnej metafizyki i antropologii. W tych pracach nie ma jednak odniesień do chrześcijaństwa, ani żadnych śladów problematyki filozofii religii.

Jednak Karol Tarnowski w pracy *Zagadnienie Boga w Sporze o istnienie świata Romana Ingardena* (zamieszczonej w dziale *Eseje*) wykazuje, że wbrew potocznym przekonaniom, myśl Ingardena wcale nie jest neutralna w stosunku do problematyki Boga. Tarnowski tropi tę poblematykę w kolejnych częściach Ingardenowskiego *Sporu* – od możliwości idei Boga, poprzez możliwy absolutny sposób istnienia i jego momenty bytowe, w tym moment „nieszczelinowości", czyli niepoddania czasowości, braku kruchości bytowej, dalej poprzez opis struktury samoistnego przedmiotu indywidualnego (którym Bóg także musiałby być) oraz ideę istoty radykalnej, czyli, można by powiedzieć, Boskiej natury konstytutywnej, aż do konkluzji *Sporu*, przedstawiających jako możliwe tylko rozwiązania kreacjonistyczne.

Ostatecznie Ingarden jawi się spadkobiercą „klasycznej metafizyki i ontologii i zarazem obrońcą tej racjonalności myślenia, która prowadzi od tego, co przypadkowe i ułomne, do tego, co konieczne i doskonałe, a to znaczy także trwałe" (s. 299).

Drugą postacią, której teksty zamieszono w *Części pierwszej* jest Karol Wojtyła. Dwa znakomite artykuły z czasów tuż przed wyborem na papieża: *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku* oraz *Transcendencja osoby w czynie a autoteologia człowieka*, pierwotnie przygotowane po angielsku i po włosku na potrzeby zagranicznych publikacji i konferencji, w sposób bardzo jasny i zwięzły wprowadzają w samo sedno koncepcji człowieka i działania, w filozoficznym dorobku Wojtyły niewątpliwie najważniejszej i najbardziej oryginalnej. W dziale *Eseje* towarzyszą tym tekstom prace K. Tarnowskiego i Andrzeja Szostka (jedyny nie-krakowianin wśród autorów).

Z tych tekstów wyłania się obraz człowieka-osoby, żyjacej w świecie realnym, ale do niego nieredukowalnej. Nieredukowalność polega na tym, że człowiek jest podmiotem swoich działań, przeżywa siebie jako obdarzonego możliwością wybierania i działania, realizacji wybranych wartości i celów. Jest świadomy siebie, zdolny do samoposiadania i samostanowienia. Poprzez swoje czyny człowiek spełnia siebie, staje się sobą, a zarazem transcenduje siebie: w wymiarze horyzontalnym – w stronę celów i wartości, oraz wertykalnym – odnosi się do prawdy. Relacja między wolnością (bez której nie można mówić o sprawczości) a prawdą jest szczególnie ważna dla Wojtyły i obszernie omawiana przez Tarnowskiego i Szostka. Prawda, której powinna podporządkować się wolność, to przede wszystkim prawda o dobru, o wartościach, a także prawda o człowieku. Uświadomienie sobie tej zależności to sprawa sumienia. Wraz z tym pojęciem, a może już z wprowadzeniem wertykalnego kierunku ludzkiej transcendecji, pojawia się perpektywa wiary, prawie nieobecna w obu rozprawach Wojtyły – filozofa, dopowiedziana jednak przez obu jego komentatorów.

Wojtyle chodzi, oczywiście, o stworzenie obrazu człowieka, do którego skierowana jest etyka chrześcijańska. Człowieka zdolnego do działania w rzeczywistym świecie,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wolnego, odpowiedzialnego, świadomego. Z tradycji filozofii arystoteleswsko-tomistycznej zachowuje Wojtyła realizm, koncepcję integralnej osoby, potrzebę samorealizacji, spełnienia się człowieka. Wymiar podmiotowości, dziedzinę ludzkiego przeżywania odsłania się dzięki fenomenologii.

W części drugiej, zatytułowanej *Fenomenologia religii* pojawia się kolejne, młodsze pokolenie fenomenologów. Twórczośc takich postaci, jak Józef Tischner czy Władysław Stróżewski właściwie w całości, mniej lub bardziej wyraźnie, zakłada perspektywę wiary, choć może nie tak często ta problematyka jest podejmowana wprost. Stąd pytanie, które teksty wybrać i według jakich kryteriów. Autorzy *Antologii* wybrali dwa stosunkowo wczesne teksty Tischnera *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci* i *Myślenie religijne* oraz Stróżewskiego *O możliwości sacrum w sztuce*.

Dlaczego akurat te? Dwa dość odległe w czasie (a także co do tematyki) artykuły Tischnera łączy jedno: potrzeba rozumienia. Pisząc o śmierci z perspektywy chrześcijańskiej podkreśla potrzebę jej zrozumienia czy wręcz racjonalizacji. Śmierć ma sens obiektywny oraz znaczenie, które jej nadajemy. W *Myśleniu religijnym* wprost jest mowa o potrzebie rozumienia, stawiania pytań i szukania prawdy. Myślenie religijne, które jeszcze nie jest teologią, ani żadnym konkretnym kierunkim filozoficznym, budzi się, kiedy spotykają się wiara szukająca rozumienia i rozum szukający wiary. Potrzeba myślenia, dążenie do prawdy, bez której wartości mogą tylko zwodzić na manowce, uwalnianie się od złudzeń, fałszu i kłamstwa to bardzo ważny i bardzo charakterystyczny wątek Tischnerowskiej filozofii. Nie trzeba, oczywiście, dodawać, że zakorzeniony w tradycji żywej od samych początków chrześcijaństwa. Pozostałym Tischnerowskim tematom – przede wszystkim problematyce dobra, a także spotkania z drugim człowiekiem i z Bogiem, dramatyczności tego spotkania, problemom zła i zbawienia – oddają sprawiedliwość komentatorzy Tischnera w dziale *Eseje*:Tadeusz Gadacz i K. Tarnowski.

Wybrany artykuł Stróżewskiego także wskazuje na specyfikę tego filozofa: jego droga do transcendencji wiedzie przez sztukę, jest drogą Platońską – drogą miłości do piękna. Dzieła sztuki, przywoływane przez Stróżewskiego w rozmaitych jego pracach, poddają się konkretyzacji estetycznej, prawdziwościowej, etycznej czy – jak w przywołanym teście – numinotycznej, mogą też mieć znaczenie symbolu. Najistotniejsze jest jednak, jak się wydaje, to, że według Stróżewskiego samo piękno, w swej doskonałości i konieczności przenosi w dziedzinę absolutu, świeci jego blaskiem. (Można by też mówić o innej jeszcze drodze do absolutu u Stróżewskiego – poprzez sens, logos, od tego, co racjonalne do metaracjonalnego.)

Z dorobku Tarnowskiego wybrano do części *Fenomenologia religii* dwa artykuły: *Wiara fundamentalna* i *Paradoksalność idei Boga*. Pierwszy z nich dotyczy tego, co na pewno w myśli Tarnowskiego jest najbardziej własne i ważne. Pytając o wiarę religijną, o jej podstawy i warunki możliwości, dochodzi on do tego, co jest w człowieku najbardziej podstawowe i uniwersalne, nazywa to pra-zaufaniem. Pra-zaufanie jawi się jako nieodłączne od życia: „żyjąc, ufamy, życie samo w sobie to poryw ufności" (s. 184), ufamy, akceptujemy życie jako dobro, troszczymy się o nie, oczekujemy darów, obawiamy się zdrady, żywimy nadzieję silniejszą niż lęk i wreszcie pragniemy absolutu, a to otwiera nas na to, co nieskończone.

Wydaje się, że głównym motywem filozofii Tarnowskiego jest wysiłek odnalezienia na nowo warunków możliwości wiary. Nie chodzi tylko o przeciwstawienie się tak silnym w filozofii dwu poprzednich stuleci wątkom „śmierci człowieka" i „śmierci

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Boga". To jest próba wyprowadzenia nowego sposobu myślenia o Bogu i o relacji człowieka z Bogiem z samego serca współczesnej filozofii; przy użyciu jej narzędzi Tarnowski chce na nowo uzasadnić, ugruntować postawę wiary.

W dziale *Eseje* myśl Tarnowskiego omawiają Krzysztof Mech (analizujący m.in. pojęcie wiary fundamentalnej) i Jakub Gomułka (który zwraca uwagę na pierwotność idei nieskończości w stosunku do pojęcia skończoności u Tarnowskiego).

Można także omawiać ten zbiór artykułów tropiąc wątki, które, jak nitki, przebiegają poprzez teksty różnych autorów. Ważny jest np. wątek poznania Boga, w którym splatają się pytania o rolę rozumu i o wiarę. Pytania te dochodzą do głosu w już omówionych tekstach, a także w artykułach S. Grygla *Człowiek i Bóg w metafizyce*, T. Gadacza *Rozumowe poznawanie Boga* czy K. Mecha *Bóg bliski, Bóg obcy – między religią a filozofią*.

Grygiel interpretuje klasyczne drogi św. Tomasza (nie bez inspiracji egzystencjalizmem) nie jako operację logiczną, ale jako związane z przeżywaniem własnego istnienia i istnienia świata. „Lecz istnienie [...] nie tłumaczy się samo przez się. Ma strukturę 'odsyłającą' do czegoś poza sobą..." (s. 107). Podobne opisy przeżycia odsyłania do „czegoś więcej", wychodzenia poza..., doświadczania nadmiaru, w różnym ujęciu, w językach różnych filozofii, pojawiają się też wielokrotnie u pozostałych autorów antologii.

Gadacz, szkicując krótko historię problemu poznania Boga, określa rozum jako „szczelinę metafizyczną" – jest to szczelina między pytaniem o Boga a odpowiedzią, która nigdy nie może być pełna, wystarczająca.

Podkreślając niezdolność rozumu do pojmowania Boga, to, że: „Myśl myśląca Boga niesie w sobie więcej niż jest w stanie udźwignąć" (s. 204), autorzy przedstawieni w wyborze nie odrzucają jednak rozumu ani nie odwołują się do teologii negatywnej, do apofatyki. Patronami ich myślenia są raczej św. Augustyn (mówiący o Bogu bliższym mnie niż ja sam sobie) oraz św. Anzelm, kilkakrotnie przywoływany wraz jego określeniem Boga jako tego, ponad co nic większego nie da się pomyśleć.

Naturalne byłoby teraz przywołanie mistyki – i pojawia sie ona wraz artykułem Jana Anrzeja Kłoczowskiego *Mistyka a etyka* (o twórczości Kłoczowskiego piszą w dziale *Eseje* Joanna Barcik i Grzegorz Chrzanowski). Opisy relacji człowieka i Boga, które najczęściej pojawiają się w antologii, zawdzięczają jednak najwięcej inspiracji filozofii dialogu. W rezultacie powstaje obraz dynamicznej relacji wychodzenia ku sobie nawzajem, objawiania się Boga i odnajdywania Go przez człowieka. Być może dlatego, dzięki takiemu ujęciu tej relacji, Bóg, choć niepojęty, pozostaje bliski, a nie radykalnie inny i obcy.

Tę dialektykę bliskości i obcości Boga opisuje K. Mech, rozważając stosunek wiary i filozofii. Wiara, która jest doświadczaniem Boga bliskiego, dzięki filozofii zyskuje rozumienie siebie, z kolei filozofia nie może oddzielić się od wiary, jeśli nie chce dostrzegać tylko abstrakcyjnego, odległego Boga filozofów. W ten sposób, oczekując od filozofii, religii, wiary, myśli religijnej, że będą się wzajemnie inspirowały i wspomagały, młodsza generacja fenomenologów krakowskich swobodnie przechodzi ponad ich granicami i znosi stary dogmat o autonomii filozofii.

Podobna otwartość dotyczy także spotkania z myślą niereligijną, a nawet krytyczną wobec religii. W tym spotkaniu jest więcej inspiracji niż polemiki, to raczej szukanie własnych propozycji, niż zwalczanie cudzych. Zachowana zostaje w dużym stopniu ta „problematyczność" o której pisze Mech (s. 370) w odniesieniu do współczesnej

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

filozofii w ogóle. Świadomość własnego dystansu do nieskończonego nie pozwala na pewność ostatecznych rozstrzygnięć, otwartość wynika z samej natury przedmiotu – nieskończonego zamknąć nie można.

MARIA MAŁGORZATA BARANOWSKA
(Kraków)

KU JAKIEJ FENOMENOLOGII? WALIGÓRY PROPOZYCJA WSTĘPU DO FENOMENOLOGII

Marcin Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, TAiWPN UNIVERSITAS, Kraków 2013, 220 s. (ISBN: 97883-242-1637-6)

Wstęp do fenomenologii Marcina Waligóry, książka, którą w 2013 roku opublikowało TAiWPN UNIVERSITAS, wydaje się wpisywać w szerszy kontekst ożywionego zainteresowania fenomenologią w Polsce. Bądź co bądź, od pewnego czasu zauważa się wzmożoną aktywność rodzimych wydawców przy popularyzacji tej ważnej dziedziny filozofii. Wystarczy wspomnieć o tłumaczeniach prac Dana Zahaviego (*Fenomenologia Husserla*, Kraków 2012) i Roberta Sokolowskiego (*Wprowadzenie do fenomenologii*, Kraków 2012). Obaj autorzy odnieśli międzynarodowy sukces, proponując dwa różne podejścia do fenomenologii i jej popularyzacji. O ile Zahavi dyskutuje przede wszystkim z utartymi interpretacjami fenomenologii, opierając się na szerokim wachlarzu prac Husserla, o tyle Sokolowski prezentuje fenomenologię „w działaniu", intencjonalnie abstrahując od jej dziedzictwa.

Praca Waligóry wyróżnia się na tym tle w dwójnasób. Przede wszystkim należy podkreślić fakt, że jej autor, jak się wydaje, lepiej od Zahaviego lub Sokolowskiego może przedstawić fenomenologię w kontekście jej recepcji w Polsce, odpowiednio rozkładając akcenty i uzupełniając ewentualne braki w dotychczasowych studiach. I rzeczywiście, fenomenologię we *Wstępie* prezentuje się w kontekście dyskusji nad syntetycznym modelem poznania i sporu o jej metafizyczne konsekwencje (s. 12). Co więcej, Waligóra łączy zamierzenia obu autorów, dążąc na wzór Sokolowskiego do przedstawienia „[...] podstawowych narzędzi teoretycznych i badawczych oferowanych przez ten kierunek filozoficzny, a także [do ukazania] sposobu ich funkcjonowania" (s. 11) oraz nie pomijając dziedzictwa fenomenologii, o czym przypomina Zahavi. W rezultacie czytelnik otrzymuje interesującą pracę, w której przystępnym językiem prezentuje się działanie różnych metod fenomenologii, umieszczając tę prezentację w kontekście dyskusji wybranych prac przedstawicieli ruchu fenomenologicznego. Nie jest to prezentacja bezkrytyczna, ponieważ autor, jak deklaruje, skupia się „[...] na tej gałęzi fenomenologii, która zamiast czerpać ze źródeł, zmierza w stronę jej krytyki" (s. 12). Ponadto całej książce przyświeca cel ujęcia klasycznych propozycji uprawiania fenomenologii w taki sposób, „[...] aby uwypuklić ich pozametafizyczny, czy nawet przedontologiczny charakter" (s. 11). Chociaż trudno odmówić ambicji i wagi tego rodzaju wykładu fenomenologii, może on budzić pewne wątpliwości. Jak rozumie się klasyczną fenomenologię? Czy w związku z tym można mówić, że prezentacja krytycznej recepcji tej filozofii sama zachowuje krytyczny dystans? Odpowiedzi na te pytania są

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

złożone i przed ich rozwinięciem należy chociaż pokrótce przyjrzeć się bliżej konstrukcji książki Waligóra.

Omawiana praca składa się sześciu rozdziałów, krótkiego „Wprowadzenia", w którym możliwie syntetycznie przedstawia się źródła fenomenologii, oraz „Zakończenia". Co ważne, książkę zaopatrzono w „Bibliografię" i „Indeks", zawierający wykaz cytowanych autorów. Układ rozdziałów został podyktowany porządkiem chronologicznym. Pierwszy rozdział – „Przeżycia, słowa i rzeczy. *Zurück zu den Sachen Selbst!*" – jest próbą prezentacji głównych pojęć i założeń fenomenologii, którą ogranicza się tutaj do *Badań logicznych* (1900–1901) Husserla. Na pierwszy plan wysuwa się przy tym pojęcie poznania jako syntezy wypełnienia, w której to, co naoczne „[...] fundowane jest przez funkcję, jaką spełnia w syntezie wypełnienia" (s. 35). Jak pokazuje Waligóra, u Husserla pojęcie to wydaje się leżeć u podstaw przedsięwzięcia fenomenologii, w której dąży się do naocznego uchwycenia tego, co się prezentuje. Dlatego, wraz z koncepcją naoczności kategorialnej, teoria poznania jako syntezy wydaje się warunkiem możliwości fenomenologii i jej podstawą. Kolejny rozdział – „Warsztat fenomenologiczny. Klasyczne narzędzia" – jest próbą prezentacji metod, które Husserl przedstawia w *Ideach I* (1913) oraz w okresie prac nad *Kryzysem* (1934). Autor *Wstępu* omawia analizę intencjonalną, poznanie eidetyczne, relację *epoché* do redukcji i klasyczną interpretację trzech dróg redukcji, redukcję primordialną, problematykę konstytucji oraz fenomenologię generatywną. Dyskusyjne w tym kontekście są niektóre szczegółowe zagadnienia (np. redukcja rzeczy do treści świadomości (s. 62) lub teza, że problem *Lebenswelt* zostaje sformułowany dopiero w latach 30. XX wieku (s. 72)), to jednak pozostaje na marginesie analiz Waligóry. Rozdział ten uzupełnia prezentacja metodologii fenomenologii Ingardena.

Trzeci rozdział – „Projekt fenomenologiczny Martina Heideggera" – jest poświęcony zmianom, które z fenomenologii ejdetyczno-transcendentalnej czynią ontologię fundamentalną, czy też – jak formułuje to autor *Wstępu* – fenomenologię archeologiczną. W interpretacji Waligóry podstawową intencją Heideggera była w tym kontekście dyskusja z maksymalistycznymi celami filozofii Husserla, aby w rezultacie skupić się na fenomenach „migotliwych", czyli – wyjaśnia autor – „[…] takich, które ukazują się częściowo lub czasami" (s. 83). W książce wyraża się wątpliwość, czy autor *Bycia i czasu* wystarczająco konsekwentnie dążył do jasnego opisania tego typu fenomenów (s. 89), do których zalicza się fenomeny związane z przedrefleksyjnym byciem-w-świecie. Dyskusyjna wydaje się w tym rozdziale propozycja zaliczenia Heideggera do filozofii transcendentalnej (s. 97, 99), ale trudno zaprzeczyć, że u tego filozofa fenomenologia odnosi się do „przedontologicznego" i przedteoretycznego poziomu analiz (s. 121).

Rozdział czwarty, który jest poświęcony myśli Emmanuela Levinasa i granicom fenomenologii, w zasadzie mógłby nosić tytuł „Fundamentalne niezrozumienie fenomenologii", Waligóra bowiem szczegółowo śledzi te elementy filozofii francuskiego myśliciela, które w istotny sposób odstępują od fenomenologii Husserla (s. 126–130) lub Heideggera (s. 130–136). Fenomenologia Lévinasa, idąc za Waligórą, ostatecznie staje się metafizyką, ale ta okazuje się albo absurdalna (s. 135), albo sprzeczna performatywnie, bo nie da się sformułować w dyskursie (s. 141). Żeby ominąć ten problem autor *Wstępu* postuluje rozpoznanie głównych elementów filozofii Levinasa (np. twarz) jako fenomeny właśnie, co w rezultacie miałoby pozbawić propozycję francuskiego filozofa „emfazy i dyskursywnej hermetyczności" (s. 147).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

O ile wyniki rozdziału czwartego są przede wszystkim negatywne, o tyle w rozdziale piątym – „Derrida i iluzja źródłowości" – bada się nieco zapomniany wątek historii filozofii XX wieku, a mianowicie fenomenologiczne źródła filozofii autora *O gramatologii*. Waligóra prezentuje francuskiego dekonstrukcjonistę przede wszystkim jako krytyka fenomenologii, bo wykazuje niemożliwość redukcji i analizy genetycznej (s. 155–157). Główna linia argumentacji Derridy, jak prezentuje to autor *Wstępu*, dotyczy przy tym problemu języka, ponieważ w fenomenologii ma się przyjmować *istnienie* przedjęzykowego sensu (s. 158). Teza ta, popularna także w literaturze przedmiotu, wydaje się jednak wątpliwa i sprzeczna z przedontologicznym charakterem fenomenologii, co więcej, problem języka jest w fenomenologii właśnie *problemem* (s. 166), dlatego należy zachować – zgodnie z sugestią Waligóry – krytyczny dystans wobec szczegółów interpretacji Derridy, ale warto przyjąć ostrzeżenie francuskiego filozofa, że naiwny jest pomysł „nowego początku" w filozofii (s. 173). Na tym polega „lekcja Derridy", którą powinni przyswoić sobie współcześni fenomenologowie (s. 174).

W ostatnim rozdziale książki prezentuje się współcześnie popularne nurty w fenomenologii, dzieląc je na trzy: nurt naukowy, który obejmuje fenomenologiczną filozofię umysłu i neurofenomenologię (Varela), nurt przeciwstawiający się naturalizacji, co znajduje wyraz w quasi-literackich i hermetycznych analizach (zainspirowanych filozofią Heideggera) oraz nurt koncyliacyjny (Zahavi, Gallagher), który w pewnej mierze łączy dwa poprzednie (s. 175–176).

Wcześniej zauważyłem, że odpowiadając na wątpliwości, które budzi książka Waligóry, należy bliżej przyjrzeć się strukturze książki. Rzecz w tym, że układ pracy oraz dobór tematyki łączą się ze sobą nie tylko ze względu na historię ruchu fenomenologicznego; układ ten jest również konsekwencją szeregu założeń o naturze i charakterze fenomenologii. Można przy tym zwrócić uwagę na kilka aspektów. Przede wszystkim dyskusyjne wydaje się przedkładanie *teorii* (poznania) nad *metodę*. Nie jestem przekonany, czy propozycja ta jest zgodna „z duchem" fenomenologii, jeżeli bowiem fenomenologia posiada pewien warsztat (jak sugeruje „Rozdział 2" książki), teoria (zaprezentowana w „Rozdziale 1"), która przecież powstaje dzięki stosowaniu pewnej metody, jest wtórna wobec samej metody. Prezentacja głównych pojęć Husserlowskiej teorii poznania na pierwszym miejscu sugeruje jednak coś przeciwnego: najpierw należy przyjąć odpowiednią koncepcję (mianowicie koncepcję poznania jako wypełnienia), aby następnie móc zrozumieć metodę odpowiednią dla tej koncepcji. Nawet więcej, albowiem właśnie wyróżnienie przez Husserla dziedziny poznawczej jest lejtmotywem, jak ujmuje to autor *Wstępu*, krytyki tej klasycznej koncepcji w filozofiach Heideggera, Lévinasa i Derridy, z których każdy z osobna dążył do wykazania ograniczoności pierwszego projektu (s. 202). I tak, Heidegger, jak pokazuje Waligóra, miał badać fenomeny zakorzenione w praktyce (s. 119–120), Lévinas – domagał się zastąpienia epistemologii przez etykę (s. 132, 139), zaś Derrida – dowodził ograniczoności przedsięwzięcia Husserla, bo ten jakoby nie uwzględnił języka w swoich badaniach (s. 155–158). Wszystkich ich łączy jednak „duch" fenomenologii, czyli opis danych fenomenów w „jak" ich prezentacji. U Heideggera – opis sposobów jawienia się *Dasein*, u Lévinasa – opisy fenomenu „twarzy" i „obcości", z kolei u Derridy – opisy strukturyzacji doświadczenia przez język. Waligóra podkreśla ten aspekt u Heideggera, mniej u Lévinasa i w zasadzie w ogóle u Derridy. W efekcie czytelnik może wynieść wrażenie, że rozwój fenomenologii cechuje pewna teleologia, zapowiedziana już we „Wprowadzeniu" (s. 11), w której kolejni filozofowie przekraczają nieuzasadnione założenia ontologiczne poprzedników,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

zaś koncepcja Derridy ma być niejako zwieńczeniem tej krytyki i jej ostatecznym dopełnieniem. Dlatego w ostatnim rozdziale – „Fenomenologia dzisiaj" – wyłania się obraz fenomenologii wyzwolonej z pierwotnej naiwności, najprężniej rozwijającej się w filozofii umysłu (s. 198, 204).

Dyskutując z propozycją Waligóry, można zwrócić uwagę, że być może odpowiedniejszym kierunkiem prezentacji fenomenologii jest wykład jej metody na pierwszym miejscu, aby w dalszej kolejności móc ją stosować w odniesieniu do szeregu fenomenów. Wówczas byłoby jasne, że opis fenomenu poznania jako wypełnienia jest jedynie opisem pewnych aspektów poznawania, a nie trwałą koncepcją, która nie podlega dyskusji. Badaniu może przecież podlegać także poznanie mętne i nieoczywiste. „Rozdział 1" sugeruje jednak, że fenomenologia jest teorią poznania jako wypełnienia. Podkreślam: *teorią*, a nie *filozofią*. Do tego aspektu jeszcze powrócę w dalszej części recenzji.

Nie ulega wątpliwości, że fenomenologia jest nauką „przedfilozoficzną" (s. 11). Co jednak decyduje o jej „przedfilozoficzności"? Według Waligóry, decyduje o tym ciągłe przekraczanie wstępnych wąskich ram tej filozofii, która przede wszystkim dotyczyła poznania i sukcesywne włączanie w jej granice innych tematów, nieobecnych w dotychczasowej tradycji filozoficznej; jednym słowem, w fenomenologii ostatecznie rezygnuje się z „[...] wizji unaukowienia filozofii i traktowania fenomenologii jako bezzałożeniowej podstawy dla innych dyscyplin wiedzy" (s. 202). Także filozofia Husserla jawi się jako koniec dotychczasowego porządku, zrywa bowiem z obowiązującymi wykładniami (s. 22). Jak miał jednak dowieść Derrida, zdaniem Waligóry, Husserl nigdy nie wyzwolił się z języka filozoficznego, który zastał jako dziedzictwo filozofów (s. 173). Nie można twierdzić, że niemiecki filozof nie był świadom tych trudności. Istotna wydaje się w tym kontekście propozycja Husserla wyjścia poza język tradycji filozoficznej i próba myślenia *stricte* filozoficznego, o której pisze Waligóra (s. 166), ale nie wyciąga z tej propozycji istotnych konsekwencji. Jak sądzę, początkiem fenomenologii nie jest teoria poznania, lecz zmiana nastawienia wobec przedmiotu badania, czyli ujęcie tego, co się prezentuje jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje. Z tego powodu, fenomenologia realizuje się w kolejnych opisach, które podlegają jednak intersubiektywnej weryfikacji i dyskusji, a przez to przybliżają się do ideału ścisłej nauki, czyli takiej, w której przedmiot determinuje metodę.

Ostatnia grupa wątpliwości ma charakter metafilozoficzny. Wcześniej zauważyłem, że konstrukcja książki zdaje się zakładać pierwszeństwo teorii przed metodą. Być może to właśnie jest nadużyciem książki Waligóry. Niektóre określenia autora, czy to przytaczanie *credo* fenomenologii (s. 39), czy mówienie o „wierze" w fenomenologię (s. 130) lub o „elementarzu" fenomenologii (s. 57), sugerują, że fenomenologia nie jest kwestią metody, lecz „wiary" i daje się zamknąć w podręczniku. U podstaw *Wstępu* wydaje się znajdować przekonanie, że fenomenologia tworzy zamknięty system filozoficzny, którego podstawą jest teoria poznania jako syntezy wypełnienia. Nawiązując do tytułu „Rozdziału 2", można powiedzieć, że w fenomenologii nie ma „warsztatu", lecz raczej jest ona rodzajem „świątyni", w której „kultywuje się" *credo* i ewentualnie głosi kolejne herezje (jak sugerował to Ricoeur). Rozdział ostatni – „Fenomenologia dzisiaj" – pokazuje, że filozofia już ma za sobą okres rozpraw filozoficznych nad tym systemem (lub „supernauki"), która miałaby fundować inne nauki (s. 16)) i w końcu może się zająć „poważną" filozofią. Jak sądzę, zamierzeniem autora nie była podobna pre-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

zentacja fenomenologii, która zresztą jest niezgodna z jej interpretacją na poziomie generatywnym (s. 72–75).

Bez wątpienia prezentacja fenomenologii, jej pojęć i metod, nie jest zadaniem łatwym. Zasadniczych kłopotów nastręcza tutaj język, którym posługują się filozofowie tego nurtu. Waligóra zdecydował się na stopniowe wprowadzanie terminologii fenomenologicznej, dookreślając jej znaczenie także w kontekście konkretnego użycia (s. 22–23). Wydaje się, że to posunięcie świadczy nie tylko o dużej kompetencji autora, ale i okazuje się doskonałym posunięciem dydaktycznym. O ile można dyskutować z niektórymi założeniami książki Waligóry, o tyle nie można odmówić jej pewnego sukcesu przy prezentacji często niełatwych filozofii. Można zaryzykować nawet opinię, że omawiany *Wstęp do fenomenologii* jest jednym z najlepszych i być może najbardziej przystępnym omówieniem tego typu zawiłych filozofii Husserla, Heideggera, Lévinasa oraz Derridy w Polsce. Waligóra skutecznie omija niebezpieczeństwo popadnięcia w hermetyzm ich języka, a przy tym nie traci specyfiki tych propozycji. W wielu aspektach autor odmitologizowuje te koncepcje. Nietrafione w tym kontekście są zapewne zarzuty o wykorzystanie zbyt wąskiej bazy tekstów źródłowych oraz selektywność doboru omówionych autorów i ich dzieł. Zarzut taki można wysunąć praktycznie wobec każdej publikacji tego typu, zaś *Wstęp do fenomenologii* Waligóry jest przemyślaną i godną polecenia pozycją, która nie przytłacza czytelnika olbrzymim i zawiłym materiałem źródłowo-historycznym; jednym słowem jest on po prostu dobrym wstępem do fenomenologii. Niemniej jednak nie należy zapominać, że omawiana książka jest właśnie „wstępem" do lektury wybranych dzieł przedstawicieli ruchu fenomenologicznego oraz do stosowania metod właściwych dla tego ruchu. Z tego powodu przy dokładniejszej lekturze można żywić pewne wątpliwości, ale jako takie są one przyczynkiem do dyskusji i dalszych badań.

WITOLD PŁOTKA
(Gdańsk)

GRZECHY GŁÓWNE JAKO WCIĄŻ ŻYWA PERSPEKTYWA REFLEKSJI ANTROPOLOGICZNEJ

Siedem grzechów głównych. Eseje z filozofii kultury, pod red. Magdaleny Żardeckiej-Nowak i Witolda M. Nowaka, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2014, ss. 152.

Zawsze ilekroć podejmujemy się akademickiej refleksji, a za jej główny wyznacznik przyjmujemy zestaw pojęć i schematów wielokrotnie już w świecie uniwersyteckich debat analizowanych i używanych, ryzykujemy, że zaprezentowane przez nas spojrzenie okaże się wybiórcze, nieoryginalne, bądź – niestety – będzie zaledwie cieniem wcześniejszych dysput. Ryzyko takie bierze na siebie każdy, kto na początku XXI wieku podejmuje się rozważań nad siedmioma grzechami głównymi. Ten niezwykle przecież eksploatowany temat przez ostatnie kilkaset lat obrósł analizami i interpretacjami, a także wzbudził szereg sporów. Choć w dyskursie wokół siedmiu grzechów dominowała przede wszystkim filozoficzno-teologiczna perspektywa, to jednak bez większego problemu znaleźć można interesujące książki poświęcone temu zagadnieniu, pisane

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jednakże z perspektywy kulturoznawczej, literaturoznawczej, antropologicznej, a nawet z punktu widzenia socjologii czy psychologii moralności. Także we współczesnej humanistyce znajdujemy mnóstwo odniesień do formuły siedmiu grzechów głównych, co świadczy rzeczywiście o – jak pisze w swojej książce *O gnuśności* Marcin T. Zdrenka – sukcesie i popularności takiego spojrzenia jako swoistej „formuły interpretacji zjawisk moralnych"[1]. Giovanni Cucci podkreśla jednak, że to nie tylko nieustanna aktualność refleksji nad wadami głównymi jest źródłem popularności analiz ich dotyczących, ale przede wszystkim tkwiąca w takiej refleksji „głęboka mądrość" polegająca na tym, że „dostrzeżenie wad i wystrzeganie się ich uczy nas żyć"[2]. Mówienie więc o grzechach głównych zawsze będzie mówieniem o człowieku – uprawianiem nauk o człowieku. Gianfranco Ravasi uprzedza w rozważaniach wstępnych do swojej monografii poświęconej wadom głównym, że „w wykazie grzechów, które wkrótce będziemy prześwietlać, znajdują się pewne rysy fizjonomii etycznej każdej osoby, oczywiście występujące u każdego w różnych odmianach i dawkach"[3]. Tym bardziej zrozumiały wydaje się tytuł pracy zredagowanej przez Magdalenę Żardecką-Nowak i Witolda M. Nowaka: *Siedem grzechów głównych. Eseje z filozofii kultury*. Mowa bowiem nie – czy też nie wyłącznie – o fenomenologicznym uchwytywaniu *eidos* zła w kolejnych przypadkach wad głównych, ale przede wszystkim mowa o człowieku i jego dziełach.

Ryzyko, jakie wzięli na siebie autorzy poszczególnych części pracy oraz sami redaktorzy monografii, chyba się jednak opłaciło. Jeśli bowiem po lekturze można wyłowić z książki przynajmniej kilka niezwykle ciekawych intuicji, to podjęty wysiłek na pewno nie okazał się daremny. Autorzy i redaktorzy tomu zgodnie przyjmują na pierwszym planie edukacyjno-wychowawczy walor figury siedmiu grzechów głównych. Zupełnie w duchu tego, co w swoim małym przewodniku po wadach głównych pisał Dag Tessore, który zdawał sobie sprawę, że „żeby pokonać wady, najpierw trzeba je poznać i zbadać"[4]. Stąd w eseju *Grzechy, wady, znaki naszej ułomności* Witold M. Nowak wskazuje, że „świadomość grzechu może człowieka kształtować i nakłaniać do twórczej pracy nad swoim charakterem i sercem" (s. 19). Agnieszka Iskra-Paczkowska w eseju *Superbia* podejmuje się odsłonięcia wszelkich form ludzkiej pychy, w szczególności zaś tych ukrytych, jak chociażby hipokryzja, wieczne poczucie krzywdy, resentyment, ucieczka od odpowiedzialności czy niezdolność do zaakceptowania własnej porażki. Trudno o znalezienie bowiem jakiegokolwiek *modusu* ludzkiego działania, które byłoby wolne od potencjalnego podporządkowania pysze. Stąd właśnie konieczność dokładnego zidentyfikowania wszelkich – w szczególności tych mniej narzucających się – przejawów pychy zdaje się być warunkiem *sine qua non* pracy nad własnym charakterem. Także Leszek Kopciuch w *Zazdrości w kontekście filozofii dziejów* podkreśla rangę edukacyjną rozważań nad tą przywarą. Postrzega on zazdrość jako swoistą iluzję, że „posiadanie [...] dobra przez innego jest przyczyną tego, że ja go nie posiadam" (s. 50). Potęga refleksji nad zazdrością tkwi w uświadomieniu człowiekowi tej iluzji,

---

[1] M. T. Zdrenka, *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*, Toruń 2012, s. 94.

[2] G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, przeł. A. Wojnowski, Kraków 2011, s. 16.

[3] G. Ravasi, *Bramy grzechu. Siedem grzechów głównych*, przeł. K. Stopa, Kraków 2011, s. 11.

[4] D. Tessore, *7 grzechów głównych*, przeł. I. Burchacka, Warszawa 2008, s. 15.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dzięki czemu, będzie on w stanie wykroczyć poza okowy myślenia zafałszowującego ocenę otaczającego go świata. Również gniew jest pokazany jako „silne wzburzenie", poprzez które nabywamy zafałszowanego obrazu środowiska, nas samych i innych ludzi. Magdalena Żardecka-Nowak postrzega zaś gniewliwość jako „zbytnią skłonność do negatywnych gwałtowanych afektów" (s. 60), która niewątpliwie „obniża zdolność krytycznego myślenia i poznania" (s. 63). Rozpoznanie głównych wad ma pomóc człowiekowi wypowiedzieć walkę tym ludzkim słabościom oraz kształtować swój charakter. Kolejny raz potwierdza się – choć może to prawda aż nazbyt banalna – że człowiek, który pozwoli zapanować nad sobą siedmiu grzechom głównym, oddala się od ideału człowieczeństwa i coraz bardziej zbliża się do zwierzęcia, które ulega instynktom, pragnieniom, pożądaniom.

Obok funkcji edukacyjnej czy też wychowawczej, jaka wyłania się z zaprezentowanych w *Siedmiu grzechach głównych* esejach, niezwykle interesujące wydaje się społeczne ukierunkowanie refleksji podejmowanej przez wszystkich bez wyjątku autorów. Wady generalne i ich analiza służyć mają bowiem nie tylko socjalizowaniu człowieka w dążeniach do dobra i cnoty, ale mają go jednako uświadamiać w zakresie społecznych konsekwencji czynionego przezeń zła. Może nie jest to szczególnie odkrywcza perspektywa, jednakże niewątpliwie w dobie laicyzacji społeczeństwa i systematycznego rugowania barier, jakimi dotychczas były religia czy tradycja, warto namysł nad przywarami opatrywać interpretacjami o charakterze praktycznym. Giovanni Cucci przekonuje, że „właśnie ta walka ze skłonnością do zezwierzęcenia utrzymuje nas przy życiu, pozwalając nam zachować godność, korzystać z rzeczy przez nas posiadanych i oferowanych nam możliwości"[5]. Co ciekawe, w swoich analizach poświęconych gniewowi Magdalena Żardecka-Nowak wielokrotnie nawiązuje do koncepcji resentymentu Maxa Schelera, w nim właśnie dopatrując się źródła gniewu. Jeśli to spostrzeżenie skonfrontować z samym Schelerem, który w pracy *Resentyment a moralność* mówi *explicite*, że „źródło resentymentu wiąże się z pewnym specyficznym rodzajem nastawienia na *porównywanie* siebie z innymi *pod względem wartości*"[6], to nie tylko zgodzimy się z intuicjami Żardeckiej-Nowak, ale wręcz dostrzeżemy, że większość wad głównych – jeśli nie wszystkie – ma swój początek właśnie w resentymencie. Tym samym analizując grzechy główne nie da się uciec od kwestii – jak mówi autor *Problemów socjologii wiedzy* – „porównywania siebie z innymi pod względem wartości", czyli od problemu wad i relacji międzyludzkich. W szczególny sposób relacjom międzyludzkim przygląda się Witold N. Nowak w eseju *De luxuria*, w którym zaprezentowane zostają wszelkie możliwe przejawy nieczystości i rozwiązłości. Grzech ten sprawia, że człowiek skupia swoje zainteresowanie na urodzie, młodości, zdrowiu, chuci, przyjemności cielesnej i rozkoszy, przenosząc na dalszy plan moralność czy tym bardziej cnotliwość obiektu swojego zainteresowania. Dość dosadnie uwidacznia się nam istota *luxurii*, jeśli zaprezentujemy sobie jej symbol, jakim był kozioł, uchodzący – jak pisze Nowak – „za zwierzę chutne i (fallicznie) bodliwe", czy też „ropucha, którą kojarzono z błotem i brudem" (s. 131). Jeśli więc rzeczywiście w relacjach między mężczyzną i kobietą – jak wskazywał chociażby Immanuel Kant – chodzi o władzę, to dostrzec można, że nijak się to ma do personalistycznego postrzegania miłości i osoby ludzkiej. Namysł więc nad grzechami głównymi pozwala na ponowne podjęcie refleksji wokół relacji między-

[5] G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, dz. cyt., s. 25.

[6] M. Scheler, *Resentyment a moralność*, Warszawa 2008, s. 27.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ludzkich: tego, na jakich podstawach je budujemy, oraz tego, na jakich fundamentach powinny one być budowane.

Niniejsza monografia jest jednak również głosem w sprawie ważkich problemów współczesnej kultury i cywilizacji. Szczególną rolę odgrywają tutaj cztery eseje: *Chciwość w świecie konsumpcji: wada czy zaleta?* Joanny Mysony Byrskiej, *Lenistwo – akedia* Przemysława Paczkowskiego, *Obżarstwo i opilstwo czy nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu?* Stanisława Gałkowskiego oraz wspominany już tekst *De luxuria* Witolda M. Nowaka. Wszyscy wymienieni autorzy przez pryzmat określonej wady głównej przyglądają się współczesnym społeczeństwom ludzkim. Byrska spogląda na współczesność przez okulary Jeana Baudrillarda, dla którego świat, w którym żyjemy, jest swoistym królestwem konsumpcji. Wedle Baudrillarda „społeczeństwo konsumpcji jest także społeczeństwem przyuczania do konsumpcji, społecznego tresowania i wdrażania w konsumpcję, innymi słowy, nowym i swoistym modelem uspołecznienia”[7]. Jak bowiem piętnować postawy konsumpcjonistyczne, skoro wszelkie instytucje, środki masowego przekazu i dominujący dyskurs publiczny przekonują nas, że dzięki konsumowaniu możliwy jest rozwój, progres, wzrost gospodarczy i tym samym podniesienie stopy życiowej człowieka? Byrska stara się uchwycić ów moment, kiedy to chciwość z wady przeistoczyła się w zaletę, a z czynnika antyspołecznego stała się prospołeczną postawą o konsekwencjach gospodarczych i technologicznych. Co ciekawe, etos oszczędzania – o którym pisał chociażby Max Weber w swoim wielkim dziele *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* – został zastąpiony etosem konsumowania, w którego centrum znajduje się nienasycenie, czyli klasycznie rozumiana chciwość. Oczywiście Byrska konkluduje, że „posiadanie samo w sobie nie jest złe, zło się pojawia, gdy posiadane przedmioty zaczynają rządzić ludzkim życiem” (s. 92). Podobnie zresztą sprawa się ma ze słusznie należnym człowiekowi odpoczynkiem, który w swej wersji nadmiarowej może przekształcić się w lenistwo, w przyjemnościach cielesnych, które przekształcić się mogą w rozwiązłość i nieczystość czy też w naturalnym i należnym człowiekowi korzystaniu z dóbr materialnych, które przynieść może grzech nieumiarkowania w jedzeniu i piciu. Gałkowski przygląda się współczesności przez pryzmat kultury dobrobytu, do której społeczności euroatlantyckiego kręgu kulturowego deklaratywnie dążą i dążeniu temu podporządkowują swoje działania, tak w sferze politycznej, gospodarczej, jak i społecznej. Dla człowieka w erze dobrobytu – *homo ludensa* – „zabawa staje się powoli głównym paradygmatem wszelkiej ludzkiej aktywności” (s. 118), to zaś prowadzi do nieumiarkowania, a to – do nałogów i uzależnień, jak chociażby alkoholizm czy narkomania. Człowiek-konsument i człowiek bawiący się – jak można odnieść wrażenie – dawno zapomnieli o Arystotelesowskim złotym środku.

Początkiem zaś wszystkich wad jest lenistwo, które przez Paczkowskiego określone zostaje jako „niezdolność do podejmowania trudu nauki”, a przez to staje się postawą, która „otwiera furtkę dla wszystkich innych wad” (s. 107). Lenistwo można więc określić jako zaczyn wszelkiego zła, to z kolei prowadzić musi do jeszcze jednego ważnego aspektu rozważań nad siedmioma grzechami głównymi, jaki pojawia się w niniejszej pracy: chodzi mianowicie o samą fascynację złem jako takim. Paczkowski wskazuje, iż „w kulturze Zachodu panuje przekonanie, że zło jest atrakcyjniejsze od dobra, a wady są ciekawsze od cnót” (s. 106). Ryszard Wiśniewski i Marcin Jaranowski

[7] J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006, s. 94.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w przedmowie do *Koncepcji i problemów filozofii zła* zwracają także uwagę na fakt, iż „rozpoznanie zła ma u swoich podstaw doświadczenie obawy przed czymś, co wymyka się spod kontroli i może zaburzyć porządek, który tę kontrolę umożliwia”[8]. Zło jest więc zagadkowe i dlatego pociągające, a oprócz tego jest też bardziej obce. Nowak pokazuje, w jaki sposób ludzie urozmaicają sobie współżycie seksualne dodając do niego przemoc, agresję i ból. Gałkowski dostrzega rolę ryzyka jako niezwykle ważnego czynnika skłaniającego człowieka do nieumiarkowanych zachowań. Nadprodukcja we współczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym – jak pokazuje Byrska – oraz „nadposiadanie” skłaniają ludzi do poświęcania swojego życia na ciągłe zarabianie pieniędzy i gromadzenie dóbr. Gniew jest właściwie nieustannie obecny we współczesnych mediach oraz dyskursie publicznym i nie sposób nie zgodzić się z Żardecką-Nowak, kiedy konkluduje, że „gniew niewychowany łączy się z wieloma moralnymi wadami: próżnością, zazdrością, chciwością, lenistwem, nieumiarkowaniem” (s. 81). W każdym z grzechów głównych znajdujemy pewien zagadkowy współczynnik zła i to właśnie owo zło sprawia, że człowiekowi tak trudno z nim walczyć. Jak widać jednak, wszystkie spośród wad generalnych są z sobą istotowo powiązane i przy pomocy każdej z nich – jak pisze Pascal Ide – „Kusiciel niepokoi serca ludzi i łudzi ich co do ich własnego szczęścia”[9]. Siła ekspozycji zła – tak dostrzegalna we współczesnej kulturze – sprawia, że także grzechy główne uzyskują w różnych warunkach społecznych, gospodarczych czy politycznych zupełnie różny wymiar, inne nasycenie oraz nowe formy egzemplifikacyjne. Można więc i powinno się nieustannie podejmować refleksję nad złem, aby każdorazowo móc czerpać z powszechnego dorobku kultury i cywilizacji, który byłby wykorzystywany analizy i interpretacji konkretnych warunków i okoliczności. Okazuje się, że temat tak wydawałoby się anachroniczny, jak właśnie siedem grzechów głównych, zawsze będzie aktualny i w różnych epokach refleksja nad nim opierać się może na kompletnie różnych przykładach oraz pociągać różne – nie formułowane wcześniej – konkluzje czy wskazówki. Należy też pokładać nadzieję w słowach Cucciego, według którego „zatrzymanie się i uznanie popełnionego zła oznacza chęć życia w pełni i godnego, bez popadania w rozleniwiającą pokusę pójścia za łatwym i destrukcyjnym fatalizmem”[10]. Wobec tego należy nieustannie się zatrzymywać w refleksji nad złem, skoro dzięki temu mamy szansę żyć w pełni.

SŁAWOMIR DRELICH
(Toruń)

---

[8] M. Jaranowski, R. Wiśniewski, *Przedmowa: kilka słów o powierzchowności zła* [w:] tychże, *Koncepcje i problemy filozofii zła*, pod red. R. Wiśniewskiego i M. Jaranowskiego, Toruń 2009, s. 10.

[9] P. Ide, *Siedem grzechów głównych. O starych sprawach po nowemu*, Ząbki 2012, s. 6.

[10] G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, dz. cyt., s. 25.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

NOTY O AUTORACH

Artur Jochlik – doktorant na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, zajmuje się zależnością pomiędzy ontologicznym idealizmem niemieckim a idealizmem brytyjskim, zwłaszcza jeżeli chodzi o idealizm absolutny, interesuje się również znaczeniem popkultury dla współczesnego człowieka.

Stanisław Łojek – dr, adiunkt w Instytucie Europeistyki UJ, zajmuje się filozofią polityki, etyką, myślą Nietzschego i Heideggera.

Jerzy Kopania – prof. dr hab., filozof i etyk, wykładowca Akademii Teatralnej im. Al. Zelwerowicza w Warszawie, Wydział Sztuki Lalkarskiej w Białymstoku, zajmuje się nowożytną myślą filozoficzną, w szczególności kartezjanizmem, oraz etyką i bioetyką; autor przekładów klasycznych tekstów filozoficznych z XVII wieku.

Katarzyna Kornacka – dr, pracownik Zakładu Kultury Judaizmu Europejskiego Instytutu Kultury Europejskiej UAM, zajmuje się filozofią starożytna i średniowieczną, żydowskim mistycyzmem i współczesną filozofią żydowską.

Urszula Bartnikowska – dr hab., profesor w Katedrze Pedagogiki Specjalnej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, zajmuje się problematyką funkcjonowania osób niesłyszących w środowisku, wśród osób niesłyszących i słyszących w rodzinie oraz problemami rodzin adopcyjnych i zastępczych dziecka z niepełnosprawnością.

Katarzyna Ćwirynkało – dr, adiunkt w Katedrze Pedagogiki Specjalnej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, zajmuje się funkcjonowaniem osób z niepełnosprawnością, problematyką rodzin z niepełnosprawnym dzieckiem, rodzin z niepełnosprawnymi rodzicami, rodziny adopcyjnej i zastępczej dziecka z niepełnosprawnością, oraz problemami i funkcjonowaniem osób starszych.

Beata Antoszewska – dr, adiunkt w Katedrze Pedagogiki Specjalnej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, zajmuje się

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

pedagogiką leczniczą, rehabilitacją, edukacją, opieką i wsparciem osób z niepełnosprawnością ruchową, problematyką chorób nowotworowych i terminalnych.

Romana Kolarzowa – dr hab., profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego, zajmuje się filozofią dialogu, judaikami, filozofią sztuki, opublikowała: *Przekroczyć estetykę* oraz *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej*.

Wojciech Czabanowski – doktorant na Wydziale Filozofii UJ, zajmuje się filozofią starożytnego Egiptu, neoplatonizmem, filozofią średniowieczną i postmodernizmem.

Alain Badiou – emerytowany profesor paryskiej École Normale Supérieure.

Piotr Skalski – doktorant w Instytucie Filozofii UJ.

Sylwia Góra – doktorantka w Instytucie Kulturoznawstwa Akademii *Ignatianum*, absolwentka filologii polskiej UJ i kulturoznawstwa Akademii *Ignatianum*, zajmuje się estetyką, sztuką XIX i XX wieku oraz literaturą XX wieku, redaktorka monografii *Świat zmysłów.*

Maria Małgorzata Baranowska – dr, adiunkt w Ogólnouczelnianym Zespole Nauk Humanistycznych Akademii Muzycznej w Krakowie, sekretarz redakcji „Kwartalnika Filozoficznego", zainteresowania: fenomenologia (Scheler, Ingarden), filozofia Boga, feminizm.

Witold Płotka – dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego, interesuje się możliwościami i ograniczeniami fenomenologii wiedzy, przede wszystkim w sformułowaniu Edmunda Husserla, ostatnio opublikował artykuły: *Fenomenologia między internalizmem i eksternalizmem. Sformułowanie problemu* oraz *Is Authentic Being a Virtue?*

Sławomir Drelich – dr, adiunkt na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, zajmuje się etyką polityki i etyką mediów, dyskursem publicznym i aksjologią liberalizmu.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015